MASTER NEGATIVE
NO. 93-81388

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HEGEL, GEORG
WILHELM FRIEDRICH

TITLE:

WERKE

PLACE:

BERLIN

DATE:

1832-1887

Master Negative #
93-81388

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke; vollständige ausgabe, durch einen verein von freunden des verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans ... Berlin, Duncker, 1832-1887.
19 v. in 12. port., facsim. (v.19). 21½ cm.

Each vol. has special t.-p. also.

Contents.--1.bd., Philosophische abhandlungen, hrsg. von D. Karl Ludwig Michelet.--2.bd., Phänomenologie des geistes, hrsg, von D. Johann Schulze. 2. aufl.--3.-5. bd., Wissenschaft

CONTINUED ON NEXT CARD

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887.
(Card 2)

der logik, hrsg. von D. Leopold von Henning. 2. aufl.--6.bd., Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse, 1.th., Die logik, hrsg. von Dr, Leopold von Henning. 2.aufl.--7[1].bd. Vorlesungen über die naturphilosophie, als der Encyclopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse 2.th., hrsg. von D. Carl Ludwig Michelet.--7[2].bd., Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse, 3.th., Die philosophie des geiste-s, hrsg. von Dr. Ludwig Boumann.--8.bd., Grundlinien der philosophie

CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA ~~IA~~ IB IIB
DATE FILMED: 5-5-92 INITIALS mcy
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Master Negative #
93-81 388

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 3)

des rechts, hrsg. von Dr. Eduard Gans. 2. aufl.--9.bd., Vorlesungen über die philosophie der geschichte, hrsg. von Dr. Eduard Gans. 2. aufl., besorgt von Dr. Karl Hegel.--10.bd., Vorlesungen über die aesthetik, hrsg. von D.H.G. Hotho. 2. aufl. 3 pts. in 2 v.--11.-12.bd., Vorlesungen über die philosophie der religion, nebst einer schrift über die beweise vom daseyn Gottes. Hrsg. von D. Philipp Marheineke. 2. aufl.--13.-15. bd., Vorlesungen über die geschichte der

CONTINUED ON NEXT CARD

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 4)

philosophie. hrsg. von Dr. Carl Ludwig Michelet. 2. aufl.--16.-17.bd., Vermischte schriften, hrsg. von D. Friedrich Förster und D. Ludwig Boumann.--18.bd., Philosophische propädeutik, hrsg. von Karl Rosenkranz.--19.bd., Briefe von und an Hegel, hrsg. von Karl Hegel. 2 pts. in 1 v.

D193H36
IE45

Copy in Philosophy. 1934-87. 19 v. in 12.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5-5-93 INITIALS MCG
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

GUIDE TO CONTENTS

for

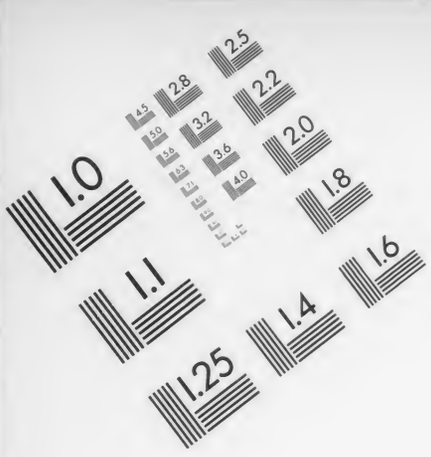
WILHELM FRIEDRICH HEGEL'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
1	93-81386	1832	1
		1841	2
		1841	3
		1841	4
2	93-81387	1841	5
		1843	6
		1842	7.1
		1845	7.2
3	93-81388	1840	8
		1840	9
		1842	10.1
		1842	10.2
4	93-81389	1843	10.3
		1840	11
		1840	12

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):
WILHELM FRIEDRICH HEGEL'S WERKE

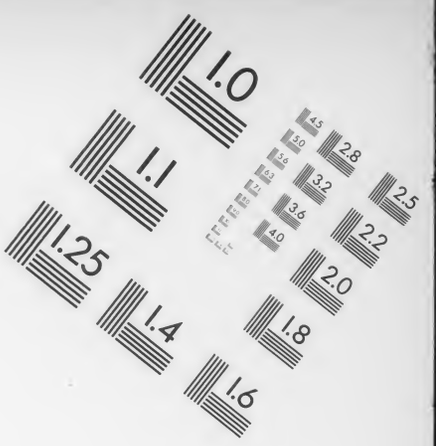
REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
5	93-81390	1840	13
		1842	14
		1844	15
		1834	16
6	93-81391	1835	17
		1840	18
		1887	19

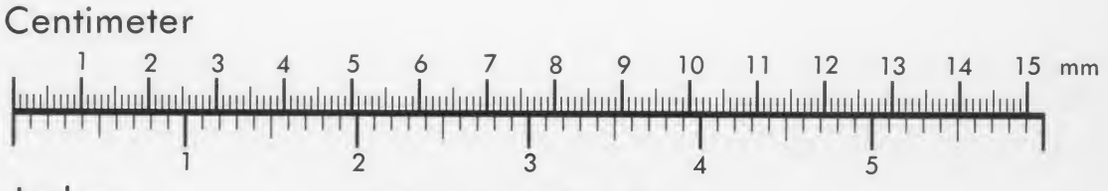
REEL 3
VOLUMES 8-10.2
1840-1842

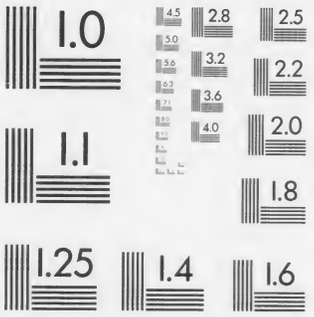


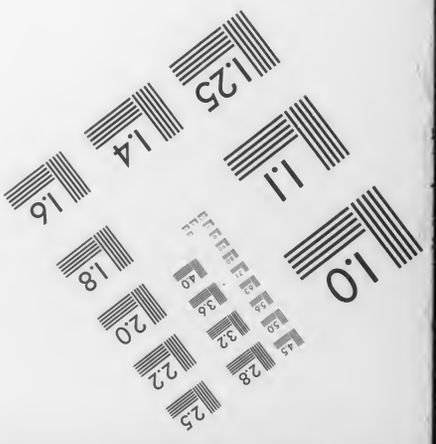
AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202



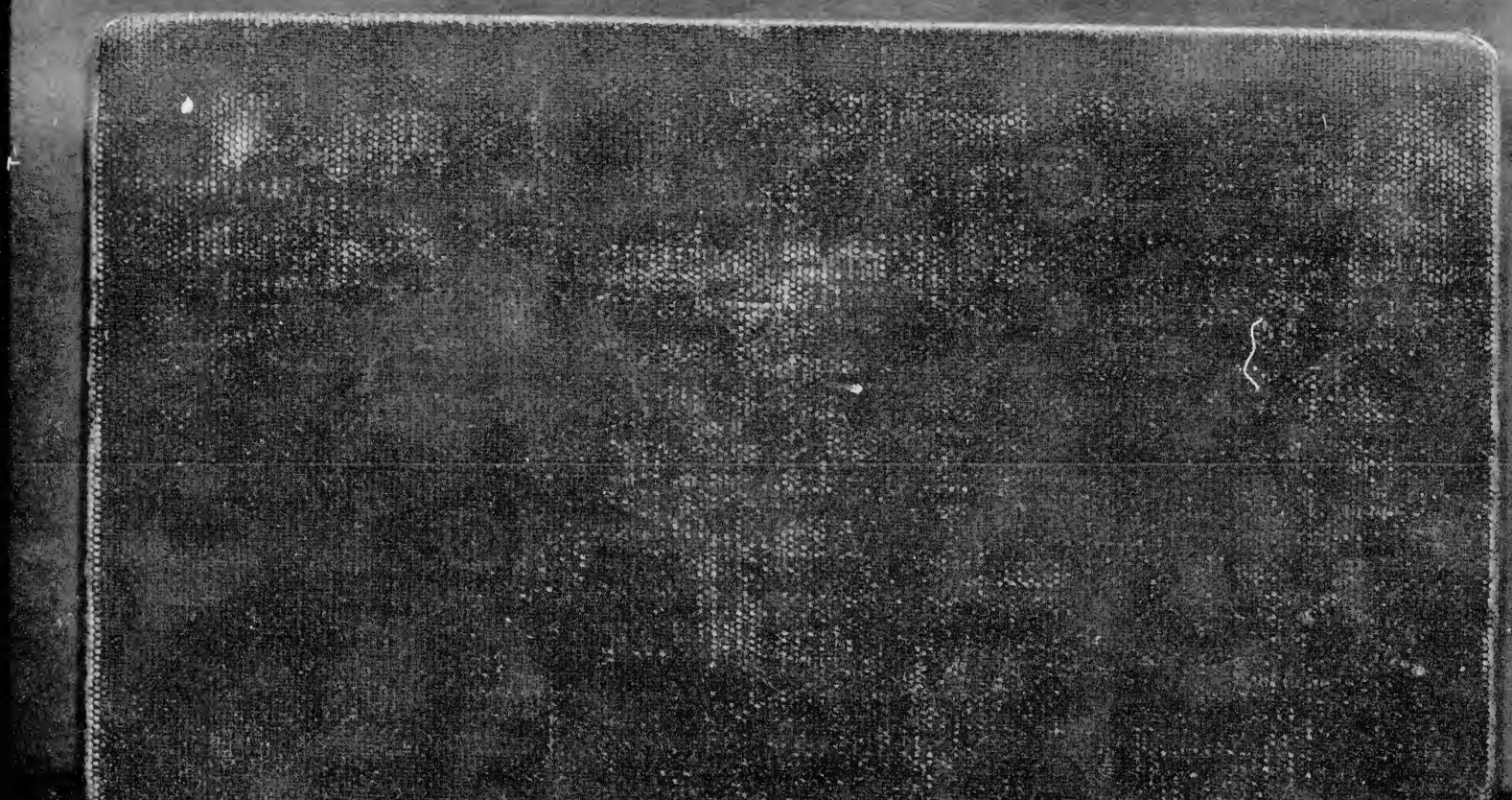






MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 8



193 H36 I
8-9
Columbia University
in the City of New York
Library

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Achter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.
Verlag von Duncker und Humblot.

12 APR 84 55230

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Grundlinien

der

Philosophie des Rechts,

oder

Naturrecht und Staatswissenschaft

im Grundrisse.

Herausgegeben

von

Dr. Eduard Gans.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Vorrede des Herausgebers.

Das ungemeine Mißverhältniß, welches zwischen dem substantiellen Werthe des vorliegenden Buches und seiner Anerkennung und Verbreitung liegt, nöthigt mich, bei dieser vermehrten Ausgabe einen Punkt zu berühren, den ich lieber den Fortschritten philosophischer Einsicht überlassen hätte, und bei welchem ich weder die im Auge habe, die sich längst der ernsten Wissenschaft zugewandt, noch auch jene ehrenwerthe Klasse, die mehr durch unmittelbaren Instinkt, als durch klares Bewußtseyn, von den großartigen Formen des Hegelschen Systems sich angezogen fühlte, und ohne sich weitere Rechenschaft darüber zu geben, gern und willig in dem Kreise desselben verharrte.

Der Werth dieser dem Publikum zum zweiten Mal übergebenen Rechtsphilosophie besteht nicht sowohl in der Begründung und Bodenlegung, welche schon am Ende des vorigen Jahrhunderts von Rousseau und Kant bewirkt wurde, obgleich sie von Hegel tiefer und mit jener eisernen

Kraft zu Stande gebracht worden, die vor Allem unsern Freund auszeichnete, wohl aber in der Ausführung, Anordnung und in der ganz wunderbaren Architektonik, mit der jede Seite und jeder Raum behandelt, in dem Fleiße, der jedem Winkel des Gebäudes zugewandt ist, in dem einen ebenmäßigen und doch wieder verschiedenen Style, der von der Spitze bis zur Grundlage sich bemerken läßt, und der das Ganze jenen Bauten des Mittelalters an die Seite setzt, die auch auf beschränkten und engen Plätzen errichtet, trotz dem durch ihre Erhabenheit von der Umgebung abziehen, und nach ihren Höhen den Sinn zu richten wissen. Denn was hat der deutsche Geist nicht alles begründet oder zu begründen versucht? mit der Schaufel und dem Spaten ist man bei uns immer bei der Hand, Risse zu künftigen Gebäuden werden wohl auch verfertigt, und ihre Ausführung dem Enkel, der nicht mehr daran denkt, überlassen, aber selten sind die Gedanken, welche die Abstraktion abschwörend, auch Gestalten werden, seltener der unermüdliche Geist, der in jede weitergeschrittene Verdichtung seines Stoffes die Frische des Anfangs und den vermehrten Reichthum des durchlaufenen Kreises bringt.

Ein anderer und nicht minder bedeutender Werth der vorliegenden Rechtsphilosophie liegt in der definitiven Aufhebung des Unterschiedes, den die Abstraktion des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts zwischen Staatsrecht

und Politik gemacht hatte. Heut zu Tage verstehen noch Viele unter Staatsrecht, sey es nun positives oder natürliches, das anatomische Skelett der Staatsformen, aus denen das Leben und die Bewegung gewichen, und das, wie es einmal da liegt, durch Betastung zu erkennen und dem Gedächtniß einzuverleiben ist. Dagegen nennen sie Politik jene bewegtere Staatswissenschaft, die mit der Funktion des Lebens sich über die einzelnen Theile verbreitet, die daher eine mehr oder minder willkürliche Ausdehnung, je nach den Kräften des Staatslebens empfangen. Die Politik ist so zu sagen mehr die Physiologie des Staates. Dem Alterthum waren diese Abtheilungen und Unterscheidungen unbekannt: es hatte nur mit einem großen Ganzen, mit einer Allgemeinheit zu thun, und die Republik des Plato, wie die Politik des Aristoteles, sind Naturrecht und Politik, Principien und lebensvolle Ausführung derselben zugleich. Denn wo der Staat das ganze Leben der Freiheit ist, so daß das Außerstaatliche nur als Barbarei erscheint, können jene Unterscheidungen nur inwendig, nicht aber als ganz besondere Theile und Betrachtungsweisen vorkommen. Erst dem aus den Partikularitäten des Mittelalters hervortretenden Staate des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts mußte es vorbehalten bleiben, in seiner ersten und rohen Beschäftigung mit sich selbst, die einzelnen Unterschiede und Abstraktionen

hervorzuheben, und die Bewegung, die meist auf geschichtlichem Grunde beruhte, und die Wissenschaft des praktischen Staatsmanns war, von den Grundlagen zu trennen, die unlebendig zusammenschrumpften, und das Erbtheil der Juristen wurden. Der neuere Staat ist aber, was die allgemeine Bedeutung desselben und das Interesse für seinen Inhalt betrifft, durch eine tausendjährige Geschichte bereichert, zu dem Standpunkte des Alterthums zurückgekehrt. Indem er die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der offenbare sittliche Geist geworden, indem er Alles in sich enthält und bewahrt, was vor ihm nur abstrakt und vereinzelt auftritt, muß er auch alle Unterscheidungen nur als seine inwendigen Theile, nicht aber als ihn von außenher ergreifende erkennen, und was die vergangenen Jahrhunderte trennten, muß sich jetzt wieder zusammenthun und organisch auszubilden suchen. Darum ist in dem vorliegenden Buche nichts ausgelassen worden, was sich auf den Staat beziehen könnte; alle politischen Fragen sind ausführlich behandelt, und sogar die Wissenschaft der National-Oekonomie hat in der bürgerlichen Gesellschaft ihre angemessene Stellung und Abhandlung gefunden.

Ein dritter großartiger, und man kann wohl sagen, der bedeutendste Werth des gegenwärtigen Buches ist, daß dem Naturrecht nicht bloß ein Anfang und eine Grundlegung in einer vorangehenden Wissenschaft, sondern auch

ein Ausfluß und eine Mündung in eine nachfolgende gegeben worden. Die bisherigen Naturrechtslehrer hatten übersehen, daß das Naturrecht nicht bloß aufhört, sondern in etwas aufhört, daß wie es vom Boden des subjektiven Geistes ausgeht, es ebenso in die Weltströmungen der Geschichte hineinfällt, und daß ihm als einer mittleren und verbindenden Disciplin nicht bloß ein abgebrochenes, sondern ein sich bestimmt verlaufendes Ende ertheilt werden muß. Welches ungeheure Schauspiel ist aber diesem Buche als Schluß beigegeben! Von der Höhe des Staates aus sieht man die einzelnen Staaten, als ebenso viele Flüsse sich in das Weltmeer der Geschichte stürzen, und der kurze Abriß der Entwickelung derselben ist nur die Ahnung der wichtigeren Interessen, die diesem Boden anheimfallen.

Trotz allen diesen Vorzügen, trotz der granitnen Grundlage, die diesem Baue gegeben worden, trotz dem vielvermögenden Griffel womit die Ausschmückungen gezeichnet sind, ist man durch Mißverstand und falsche Auslegung dazu gekommen, das vorliegende Buch nicht allein dem deutschen Publikum abwendig zu machen und vor demselben zu sekretiren, sondern es als ein serviles zu bezeichnen, von dessen Grundsätzen und Lehren sich jeder freiheitsliebende Mann entfernt halten müsse. Dieses Resultat hat man nicht etwa durch Auflegung des darin Enthaltenen, das sogleich die Unwahrheit kund gegeben hätte,

erlangt, sondern hauptsächlich durch Ausstellung eines einzigen Satzes der Vorrede: „Was vernünftig ist, das „ist wirklich, und was wirklich ist, das ist ver„nünftig.“ Dieser Satz, der eigentlich platt auseinandergelegt, wie es sich für die sich Beklagenden gebührt hätte, nichts sagen will, als daß das wahrhaft Vernünftige, um seiner Natur gemäß zu seyn, sich stets in die Welt einbildet und Gegenwart gewinnt, und daß dasjenige, was in der Welt wahrhaft besteht, auch darin die Rechtfertigung einer ihm inwohnenden Vernünftigkeit trägt, ist nun mit großem Geschrei aufgegriffen und allen Vorübergehenden als Abmahnung vor dem Eingehen in den Inhalt des Buches vorgezeigt worden. Die meisten dieser Abmahner hatten sich alsdann, um konsequent bei ihrer Lehre zu bleiben, mit dem, was weiter das Werk enthielt, selbst nichts zu schaffen gemacht. Die aufgewiesene Phrase genügte, um die Lesenden und Anstrebenden abzuschrecken, um die Herantretenden zu entfernen und um den Eindruck hervorzubringen, als wenn die Worte der Danteschen Hölle: Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate, über dem Buche geschrieben ständen. Was fand aber der, welcher trotz dem Geschrei und seiner zischenden Verbreitung sich näherte und einging? Fand er nicht das ganze Werk aus dem einen Metalle der Freiheit errichtet, fand er irgend einen widerstrebenden Zug, irgend eine rückgängige, in den heutigen

Verhältnissen dem Mittelalter huldigende, und der Zeit etwa unzusagende Bewegung? Hatte der Verfasser, wir wollen nur von Einigem reden, nicht in einer schwierigen Zeit die Oeffentlichkeit der Gerichte und der Ständeverhandlungen, so wie die Geschwornengerichte, als der Vernünftigkeit einzig und allein entsprechend aufgestellt, hatte er den Monarchen anders, als die nothwendige und gedankenmäßige Spitze des Staates aufgefaßt, hat er ihn bloß als aus der Positivität und der Geschichtlichkeit hervorgehend begriffen? Wenn wir von der Freiheit nicht bloß als von dem Grundelemente, sondern als von dem einzigen Stoffe dieses Buches sprechen, so versteht es sich von selbst, daß darunter nicht jene subjektiv-laute, jene enthusiastisch und raketenmäßig emporzischende, sondern vielmehr die zur Sättigung, aber auch dadurch zu größerer Festigkeit gediehene, gemeint ist. Der Freiheit geht es häufig so, daß, wo sie nicht als Gegensatz erscheint, sie auch nicht als anwesend geachtet wird. In dem Hegelschen Geiste lag aber vor Allem die Wandelung, daß alles Subjektive sich gleich in Wesenheit umsetzte, und daß daher selbst beiläufige Bemerkungen sofort die Natur eines kernigen Niederschlags gewannen. Wer sich indessen davon nicht abschrecken ließ, sondern denselben untersuchte, konnte über seinen Inhalt nicht zweifelhaft seyn. Mir, dem dieses Buch zuerst den Muth gab, einen neuen Standpunkt

für die Rechtswissenschaft aufzustellen, und der die Freiheit stets neben der Wissenschaft als liebe Gefährtin begrüßte, hat die neue Durcharbeitung dieses Werks nur den stärkendsten Genuß und die festere Bestätigung aller früheren Gedanken gewährt.

Soll ich nun gar von den Gegnern nicht bloß der Rechtsphilosophie, sondern des ganzen philosophischen Standpunktes sprechen, aus dem sie hervorgeht? Wir Alle, die wir uns der neueren Philosophie ergaben, um unsere Specialwissenschaften dadurch zu befruchten, oder zu erheben, haben niemals anders als mit der tiefsten Ehrfurcht den Namen Schellings ausgesprochen. Er ist uns einer, der neben Plato und Aristoteles, neben Cartesius und Spinoza, neben Leibnitz, Kant und Fichte seinen Platz einnimmt. Er ist uns der jugendliche Entdecker des Standpunktes der neueren Philosophie, der Columbus, der die Inseln und Küsten einer Welt auffand, dessen Festland Anderen zu erobern überlassen blieb. Aber wie es so häufig geht, daß diejenigen, die in der Unmittelbarkeit ihres Geistes einen großen Schritt vorwärts gethan, nicht mehr so viel von dieser Kraft besitzen, um die Ausführungen und Einarbeitungen zu Stande zu bringen: so ist auch diese Philosophie in ihrer logischen Entwickelung, und der dieser entsprechenden dialektischen Methode, an einen Andern übergegangen, der nicht so sehr, wie Schelling, das

leichte Hinwerfen des Genies, als vielmehr im höheren Grade die gründliche Ausdauer des Mannesalters und die substantielle Kraft, sich über den ganzen Reichthum der Welt zu verbreiten, besaß. Es ist nun wohl natürlich und auch menschlich zu erklären, daß der seit nunmehr fünf und zwanzig Jahren Zurückgetretene über den Fortschritt, der auch ihn als wesentlich Ueberschrittenen bezeichnet, unmuthig wird, und sich dagegen wie gegen eine logische Fessel, die die Freiheit und das Leben ertödtet, sperrt. Aber weniger zu erklären ist es, wenn es verlautet, daß der große Urheber der Identitätsphilosophie von dem, was ihn auszeichnete, von seinem Principe abgewichen sey, und in dem wissenschaftlich undurchdrungenen Glauben und in der Geschichte ein Asyl gesucht habe, unter dem sich nun seine neue Philosophie, die den Namen der „Geschichtlichen“ neuerdings angenommen, unterzustellen und sich von diesem als abhängig zu erweisen habe. Soll auch, wie es fast scheint, die geschichtliche Juristenschule mit in diesen Kreis hineingezogen werden, so würde ihr freilich die Ehre widerfahren, daß sie, nicht wissend wie, zu einer Philosophie käme; wir aber müßten von denen, die also zu Werke gehen, Folgendes sagen. Sie ärgern sich, sobald sie in das System der logischen Philosophie getreten sind, daß sie nicht auch zu gleicher Zeit draußen seyn können; sie jammern über die Fessel, welche doch nur die Vernunft

der Sache ist oder seyn soll, sie möchten noch nebenbei und drumherum auf ihre willkürliche Weise, wie sie sonst gepflegt, denken, singen und beten können. Sie möchten Gott gern fassen, aber sie fürchten dann ihm selber zu nahe zu kommen, und es ergreift sie inmitten die Angst vor diesem Wagnisse: sie wollen *neben* der Philosophie noch Trost haben *außer* der Philosophie, und bei allem dem mitreden *über* die Philosophie. Aber Systeme können nur durch Systeme widerlegt werden, und so lange ihr uns kein wissenschaftliches zu bereiten gedenkt, müssen wir bei dem bleiben, welches wir haben.

Doch ich komme nunmehr zu der Beantwortung der Hauptfrage, aus welchen Mitteln und Grundsätzen ich die Bearbeitung des vorliegenden Naturrechts übernommen habe. *Hegel* hat über sein Compendium dreimal in den Winter-Semestern $18^{21}/_{22}$, $18^{22}/_{23}$ und $18^{24}/_{25}$ Vorlesungen gehalten. Als er im Winter 1831 wieder einmal zu diesem Kollegium zurückgekehrt war, übereilte ihn, nach einigen Stunden, der Tod. Es versteht sich daher von selbst, daß gerade hier, Theils dadurch, daß die gehaltenen Vorlesungen der Publikation des Buches schnell gefolgt waren, Theils dadurch, daß sie späterhin abgebrochen wurden, nicht in dem Maaße, wie bei anderen Gegenständen, ein wachsender Reichthum des Stoffes, und ein weiteres Sichten und Verändern in den Abtheilungen anzutreffen

ist, wie dies sonst bei Hegel überall einzutreten pflegte. Nur in der leichteren Darstellung, welche Vorlesungen vor einem Buche voraus haben, in der Art und Weise dem gewöhnlichen Sinne näher zu treten, der sich darin findet, liegt der eigentliche Gewinn, welcher dem größeren Publikum daraus erwächst. Nun aber ist eine eigene Schwierigkeit vorhanden, Vorlesungen mit dem buchlichen Charakter eines Werks so in Verbindung zu bringen, daß das Heterogene beider nicht als zu sehr abstechend erscheint. Man kann, namentlich, wenn ein Buch zu Grunde liegt, deswegen nicht Alles mittheilen, was die Vorlesungen enthalten, weil hier das Buch noch einmal, obgleich zerstampft und anders bereitet, vorkommt, und das Wiedergeben des Gesagten öftere Wiederholungen unerläßlich machte. Es muß daher der vorhandene Stoff gesichtet, und ein Kern daraus genommen werden, der wenn auch nicht gerade Neues, doch Erläuterndes und Näherbringendes enthält. Dieß ist hier in Form von Zusätzen geschehen, von denen diese Ausgabe nahe an 200 zählt. Oft erklären diese durch Beispiele das in dem Paragraphen Gegebene, oft sagen sie dasselbe, nur deutlicher und populairer, und öfter noch machen sie einen erleichternden Uebergang in das gemeine Bewußtseyn. Die Derbheit, welche in dem Buche überall zu finden ist, wird dadurch abgestumpfter, und in den schweren und harten Stoff eine

Bresche gemacht, durch die eine große Masse bisher Ausgeschlossener ihren Einzug halten kann. Das in den Zusätzen Enthaltene ist von Hegel gegeben, und ich kann im Nothfall dieß aus meinen Quellen beweisen: es findet sich weder eine Ausführung von mir, noch eine Entstellung des Ausgeführten. Nur die stylistische Anordnung, die Verbindung der Sätze, und bisweilen ebenso die Auswahl der Worte rühren von mir her. Die Quellen, die dieser Bearbeitung zu Grunde lagen, waren zunächst zwei Hefte, das eine aus dem Winter-Semester $18^{22}/_{23}$, das von meinem Freunde Hotho, das andere aus dem Halbenjahre $18^{24}/_{25}$, das von Herrn Hauptmann von Griesheim nachgeschrieben wurde. Weniger ist es leider vergönnt gewesen, auf die eigenen Noten Hegels in dem durchschossenen Exemplar seiner Rechtsphilosophie Rücksicht zu nehmen. Es sind nämlich meist nur einzelne Worte, die, wo der Zusammenhang nicht klar war, willkürlich gedeutet oder falsch bezogen werden konnten. Doch haben sie in den Fällen, wo sie sicher anzuwenden waren, vortreffliche Dienste geleistet.

Indem ich dem Publikum somit dieses Buch, mit der treuen Angabe, wie es entstanden ist, überreiche, bleibt mir nur noch übrig, von seinem künftigen Schicksal zu sprechen. Als Theil des Hegelschen Systems wird es mit diesem zu stehen und zu fallen haben: es wird auch vielleicht noch

innerhalb desselben großer Erläuterungen, nüancirterer Ausarbeitungen und bestimmterer Deutlichkeit fähig seyn. Vielleicht wird es, wie das ganze System, nach vielen Jahren in die Vorstellung und das allgemeinere Bewußtseyn übergehen: seine unterscheidende Kunstsprache wird sich verlieren, und seine Tiefen werden ein Gemeingut werden. Dann ist seine Zeit philosophisch um, und es gehört der Geschichte an. Eine neue aus denselben Grundprincipien hervorgehende fortschreitende Entwickelung der Philosophie thut sich hervor, eine andere Auffassung der auch veränderten Wirklichkeit. Dieses Zukünftige wollen wir mit Ehrfurcht begrüßen, und uns dagegen von den geschiedenen Gespenstern nicht beängstigen lassen, die uns unangenehm berühren, aber nicht hemmen können.

Berlin, den 29sten Mai 1833.

Eduard Gans.

Druckfehler.

Seite	8	Zeile	4 v. o.	statt	* lies * Zusatz.
„	29	„	3 v. u.	„	Rechtsantheil lies Rechtsnachtheil.
„	43	„	15 v. u.	„	§. 363. lies §. 414.
„	45	„	8 v. u.	„	Hinausgehen, aus sich lies Hinausgeben aus sich.
„	62	„	8 v. o.	„	allein weil lies allein, weil.
„	221	„	2 v. o.	„	von Accidenzen lies zu Accidenzen.

Inhalts-Verzeichniß.

Vorrede.

Einleitung. Begriff der Philosophie des Rechts, des Willens, der Freiheit und des Rechts. §. 1 — 32. Eintheilung. §. 33.

Erster Theil.

Das abstrakte Recht.

§. 34 — 104

Erster Abschnitt. Das Eigenthum. §. 41 — 71.

a. Besitznahme. §. 54 — 58.

b. Gebrauch der Sache. §. 59 — 64.

c. Entäußerung des Eigenthums. §. 65 — 70. Uebergang vom Eigenthum zum Vertrag. §. 71.

Zweiter Abschnitt. Der Vertrag. §. 72 — 80.

Dritter Abschnitt. Das Unrecht. §. 82 — 104.

a. Unbefangenes (Civil-) Unrecht. §. 84 — 86.

b. Betrug. §. 87 — 89.

c. Zwang und Verbrechen. §. 90 — 103. Uebergang vom Recht zur Moralität. §. 104.

Zweiter Theil.

Die Moralität.

§. 105 — 141.

Erster Abschnitt. Der Vorsatz und die Schuld. §. 105 — 118.

Zweiter Abschnitt. Die Absicht und das Wohl. §. 119 — 128.

Dritter Abschnitt. Das Gute und das Gewissen. §. 129 — 141.

Moralische Formen des Bösen Heuchelei, Probabilismus, gute Absicht, Ueberzeugung, Ironie, Anm. zu §. 140. Uebergang der Moralität zur Sittlichkeit. §. 141.

Dritter Theil.

Die Sittlichkeit.

§. 142 — 360.

Erster Abschnitt. Die Familie. §. 158 — 181.
A. Die Ehe. §. 161 — 169.
B. Das Vermögen der Familie. §. 170 — 172.
C. Die Erziehung der Kinder und die Auflösung der Familie. §. 173 bis 181.
Zweiter Abschnitt. Die bürgerliche Gesellschaft. §. 182 — 256.
A. Das System der Bedürfnisse. §. 189 — 208.
a. Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung. §. 190 — 195.
b. Die Art der Arbeit. §. 196 — 198.
c. Das Vermögen und die Stände. §. 199 — 208.
B. Die Rechtspflege. §. 209 — 229.
a. Das Recht als Gesetz. §. 211 — 214.
b. Das Daseyn des Gesetzes. §. 215 — 218.
c. Das Gericht. §. 219 — 229.
C. Die Polizei und Korporation. §. 230 — 256.
a. Die Polizei. §. 231 — 249.
b. Die Korporation. §. 250 — 256.
Dritter Abschnitt. Der Staat. §. 257 — 360.
A. Das innere Staatsrecht. §. 260 — 329.
I. Innere Verfassung für sich. §. 272 — 320.
a. Die fürstliche Gewalt. §. 275 — 286.
b. Die Regierungs-Gewalt. §. 287 — 297.
c. Die gesetzgebende Gewalt. §. 298 — 320.
II. Die Souverainetät gegen Außen. §. 321 — 329.
B. Das äußere Staatsrecht. §. 330 — 340.
C. Die Weltgeschichte. §. 341 — 360.

Naturrecht und Staatswissenschaft.

Vorrede.

Die unmittelbare Veranlassung zur Herausgabe dieses Grundrisses ist das Bedürfniß, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu den Vorlesungen in die Hände zu geben, welche ich meinem Amte gemäß über die Philosophie des Rechts halte. Dieses Lehrbuch ist eine weitere, insbesondere mehr systematische Ausführung derselben Grundbegriffe, welche über diesen Theil der Philosophie in der von mir sonst für meine Vorlesungen bestimmten Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg 1817) bereits enthalten sind.

Daß dieser Grundriß aber im Druck erscheinen sollte, hiemit auch vor das größere Publikum kommt, wurde die Veranlassung, die Anmerkungen, die zunächst in kurzer Erwähnung die verwandten oder abweichenden Vorstellungen, weitern Folgen und dergleichen andeuten sollten, was in den Vorlesungen seine gehörige Erläuterung erhalten würde, manchmal schon hier weiter auszuführen, um den abstraktern Inhalt des Textes zuweilen zu verdeutlichen, und auf nahe liegende in dermaliger Zeit gäng und gäbe Vorstellungen eine ausgedehntere Rücksicht zu nehmen. So ist eine Anzahl weitläuftigerer Anmerkungen entstanden, als der Zweck und Styl eines Kompendiums sonst mit sich bringt. Ein eigentliches Kompendium jedoch hat den für fertig angesehenen Umkreis einer Wissenschaft zum Gegenstande, und das ihm Eigenthümliche ist, vielleicht einen kleinen Zusatz hie und da ausge-

nommen, vornehmlich die Zusammenstellung und Ordnung der wesentlichen Momente eines Inhalts, der längst ebenso zugegeben und bekannt ist, als jene Form ihre längst ausgemachten Regeln und Manieren hat. Von einem philosophischen Grundriß erwartet man diesen Zuschnitt schon etwa darum nicht, weil man sich vorstellt, das, was die Philosophie vor sich bringe, sey ein so übernächtiges Werk, als das Gewebe der Penelope, das jeden Tag von Vorne angefangen werde.

Allerdings weicht dieser Grundriß zunächst von einem gewöhnlichen Kompendium durch die Methode ab, die darin das Leitende ausmacht. Daß aber die philosophische Art des Fortschreitens von einer Materie zu einer andern und des wissenschaftlichen Beweisens, diese spekulative Erkenntnißweise überhaupt, wesentlich sich von anderer Erkenntnißweise unterscheidet, wird hier vorausgesetzt. Die Einsicht in die Nothwendigkeit einer solchen Verschiedenheit kann es allein seyn, was die Philosophie aus dem schmählichen Verfall, in welchen sie in unsern Zeiten versunken ist, herauszureißen vermögen wird. Man hat wohl die Unzulänglichkeit der Formen und Regeln der vormaligen Logik, des Definirens, Eintheilens und Schließens, welche die Regeln der Verstandeserkenntniß enthalten, für die spekulative Wissenschaft erkannt, oder mehr nur gefühlt als erkannt, und dann diese Regeln nur als Fesseln weggeworfen, um aus dem Herzen, der Phantasie, der zufälligen Anschauung willkürlich zu sprechen; und da denn doch auch Reflexion und Gedanken-Verhältnisse eintreten müssen, verfährt man bewußtlos in der verachteten Methode des ganz gewöhnlichen Folgerns und Raisonnements. — Die Natur des spekulativen Wissens habe ich in meiner *Wissenschaft der Logik* ausführlich entwickelt; in diesem Grundriß ist darum nur hier und da eine Erläuterung über Fortgang und Methode hinzugefügt worden. Bei der konkreten und in sich so mannigfaltigen Beschaffenheit des Gegenstandes ist es zwar vernachlässigt worden, in allen und jeden Einzelnheiten die logische Fortleitung

nachzuweisen und herauszuheben. Theils konnte dieß bei vorausgesetzter Bekanntschaft mit der wissenschaftlichen Methode für überflüssig gehalten werden, Theils wird aber es von selbst auffallen, daß das Ganze wie die Ausbildung seiner Glieder auf dem logischen Geiste beruht. Von dieser Seite möchte ich auch vornehmlich, daß diese Abhandlung gefaßt und beurtheilt würde. Denn das, um was es in derselben zu thun ist, ist die *Wissenschaft*, und in der Wissenschaft ist der Inhalt wesentlich an die *Form* gebunden.

Man kann zwar von denen, die es am gründlichsten zu nehmen scheinen, hören, die Form sey etwas Aeußeres und für die Sache Gleichgültiges, es komme nur auf diese an; man kann weiter das Geschäft des Schriftstellers, insbesondere des philosophischen darein setzen, *Wahrheiten* zu entdecken, *Wahrheiten* zu sagen, *Wahrheiten* und richtige Begriffe zu verbreiten. Wenn man nun betrachtet, wie solches Geschäft wirklich betrieben zu werden pflegt, so sieht man eines Theils denselben alten Kohl immer wieder aufkochen und nach allen Seiten hin ausgeben — ein Geschäft, das wohl auch sein Verdienst um die Bildung und Erweckung der Gemüther haben wird, wenn es gleich mehr als ein vielgeschäftiger Ueberfluß angesehen werden könnte — „denn sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören.“ Vornehmlich hat man vielfältige Gelegenheit, sich über den Ton und die Prätension, die sich dabei zu erkennen giebt, zu verwundern, nämlich als ob es der Welt nur noch an diesen eifrigen Verbreitern von Wahrheiten gefehlt hätte, und als ob der aufgewärmte Kohl neue und unerhörte Wahrheiten brächte, und vornehmlich immer „in jetziger Zeit“ hauptsächlich zu beherzigen wäre. Andern Theils aber sieht man, was von solchen Wahrheiten von der einen Seite her ausgegeben wird, durch eben dergleichen von andern Seiten her ausgespendete Wahrheiten verdrängt und weggeschwemmt werden. Was nun in diesem Gedränge von Wahrheiten weder Altes noch Neues, sondern Blei-

bendes sey, wie soll dieses aus diesen formlos hin- und hergehenden Betrachtungen sich herausheben — wie anders sich unterscheiden und bewähren, als durch die Wissenschaft?

Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit eben so sehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt. Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu begreifen, und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freie Denken gerechtfertigt erscheine, welches nicht bei dem Gegebenen, es sey durch die äußere positive Autorität des Staats oder der Uebereinstimmung der Menschen, oder durch die Autorität des innern Gefühls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugniß des Geistes unterstützt, stehen bleibt, sondern von sich ausgeht und eben damit fordert, sich im Innersten mit der Wahrheit geeint zu wissen?

Das einfache Verhalten des unbefangenen Gemüthes ist, sich mit zutrauensvoller Ueberzeugung an die öffentlich bekannte Wahrheit zu halten, und auf diese feste Grundlage seine Handlungsweise und feste Stellung im Leben zu bauen. Gegen dieses einfache Verhalten thut sich etwa schon die vermeinte Schwierigkeit auf, wie aus den unendlich verschiedenen Meinungen sich das, was darin das allgemein Anerkannte und Gültige sey, unterscheiden und herausfinden lasse; und man kann diese Verlegenheit leicht für einen rechten und wahrhaften Ernst um die Sache nehmen. In der That sind aber die, welche sich auf diese Verlegenheit etwas zu Gute thun, in dem Falle, den Wald vor den Bäumen nicht zu sehen, und es ist nur die Verlegenheit und Schwierigkeit vorhanden, welche sie selbst veranstalten; ja diese ihre Verlegenheit und Schwierigkeit ist vielmehr der Beweis, daß sie etwas anderes als das allgemein Anerkannte und Geltende, als die Substanz des Rechten und Sittlichen wollen. Denn

ist es darum wahrhaft, und nicht um die Eitelkeit und Besonderheit des Meinens und Seyns zu thun, so hielten sie sich an das substantielle Rechte, nämlich an die Gebote der Sittlichkeit und des Staats, und richteten ihr Leben darnach ein. — Die weitere Schwierigkeit aber kommt von der Seite, daß der Mensch denkt und im Denken seine Freiheit und den Grund der Sittlichkeit sucht. Dieses Recht, so hoch, so göttlich es ist, wird aber in Unrecht verkehrt, wenn nur dieß für Denken gilt und das Denken nur dann sich frei weiß, insofern es vom Allgemein-Anerkannten und Gültigen abweiche und sich etwas Besonderes zu erfinden gewußt habe.

Am festesten konnte in unserer Zeit die Vorstellung, als ob die Freiheit des Denkens und des Geistes überhaupt sich nur durch die Abweichung, ja Feindschaft gegen das öffentlich Anerkannte beweise, in Beziehung auf den Staat eingewurzelt, und hiernach absonderlich eine Philosophie über den Staat wesentlich die Aufgabe zu haben scheinen, auch eine Theorie und eben eine neue und besondere zu erfinden und zu geben. Wenn man diese Vorstellung und das ihr gemäße Treiben sieht, so sollte man meinen, als ob noch kein Staat und Staatsverfassung in der Welt gewesen, noch gegenwärtig vorhanden sey, sondern als ob man jetzt — und dieß Jetzt dauert immer fort — ganz von Vorne anzufangen, und die sittliche Welt nur auf ein solches jetziges Ausdenken und Ergründen und Begründen gewartet habe. Von der Natur giebt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo, aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sey und das Wissen diese in ihr gegenwärtige, wirkliche Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Gestaltungen und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die sittliche Welt dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseyns

verwirklicht, soll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der That in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne*). Das

*) Es giebt zweierlei Arten von Gesetzen, Gesetze der Natur und des Rechts: die Gesetze der Natur sind schlechthin, und gelten so, wie sie sind: sie leiden an keiner Verkümmerung, obgleich man sich in einzelnen Fällen dagegen vergehen kann. Um zu wissen, was das Gesetz der Natur ist, müssen wir dieselbe kennen lernen, denn diese Gesetze sind richtig: nur unsere Vorstellungen davon können falsch seyn. Der Maaßstab dieser Gesetze ist außer uns, und unser Erkennen thut nichts zu ihnen hinzu, befördert sie nicht: nur unsere Erkenntniß über sie kann sich erweitern. Die Kenntniß des Rechts ist einer Seits eben so, anderer Seits nicht. Wir lernen die Gesetze ebenso kennen wie sie schlechthin da sind: so hat sie mehr oder weniger der Bürger, und der positive Jurist bleibt nicht minder bei dem, was gegeben ist, stehen. Aber der Unterschied ist, daß bei den Rechtsgesetzen sich der Geist der Betrachtung erhebt, und schon die Verschiedenheit der Gesetze darauf aufmerksam macht, daß sie nicht absolut sind. Die Rechtsgesetze sind Gesetztes von Menschen Herkommendes. Mit diesem kann nothwendig die innere Stimme in Kollision treten, oder sich ihm anschließen. Der Mensch bleibt bei dem Daseyenden nicht stehen, sondern behauptet in sich den Maaßstab zu haben von dem, was recht ist: er kann der Nothwendigkeit und der Gewalt äußerer Autorität unterworfen seyn, aber niemals wie der Nothwendigkeit der Natur, denn ihm sagt immer sein Inneres, wie es seyn solle, und in sich selbst findet er die Bewährung oder Nichtbewährung dessen, was gilt. In der Natur ist die höchste Wahrheit, daß ein Gesetz überhaupt ist: in den Gesetzen des Rechts gilt die Sache nicht, weil sie ist, sondern jeder fordert, sie solle seinem eigenen Kriterium entsprechen. Hier also ist ein Widerstreit möglich dessen, was ist, und dessen, was seyn soll, des an und für sich seyenden Rechts, welches unverändert bleibt, und der Willkürlichkeit der Bestimmung dessen, was als Recht gelten solle. Solche Trennung und solcher Kampf findet sich nur auf dem Boden des Geistes, und weil der Vorzug des Geistes somit zum Unfrieden und zur Unseligkeit zu führen scheint, so wird man häufig zur Betrachtung der Natur aus der Willkür des Lebens zurückverwiesen, und soll sich an derselben ein Muster nehmen. Gerade in diesen Gegensätzen aber des an und für sich seyenden Rechts, und dessen, was die Willkür als Recht geltend macht, liegt das Bedürfniß, gründlich das Rechte erkennen zu lernen. Seine Vernunft muß dem Menschen im Rechte entgegenkommen; er muß also die Vernünftigkeit des Rechts betrachten und dieß ist die Sache unserer Wissenschaft, im Gegensatz der positiven Jurisprudenz, die es oft nur mit Widersprüchen zu thun hat. Die gegenwärtige Welt hat dazu noch ein dringenderes Bedürfniß, denn vor alten Zeiten war noch Achtung und Ehrfurcht vor dem bestehenden Gesetz da: jetzt aber hat die Bildung der Zeit eine andere Wen-

geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkür preisgegeben, es soll Gottverlassen seyn, so daß nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das Wahre sich außer ihr befinde, und zugleich, weil doch auch Vernunft darin seyn soll, das Wahre nur ein Problema sey. Hierin aber liege die Berechtigung, ja die Verpflichtung für jedes Denken, auch seinen Anlauf zu nehmen, doch nicht um den Stein der Weisen zu suchen, denn durch das Philosophiren unserer Zeit ist das Suchen erspart und Jeder gewiß, so wie er steht und geht, diesen Stein in seiner Gewalt zu haben. Nun geschieht es freilich, daß diejenigen, welche in dieser Wirklichkeit des Staats leben und ihr Wissen und Wollen darin befriedigt finden, — und deren sind Viele, ja mehr als es meinen und wissen, denn im Grunde sind es Alle, — daß also wenigstens diejenigen, welche mit Bewußtseyn ihre Befriedigung im Staate haben, jener Anläufe und Versicherungen lachen und sie für ein bald lustigeres oder ernsteres, ergötzliches oder gefährliches, leeres Spiel nehmen. Jenes unruhige Treiben der Reflexion und Eitelkeit, so wie die Aufnahme und Begegnung, welche sie erfährt, wäre nun eine Sache für sich, die sich auf ihre Weise in sich entwickelt; aber es ist die Philosophie überhaupt, welche sich durch jenes Getreibe in mannigfaltige Verachtung und Mißkredit gesetzt hat. Die schlimmste der Verachtungen

dung genommen, und der Gedanke hat sich an die Spitze alles dessen gestellt, was gelten soll. Theorien stellen sich dem Daseyenden gegenüber, und wollen als an und für sich richtig und nothwendig erscheinen. Nunmehr wird es specielleres Bedürfniß, die Gedanken des Rechts zu erkennen und zu begreifen. Da sich der Gedanke zur wesentlichen Form erhoben hat, so muß man auch das Recht als Gedanken zu fassen suchen. Dieß scheint zu fälligen Meinungen Thür und Thor zu öffnen, wenn der Gedanke über de Recht kommen soll; aber der wahrhafte Gedanke ist keine Meinung über Sache, sondern der Begriff der Sache selbst. Der Begriff der Sache kon uns nicht von Natur. Jeder Mensch hat Finger, kann Pinsel und Fa haben, darum aber ist er noch kein Maler. Ebenso ist es mit dem De Der Gedanke des Rechts ist nicht etwa, was jedermann aus erster hat, sondern das richtige Denken ist das Kennen und Erkennen der und unsere Erkenntniß soll daher wissenschaftlich seyn.

ist diese, daß wie gesagt jeder, wie er so steht und geht, über die Philosophie überhaupt Bescheid zu wissen und abzusprechen im Stande zu seyn überzeugt ist. Keiner andern Kunst und Wissenschaft wird diese letzte Verachtung bezeigt, zu meinen, daß man sie geradezu inne habe.

In der That, was wir von der Philosophie der neuern Zeit mit der größten Prätension über den Staat haben ausgehen sehen, berechtigte wohl jeden, der Lust hatte mitzusprechen, zu dieser Ueberzeugung, eben solches von sich aus geradezu machen zu können und damit sich den Beweis, im Besitz der Philosophie zu seyn, zu geben. Ohnehin hat die sich so nennende Philosophie es ausdrücklich ausgesprochen, daß das Wahre selbst nicht erkannt werden könne, sondern daß dieß das Wahre sey, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornehmlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich aus seinem Herzen, Gemüth und Begeisterung aufsteigen lasse. Was ist darüber nicht alles der Jugend insbesondere zum Munde geredet worden? Die Jugend hat es sich denn auch wohl gesagt seyn lassen. Den Seinen giebt Er's schlafend, — ist auf die Wissenschaft angewendet worden, und damit hat jeder Schlafende sich zu den Seinen gezählt; was er so im Schlafe der Begriffe bekommen, war denn freilich auch Waare darnach. — Ein Heerführer dieser Seichtigkeit, die sich Philosophiren nennt, Herr Fries *), hat sich nicht entblödet, bei einer feierlichen, berüchtigt gewordenen öffentlichen Gelegenheit in einer Rede über den Gegenstand von Staat und Staatsverfassung die Vorstellung zu geben: „in dem Volke, in welchem ächter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten das Leben von unten aus dem Volke kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des volksthümlichen Dienstes, sich lebendige

*) Von der Seichtigkeit seiner Wissenschaft habe ich sonst Zeugniß gef. Wissenschaft der Logik (Nürnberg 1812), Einl. S. XVII.

Gesellschaften weihen, durch die heilige Kette der Freundschaft unverbrüchlich vereinigt," und dergleichen. — Dieß ist der Hauptsinn der Seichtigkeit, die Wissenschaft statt auf die Entwickelung des Gedankens und Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen, ebenso die reiche Gliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, die Architektonik seiner Vernünftigkeit, die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens und ihrer Berechtigungen und durch die Strenge des Maaßes, in dem sich jeder Pfeiler, Bogen und Strebung hält, die Stärke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder hervorgehen macht, — diesen gebildeten Bau in den Brei des „Herzens, der Freundschaft und Begeisterung" zusammenfließen zu lassen. Wie nach Epikur die Welt überhaupt, so ist freilich nicht, aber so sollte, die sittliche Welt nach solcher Vorstellung, der subjektiven Zufälligkeit des Meinens und der Willkür übergeben werden. Mit dem einfachen Hausmittel, auf das Gefühl das zu stellen, was die und zwar mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verstandes ist, ist freilich alle die Mühe der von dem denkenden Begriffe geleiteten Vernunfteinsicht und Erkenntniß erspart. Mephistopheles bei Göthe, — eine gute Autorität, — sagt darüber ungefähr, was ich auch sonst angeführt:

„Verachte nur Verstand und Wissenschaft,
des Menschen allerhöchste Gaben —
so hast dem Teufel dich ergeben
und mußt zu Grunde gehn."

Unmittelbar nahe liegt es, daß solche Ansicht sich auch die Gestalt der Frömmigkeit annimmt; denn mit was Allem hat dieses Getreibe sich nicht zu autorisiren versucht! Mit der Gottseligkeit und der Bibel aber hat es sich die höchste Berechtigung, die sittliche Ordnung und die Objektivität der Gesetze zu verachten, zu geben vermeint. Denn wohl ist es auch die Frömmigkeit, welche die in der Welt zu einem organischen Reiche auseinander

geschlagene Wahrheit zur einfachern Anschauung des Gefühls einwickelt. Aber sofern sie rechter Art ist, giebt sie die Form dieser Region auf, sobald sie aus dem Innern heraus in den Tag der Entfaltung und des geoffenbarten Reichthums der Idee eintritt, und bringt aus ihrem innern Gottesdienst die Verehrung gegen eine an und für sich seyende, über die subjektive Form des Gefühls erhabene, Wahrheit und Gesetze mit.

Die besondere Form des übeln Gewissens, welche sich in der Art der Beredsamkeit, zu der sich jene Seichtigkeit ausspreitzt, kund thut, kann hierbei bemerklich gemacht werden, und zwar zunächst, daß sie da, wo sie am geistlosesten ist, am meisten vom Geiste spricht, wo sie am todtesten und ledernsten redet, das Wort Leben und in's Leben einführen, wo sie die größte Selbstsucht des leeren Hochmuths kund thut, am meisten das Wort Volk im Munde führt. Das eigenthümliche Wahrzeichen aber, das sie an der Stirne trägt, ist der Haß gegen das Gesetz. Daß Recht und Sittlichkeit, und die wirkliche Welt des Rechts und des Sittlichen sich durch den Gedanken erfaßt, durch den Gedanken sich die Form der Vernünftigkeit, nämlich Allgemeinheit und Bestimmtheit giebt, dieß, das Gesetz, ist es, was jenes sich das Belieben vorbehaltende Gefühl, jenes das Rechte in die subjektive Ueberzeugung stellende Gewissen, mit Grund als das sich feindseligste ansieht. Die Form des Rechten als einer Pflicht und als eines Gesetzes wird von ihm als ein todter, kalter Buchstabe und als eine Fessel empfunden; denn es erkennt in ihm nicht sich selbst, sich in ihm somit nicht frei, weil das Gesetz die Vernunft der Sache ist, und diese dem Gefühle nicht verstattet, sich an der eigenen Partikularität zu wärmen. Das Gesetz ist darum, wie im Laufe dieses Lehrbuchs irgendwo angemerkt worden, vornehmlich das Schiboleth, an dem die falschen Brüder und Freunde des sogenannten Volkes sich abscheiden.

Indem nun die Rabulisterei der Willkür sich des Namens der Philosophie bemächtigt und ein großes Publikum in die

Meinung zu versetzen vermocht hat, als ob dergleichen Treiben Philosophie sey, so ist es fast gar zur Unehre geworden, über die Natur des Staats noch philosophisch zu sprechen, und es ist rechtlichen Männern nicht zu verargen, wenn sie in Ungeduld gerathen, sobald sie von philosophischer Wissenschaft des Staats reden hören. Noch weniger ist sich zu verwundern, wenn die Regierungen auf solches Philosophiren endlich die Aufmerksamkeit gerichtet haben, da ohnehin bei uns die Philosophie nicht wie etwa bei den Griechen, als eine private Kunst exercirt wird, sondern sie eine öffentliche, das Publikum berührende Existenz, vornehmlich oder allein im Staatsdienste, hat. Wenn die Regierungen ihren diesem Fache gewidmeten Gelehrten das Zutrauen bewiesen haben, sich für die Ausbildung und den Gehalt der Philosophie auf sie gänzlich zu verlassen, — wäre es hier und da, wenn man will, nicht so sehr Zutrauen, als Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaft selbst gewesen, und das Lehramt derselben nur traditionell beibehalten worden (wie man denn, so viel mir bekannt ist, in Frankreich die Lehrstühle der Metaphysik wenigstens, hat eingehen lassen) — so ist ihnen vielfältig jenes Zutrauen schlecht vergolten worden, oder wo man, im andern Fall, Gleichgültigkeit sehen wollte, so wäre der Erfolg, das Verkommen gründlicher Erkenntniß, als ein Büßen dieser Gleichgültigkeit anzusehen. Zunächst scheint wohl die Seichtigkeit etwa am allerverträglichsten, wenigstens mit äußerer Ordnung und Ruhe zu seyn, weil sie nicht dazu kommt, die Substanz der Sachen zu berühren, ja nur zu ahnden, sie würde somit zunächst wenigstens polizeilich nichts gegen sich haben, wenn nicht der Staat noch das Bedürfniß tieferer Bildung und Einsicht in sich schlösse und die Befriedigung desselben von der Wissenschaft forderte. Aber die Seichtigkeit führt von selbst in Rücksicht des Sittlichen, des Rechts und der Pflicht überhaupt, auf diejenigen Grundsätze, welche in dieser Sphäre das Seichte ausmachen, auf die Principien der Sophisten, die wir aus Plato so entschieden kennen lernen, — die Principien, welche

das, was Recht ist, auf die subjektiven Zwecke und Meinungen, auf das subjektive Gefühl und die partikuläre Ueberzeugung stellen, — Principien, aus welchen die Zerstörung ebenso der innern Sittlichkeit und des rechtschaffenen Gewissens, der Liebe und des Rechts unter den Privatpersonen, als die Zerstörung der öffentlichen Ordnung und der Staatsgesetze folgt. Die Bedeutung, welche dergleichen Erscheinungen für die Regierungen gewinnen müssen, wird sich nicht etwa durch den Titel abweisen lassen, der sich auf das geschenkte Zutrauen selbst und auf die Autorität eines Amtes stützte, um an den Staat zu fordern, daß er das, was die substantielle Quelle von den Thaten, die allgemeinen Grundsätze, verdirbt, und sogar dessen Trotz, als ob es sich so gehörte, gewähren und walten lassen solle. Wem Gott ein Amt giebt, dem giebt er auch Verstand, — ist ein alter Scherz, den man wohl in unsern Zeiten nicht gar für Ernst wird behaupten wollen.

In der Wichtigkeit der Art und Weise des Philosophirens, welche durch die Umstände bei den Regierungen aufgefrischt worden ist, läßt sich das Moment des Schutzes und Vorschubs nicht verkennen, dessen das Studium der Philosophie nach vielen andern Seiten hin bedürftig geworden zu seyn scheint. Denn liest man in so vielen Produktionen aus dem Fache der positiven Wissenschaften, ingleichen der religiösen Erbaulichkeit und anderer unbestimmter Literatur, wie darin nicht nur die vorhin erwähnte Verachtung gegen die Philosophie bezeigt ist, daß solche, die zugleich beweisen, daß sie in der Gedankenbildung völlig zurück sind und Philosophie ihnen etwas ganz fremdes ist, doch sie als etwas bei sich Abgethanes behandeln, — sondern wie daselbst ausdrücklich gegen die Philosophie losgezogen und ihr Inhalt, die begreifende Erkenntniß Gottes und der physischen und geistigen Natur, die Erkenntniß der Wahrheit als für eine thörichte, ja sündhafte Anmaßung erklärt, wie die Vernunft, und wieder die Vernunft, und in unendlicher Wiederholung die Vernunft

angeklagt, herabgesetzt und verdammt, — oder wie wenigstens zu erkennen gegeben wird, wie unbequem bei einem großen Theile des wissenschaftlich seyn sollenden Treibens die doch unabwendbaren Ansprüche des Begriffes fallen, — wenn man, sage ich, dergleichen Erscheinungen vor sich hat, so möchte man beinahe dem Gedanken Raum geben, daß von dieser Seite die Tradition nicht mehr ehrwürdig, noch hinreichend wäre, dem philosophischen Studium die Toleranz und die öffentliche Existenz zu sichern *). — Die zu unserer Zeit gäng und gäben Deklamationen und Anmaßungen gegen die Philosophie bieten das sonderbare Schauspiel dar, daß sie durch jene Seichtigkeit, zu der diese Wissenschaft degradirt worden ist, einer Seits ihr Recht haben, und anderer Seits selbst in diesem Elemente wurzeln, gegen das sie undankbar gerichtet sind. Denn indem jenes sich so nennende Philosophiren die Erkenntniß der Wahrheit für einen thörichten Versuch erklärt hat, hat es, wie der Despotismus der Kaiser Roms Adel und Sklaven, Tugend und Laster, Ehre und Unehre, Kenntniß und Unwissenheit gleichgemacht hat, alle Gedanken und alle Stoffe nivellirt, — so daß die Begriffe des Wahren, die Gesetze des Sittlichen auch weiter nichts sind als Meinungen und subjektive Ueberzeugungen, und die verbrecherischsten Grundsätze als Ueberzeugungen mit jenen Gesetzen in gleiche Würde gestellt sind, und daß ebenso jede noch so kahle und partikulare Objekte und noch so stroherne Materien in gleiche Würde gestellt

*) Dergleichen Ansichten fielen mir bei einem Briefe Joh. v. Müllers (Werke, Theil VIII., S. 56.) ein, wo es vom Zustande Roms im Jahre 1803, als diese Stadt unter französischer Herrschaft stand, unter anderem heißt: „Befragt, wie es um die öffentlichen Lehranstalten stehe, antwortete ein Professor: **On les tolère comme les bordels.**“ — Die sogenannte Vernunftlehre, nämlich die Logik, kann man wohl sogar noch empfehlen hören, etwa mit der Ueberzeugung, daß man sich mit ihr als trockener und unfruchtbarer Wissenschaft entweder ohnehin nicht mehr beschäftige, oder wenn dies hin und wieder geschehe, man in ihr nur inhaltslose, also nichtsgebende und nichtsverderbende Formeln erhalte, daß somit die Empfehlung auf keinen Fall schaden, so wie nichts nützen werde.

sind mit dem, was das Interesse aller denkenden Menschen und die Bänder der sittlichen Welt ausmacht.

Es ist darum als ein Glück für die Wissenschaft zu achten, — in der That ist es, wie bemerkt, die Nothwendigkeit der Sache, — daß jenes Philosophiren, das sich als eine Schulweisheit in sich fortspinnen mochte, sich in näheres Verhältniß mit der Wirklichkeit gesetzt hat, in welcher es mit den Grundsätzen der Rechte und der Pflichten Ernst ist, und welche im Tage des Bewußtseyns derselben lebt, und daß es somit zum öffentlichen Bruche gekommen ist. Es ist eben diese Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit, welche die Mißverständnisse betreffen, und ich kehre hiermit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkt habe, daß die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiß wo seyn sollte, — oder von dem man in der That wohl zu sagen weiß, wo es ist, nämlich in dem Irrthum eines einseitigen, leeren Raisonnirens. Im Verlaufe der folgenden Abhandlung habe ich bemerkt, daß selbst die platonische Republik, welche als das Sprichwort eines leeren Ideals gilt, wesentlich nichts aufgefaßt hat, als die Natur der griechischen Sittlichkeit, und daß dann im Bewußtseyn des in sie einbrechenden tiefern Princips, das an ihr unmittelbar nur als eine noch unbefriedigte Sehnsucht und damit nur als Verderben erscheinen konnte, Plato aus eben der Sehnsucht die Hülfe dagegen hat suchen müssen, aber sie, die aus der Höhe kommen mußte, zunächst nur in einer äußern besondern Form jener Sittlichkeit suchen konnte, durch welche er jenes Verderben zu gewältigen sich ausdachte, und wodurch er ihren tiefern Trieb, die freie unendliche Persönlichkeit, gerade am tiefsten verletzte. Dadurch aber hat er sich als der große Geist bewiesen, daß eben das Princip, um welches sich das Unterscheidende seiner Idee dreht, die Angel ist, um welche die damals bevorstehende Umwälzung der Welt sich gedreht hat.

Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

In dieser Ueberzeugung steht jedes unbefangene Bewußtseyn, wie die Philosophie, und hiervon geht diese ebenso in Betrachtung des geistigen Universums aus, als des natürlichen. Wenn die Reflexion, das Gefühl oder welche Gestalt das subjektive Bewußtseyn habe, die Gegenwart für ein Eitles ansieht, über sie hinaus ist und es besser weiß, so befindet es sich im Eiteln, und weil es Wirklichkeit nur in der Gegenwart hat, ist es so selbst nur Eitelkeit. Wenn umgekehrt die Idee für das gilt, was nur so eine Idee, eine Vorstellung in einem Meinen ist, so gewährt hingegen die Philosophie die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee. Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichthum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtseyn zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den innern Puls zu finden und ihn ebenso in den äußern Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlich mannigfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Aeußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulirung, ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischte sich damit in Dinge, die sie nicht angehen; guten Rath darüber zu ertheilen, kann sie sich ersparen; Plato konnte es unterlassen, den Ammen anzuempfehlen, mit den Kindern nie stillezustehen, sie immer auf den Armen zu schaukeln, ebenso Fichte die Vervollkommnung der Paßpolizei bis dahin, wie man es nannte, zu konstruiren, daß von den Verdächtigen nicht nur das Signalement in den Paß gesetzt, sondern das Portrait darin gemalt werden solle. In dergleichen Ausführungen

ist von Philosophie keine Spur mehr zu sehen, und sie kann dergleichen Ultraweisheit um so mehr lassen, als sie über diese unendliche Menge von Gegenständen gerade am liberalsten sich zeigen soll. Damit wird die Wissenschaft auch von dem Hasse, den die Eitelkeit des Besserwissens auf eine Menge von Umständen und Institutionen wirft, — ein Haß, in welchem sich die Kleinlichkeit am meisten gefällt, weil sie nur dadurch zu einem Selbstgefühl kommt, — sich am entferntesten zeigen.

So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anders seyn, als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon seyn, einen Staat, wie er seyn soll, konstruiren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er sein soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.

Ιδοὺ Ῥόδος, ἰδοὶ καὶ τὸ πήδημα.

***Hic* Rhodus, *hic* saltus.**

Das, was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das, was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist eben so thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der That darüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie seyn soll, so existirt sie wohl, aber nur in seinem Meinen, — einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.

Mit weniger Veränderung würde jene Redensart lauten:

Hier ist die Rose, hier tanze.

Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden

läßt, ist die Fessel irgend eines Abstraktums, das nicht zum Begriffe befreit ist. Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anforderung ergangen ist, zu begreifen, und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjektive Freiheit zu erhalten, so wie mit der subjektiven Freiheit nicht in einem Besondern und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.

Dieß ist es auch, was den konkretern Sinn dessen ausmacht, was oben abstrakter als Einheit der Form und des Inhalts bezeichnet worden ist, denn die Form in ihrer konkretesten Bedeutung ist die Vernunft als begreifendes Erkennen, und der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen, wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität von beidem ist die philosophische Idee. — Es ist ein großer Eigensinn, der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, — und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neuern Zeit, ohnehin das eigenthümliche Princip des Protestantismus. Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugniß des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreien, und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist. Wie es ein berühmtes Wort geworden ist, daß eine halbe Philosophie von Gott abführe, — und es ist dieselbe Halbheit, die das Erkennen in eine Annäherung zur Wahrheit setzt, — die wahre Philosophie aber zu Gott führe, so ist es dasselbe mit dem Staate. So wie die Vernunft sich nicht mit der Annäherung, als welche weder kalt noch warm ist und darum ausgespien wird, begnügt, ebenso wenig begnügt sie sich mit der kalten Verzweiflung, die zugiebt, daß es in dieser Zeitlichkeit wohl schlecht oder höchstens mittelmäßig zugehe, aber eben in ihr nichts besseres zu haben und nur

darum Frieden mit der Wirklichkeit zu halten sey; es ist ein wärmerer Friede mit ihr, den die Erkenntniß verschafft.

Um noch über das Belehren, wie die Welt seyn soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dieß, was der Begriff lehrt, zeigt nothwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.

Doch es ist Zeit, dieses Vorwort zu schließen; als Vorwort kam ihm ohnehin nur zu, äußerlich und subjektiv von dem Standpunkt der Schrift, der es vorangeschickt ist, zu sprechen. Soll philosophisch von einem Inhalte gesprochen werden, so verträgt er nur eine wissenschaftliche, objektive Behandlung, wie denn auch dem Verfasser Widerrede anderer Art als eine wissenschaftliche Abhandlung der Sache selbst, nur für ein subjektives Nachwort und beliebige Versicherung gelten und ihm gleichgültig seyn muß.

Berlin, den 25. Juni 1820.

Einleitung.

§. 1.

Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.

Die Philosophie hat es mit Ideen, und darum nicht mit dem, was man bloße Begriffe zu heißen pflegt, zu thun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, so wie, daß der Begriff (nicht das, was man oft so nennen hört, aber nur eine abstrakte Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, daß er sich diese selbst giebt. Alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Daseyn, äußerliche Zufälligkeit, Meinung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung u. s. f. Die Gestaltung, welche sich der Begriff in seiner Verwirklichung giebt, ist zur Erkenntniß des Begriffes selbst, das andere von der Form, nur als Begriff zu seyn, unterschiedene wesentliche Moment der Idee.

Zusatz. Der Begriff und seine Existenz sind zwei Seiten, geschieden und einig, wie Seele und Leib. Der Körper ist dasselbe Leben, als die Seele, und dennoch können beide als auseinanderliegende genannt werden. Eine Seele ohne Leib wäre nichts Lebendiges, und ebenso umgekehrt. So ist das Daseyn des Begriffs sein Körper, so wie dieser der

Seele, die ihn hervorbrachte, gehorcht. Die Keime haben den Baum in sich und enthalten seine ganze Kraft, obgleich sie noch nicht er selbst sind. Der Baum entspricht ganz dem einfachen Bilde des Keimes. Entspricht der Körper nicht der Seele, so ist es eben etwas Elendes. Die Einheit des Daseyns und des Begriffs, des Körpers und der Seele ist die Idee. Sie ist nicht nur Harmonie, sondern vollkommene Durchdringung. Nichts lebt, was nicht auf irgend eine Weise Idee ist. Die Idee des Rechts ist die Freiheit, und um wahrhaft aufgefaßt zu werden, muß sie in ihrem Begriff, und in dessen Daseyn zu erkennen seyn.

§. 2.

Die Rechtswissenschaft ist *ein Theil der Philosophie*. Sie hat daher die *Idee*, als welche die Vernunft eines Gegenstandes ist, aus dem Begriffe zu entwickeln, oder, was dasselbe ist, der eigenen immanenten Entwickelung der Sache selbst zuzusehen. Als Theil hat sie einen bestimmten *Anfangspunkt*, welcher das *Resultat* und die Wahrheit von dem ist, was *vorhergeht*, und was den sogenannten *Beweis* desselben ausmacht. Der Begriff des Rechts fällt daher seinem *Werden* nach außerhalb der Wissenschaft des Rechts, seine Deduktion ist hier vorausgesetzt und er ist als *gegeben* aufzunehmen.

Zusatz. Die Philosophie bildet einen Kreis: sie hat ein Erstes, Unmittelbares, da sie überhaupt anfangen muß, ein nicht Erwiesenes, das kein Resultat ist. Aber womit die Philosophie anfängt, ist unmittelbar relativ, indem es an einem andern Endpunkt als Resultat erscheinen muß. Sie ist eine Folge, die nicht in der Luft hängt, nicht ein unmittelbar Anfangendes, sondern sie ist sich rundend.

Nach der formellen, nicht philosophischen Methode der Wissenschaften wird zuerst die *Definition*, wenigstens um der äußern wissenschaftlichen Form wegen, gesucht und verlangt. Der positiven Rechtswissenschaft kann es übrigens

auch darum nicht sehr zu thun seyn, da sie vornehmlich darauf geht, anzugeben, *was* Rechtens ist, d. h. welches die besondern gesetzlichen Bestimmungen sind, weswegen man zur Warnung sagte: **omnis definitio in jure civili periculosa.** Und in der That, je unzusammenhängender und widersprechender in sich die Bestimmungen eines Rechtes sind, desto weniger sind Definitionen in demselben möglich, denn diese sollen vielmehr allgemeine Bestimmungen enthalten, diese aber machen unmittelbar das Widersprechende, hier das Unrechtliche, in seiner Blöße sichtbar. So z. B. wäre für das römische Recht keine Definition vom *Menschen* möglich, denn der Sklave ließe sich darunter nicht subsumiren, in seinem Stand ist jener Begriff vielmehr verletzt; ebenso perikulös würde die Definition von Eigenthum und Eigenthümer für viele Verhältnisse erscheinen. — Die Deduktion aber der Definition wird etwa aus der Etymologie, vornehmlich daraus geführt, daß sie aus den besondern Fällen abstrahirt und dabei das Gefühl und die Vorstellung der Menschen zum Grunde gelegt wird. Die Richtigkeit der Definition wird dann in die Uebereinstimmung mit den vorhandenen Vorstellungen gesetzt. Bei dieser Methode wird das, was allein wissenschaftlich wesentlich ist, in Ansehung des Inhalts, die *Nothwendigkeit der Sache* an und für sich selbst (hier des Rechts), in Ansehung der Form aber, die Natur des Begriffs, bei Seite gestellt. Vielmehr ist in der philosophischen Erkenntniß die *Nothwendigkeit* eines Begriffs die Hauptsache, und der Gang, als *Resultat*, geworden zu seyn, sein Beweis und Deduktion. Indem so sein *Inhalt für sich* nothwendig ist, so ist das Zweite, sich umzusehen, was in den Vorstellungen und in der Sprache demselben entspricht. Wie aber dieser Begriff für sich in seiner *Wahrheit* und wie er in der *Vorstellung* ist, dieß kann nicht nur verschieden von einander, sondern muß es

auch der Form und Gestalt nach seyn. Wenn jedoch die Vorstellung nicht auch ihrem Inhalte nach falsch ist, kann wohl der Begriff, als in ihr enthalten und, seinem Wesen nach, in ihr vorhanden aufgezeigt, d. h. die Vorstellung zur Form des Begriffs erhoben werden. Aber sie ist so wenig Maaßstab und Kriterium des für sich selbst nothwendigen und wahren Begriffs, daß sie vielmehr ihre Wahrheit aus ihm zu nehmen, sich aus ihm zu berichtigen und zu erkennen hat. — Wenn aber jene Weise des Erkennens mit ihren Förmlichkeiten von Definitionen, Schließen, Beweisen und dergleichen, einer Seits mehr oder weniger verschwunden ist, so ist es dagegen ein schlimmer Ersatz, den sie durch eine andere Manier erhalten hat, nämlich die Ideen überhaupt, so auch die des Rechts und dessen weiterer Bestimmungen als Thatsachen des Bewußtseyns unmittelbar aufzugreifen und zu behaupten, und das natürliche oder ein gesteigertes Gefühl, die eigne Brust und die Begeisterung zur Quelle des Rechts zu machen. Wenn diese Methode die bequemste unter allen ist, so ist sie zugleich die unphilosophischste, — andere Seiten solcher Ansicht hier nicht zu erwähnen, die nicht bloß auf das Erkennen, sondern unmittelbar auf das Handeln Beziehung hat. Wenn die erste zwar formelle Methode doch noch die Form des Begriffes in der Definition, und im Beweise die Form einer Nothwendigkeit des Erkennens fordert, so macht die Manier des unmittelbaren Bewußtseyns und Gefühls die Subjektivität, Zufälligkeit und Willkür des Wissens zum Princip. — Worin das wissenschaftliche Verfahren der Philosophie bestehe, ist hier aus der philosophischen Logik vorauszusetzen.

§. 3.

Das Recht ist positiv überhaupt a) durch die Form, in einem Staate Gültigkeit zu haben, und diese gesetzliche Autorität ist das Princip für die Kenntniß desselben, die positive Rechtswissenschaft. b) Dem Inhalte nach erhält dieß Recht ein positives Element α) durch den besondern Nationalcharakter eines Volkes, die Stufe seiner geschichtlichen Entwickelung und den Zusammenhang aller der Verhältnisse, die der Naturnothwendigkeit angehören, β) durch die Nothwendigkeit, daß ein System eines gesetzlichen Rechts die Anwendung des allgemeinen Begriffes auf die besondere von Außen sich gebende Beschaffenheit der Gegenstände und Fälle enthalten muß, — eine Anwendung, die nicht mehr spekulatives Denken und Entwickelung des Begriffes, sondern Subsumtion des Verstandes ist; γ) durch die für die Entscheidung in der Wirklichkeit erforderlichen letzten Bestimmungen.

Wenn dem positiven Rechte und den Gesetzen das Gefühl des Herzens, Neigung und Willkür entgegengesetzt wird, so kann es wenigstens nicht die Philosophie seyn, welche solche Autoritäten anerkennt. — Daß Gewalt und Tyrannei ein Element des positiven Rechts seyn kann, ist demselben zufällig und geht seine Natur nicht an. Es wird späterhin §. 211—214. die Stelle aufgezeigt werden, wo das Recht positiv werden muß. Hier sind die daselbst sich ergeben werdenden Bestimmungen nur angeführt worden, um die Grenze des philosophischen Rechts zu bezeichnen, und um sogleich die etwaige Vorstellung oder gar Forderung zu beseitigen, als ob durch dessen systematische Entwickelung ein positives Gesetzbuch, d. i. ein solches, wie der wirkliche Staat eines bedarf, herauskommen solle. — Daß das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven verschieden ist, dieß darein zu verkehren, daß sie einander entgegengesetzt und widerstreitend sind, wäre ein großes Mißverständniß; jenes ist zu diesem vielmehr im Verhältniß von Institutionen zu Pandekten. — In Ansehung des im Paragraphen zuerst genannten geschichtlichen Elements im positiven Rechte hat Montesquieu die wahrhafte historische Ansicht, den ächt

philosophischen Standpunkt, angegeben, die Gesetzgebung überhaupt und ihre besondern Bestimmungen nicht isolirt und abstrakt zu betrachten, sondern vielmehr als abhängiges Moment Einer Totalität, im Zusammenhange mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Charakter einer Nation und einer Zeit ausmachen; in diesem Zusammenhange erhalten sie ihre wahrhafte Bedeutung, so wie damit ihre Rechtfertigung. — Das in der Zeit erscheinende Hervortreten und Entwickeln von Rechtsbestimmungen zu betrachten, — diese rein geschichtliche Bemühung, so wie die Erkenntniß ihrer verständigen Konsequenz, die aus der Vergleichung derselben mit bereits vorhandenen Rechtsverhältnissen hervorgeht, hat in ihrer eigenen Sphäre ihr Verdienst und ihre Würdigung und steht außer dem Verhältniß mit der philosophischen Betrachtung, insofern nämlich die Entwickelung aus historischen Gründen sich nicht selbst verwechselt mit der Entwickelung aus dem Begriffe, und die geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung nicht zur Bedeutung einer an und für sich gültigen Rechtfertigung ausgedehnt wird. Dieser Unterschied, der sehr wichtig und wohl festzuhalten ist, ist zugleich sehr einleuchtend; eine Rechtsbestimmung kann sich aus den Umständen und vorhandenen Rechts-Institutionen als vollkommen gegründet und konsequent zeigen lassen und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig seyn, wie eine Menge der Bestimmungen des römischen Privatrechts, die aus solchen Institutionen, als die römische väterliche Gewalt, der römische Ehestand, ganz konsequent flossen. Es seyen aber auch die Rechtsbestimmungen rechtlich und vernünftig, so ist es etwas ganz anderes, dieß von ihnen aufzuzeigen, was allein durch den Begriff wahrhaftig geschehen kann, und ein anderes, das Geschichtliche ihres Hervortretens darzustellen, die Umstände, Fälle, Bedürfnisse und Begebenheiten, welche ihre Feststellung herbeigeführt haben.

Ein solches Aufzeigen und (pragmatisches) Erkennen aus den nähern oder entferntern geschichtlichen Ursachen heißt man häufig: Erklären oder noch lieber Begreifen, in der Meinung, als ob durch dieses Aufzeigen des Geschichtlichen Alles oder vielmehr das Wesentliche, worauf es allein ankomme, geschehe, um das Gesetz oder die Rechts-Institution zu begreifen; während vielmehr das wahrhaft Wesentliche, der Begriff der Sache, dabei gar nicht zur Sprache gekommen ist. — Man pflegt so auch von den römischen, germanischen Rechtsbegriffen, von Rechtsbegriffen, wie sie in diesem oder jenem Gesetzbuche bestimmt seyen, zu sprechen, während dabei nichts von Begriffen, soudern allein allgemeine Rechtsbestimmungen, Verstandessätze, Grundsätze, Gesetze und dergl. vorkommen. — Durch Hintansetzung jenes Unterschiedes gelingt es, den Standpunkt zu verrücken und die Frage nach der wahrhaften Rechtfertigung in eine Rechtfertigung aus Umständen, Konsequenz aus Voraussetzungen, die für sich etwa eben so wenig taugen u. s. f., hinüber zu spielen und überhaupt das Relative an die Stelle des Absoluten, die äußerliche Erscheinung an die Stelle der Natur der Sache zu setzen. Es geschieht der geschichtlichen Rechtfertigung, wenn sie das äußerliche Entstehen mit dem Entstehen aus dem Begriffe verwechselt, daß sie dann bewußtlos das Gegentheil dessen thut, was sie beabsichtigt. Wenn das Entstehen einer Institution unter ihren bestimmten Umständen sich vollkommen zweckmäßig und nothwendig erweist und hiermit das geleistet ist, was der historische Standpunkt erfordert, so folgt, wenn dieß für eine allgemeine Rechtfertigung der Sache selbst gelten soll, vielmehr das Gegentheil, daß nämlich, weil solche Umstände nicht mehr vorhanden sind, die Institution hiermit vielmehr ihren Sinn und ihr Recht verloren hat. So, wenn z. B. für Aufrechthaltung der Klöster ihr Verdienst um Urbarmachung und Bevölke-

rung von Wüsteneien, um Erhaltung der Gelehrsamkeit durch Unterricht und Abschreiben u. s. f. geltend gemacht und dieß Verdienst als Grund und Bestimmung für ihr Fortbestehen angesehen worden ist, so folgt aus demselben vielmehr, daß sie unter den ganz veränderten Umständen, in so weit wenigstens überflüssig und unzweckmäßig geworden sind. — Indem nun die geschichtliche Bedeutung, das geschichtliche Aufzeigen und Begreiflichmachen des Entstehens, und die philosophische Ansicht gleichfalls des Entstehens und Begriffes der Sache in verschiedenen Sphären zu Hause sind, so können sie insofern eine gleichgültige Stellung gegen einander behalten. Indem sie aber, auch im Wissenschaftlichen, diese ruhige Stellung nicht immer behalten, so führe ich noch etwas diese Berührung Betreffendes an, wie es in Herrn Hugo's Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts erscheint, woraus zugleich eine weitere Erläuterung jener Manier des Gegensatzes hervorgehen kann. Herr Hugo führt daselbst (5te Auflage §. 53.) an, „daß Cicero die zwölf Tafeln, mit einem Seitenblicke auf die Philosophen, lobe," „der Philosoph Phavorinus aber sie ganz ebenso behandle, wie seitdem schon mancher große Philosoph das positive Recht behandelt habe." Herr Hugo spricht ebendaselbst die ein für allemal fertige Erwiderung auf solche Behandlung in dem Grunde aus, „weil Phavorinus die zwölf Tafeln ebenso wenig, als die Philosophen das positive Recht verstanden." — Was die Zurechtweisung des Philosophen Phavorinus durch den Rechtsgelehrten Sextus Cäcilius bei **Gellius noct. Attic. XX. 1.** betrifft, so spricht sie zunächst das bleibende und wahrhafte Princip der Rechtfertigung des seinem Gehalte nach bloß Positiven aus. **Non ignoras**, sagt Cäcilius sehr gut zu Phavorinus, **legum *opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum *generibus*, ac pro**

utilitatum *praesentium* rationibus, proque *vitiorum*, quibus medendum est, *fervoribus*, *mutari* ac *flecti*, *neque uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunae tempestatibus varientur*. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis etc. quid utilius plebiscito Voconio etc. quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc.? Omnia *tamen* haec *obliterata* et *operta* sunt civitatis opulentia etc. — Diese Gesetze sind insofern positiv, als sie ihre Bedeutung und Zweckmäßigkeit in den Umständen, somit nur einen historischen Werth überhaupt haben, deswegen sind sie auch vergänglicher Natur. Die Weisheit der Gesetzgeber und Regierungen in dem, was sie für vorhandene Umstände gethan und für Zeitverhältnisse festgesetzt haben, ist eine Sache für sich und gehört der Würdigung der Geschichte an, von der sie um so tiefer anerkannt werden wird, je mehr eine solche Würdigung von philosophischen Gesichtspunkten unterstützt ist. — Von den fernern Rechtfertigungen der zwölf Tafeln gegen den Phavorinus aber will ich ein Beispiel anführen, weil Cäcilius dabei den unsterblichen Betrug der Methode des Verstandes und seines Raisonnirens anbringt, nämlich für eine schlechte Sache einen guten Grund anzugeben und zu meinen, sie damit gerechtfertigt zu haben. Für das abscheuliche Gesetz, welches dem Gläubiger nach den verlaufenen Fristen das Recht gab, den Schuldner zu tödten oder ihn als Sklaven zu verkaufen, ja wenn der Gläubiger mehrere waren, von ihm sich Stücke abzuschneiden und ihn so unter sich zu theilen, und zwar so, daß, wenn einer zu viel oder zu wenig abgeschnitten hätte ihm kein Rechtsantheil daraus entstehen sollte (eine Klausel, welche Shakespeare's Shylok, im Kaufmann von Venedig, zu Gute gekommen und von ihm dankbarst

acceptirt worden wäre), — führt Cäcilius den guten Grund an, daß Treu und Glauben dadurch um so mehr gesichert und es eben, um der Abscheulichkeit des Gesetzes willen, nie zur Anwendung desselben habe kommen sollen. Seiner Gedankenlosigkeit entgeht dabei nicht bloß die Reflexion, daß eben durch diese Bestimmung jene Absicht, die Sicherung der Treu und des Glaubens, vernichtet wird, sondern daß er selbst unmittelbar darauf ein Beispiel von der durch seine unmäßige Strafe verfehlten Wirkung des Gesetzes über die falschen Zeugnisse anführt. — Was aber Herr Hugo damit will, daß Phavorinus das Gesetz nicht verstanden habe, ist nicht abzusehen; jeder Schulknabe ist wohl fähig, es zu verstehen und am besten würde der genannte Shylok auch noch die angeführte für ihn so vortheilhafte Klausel verstanden haben; — unter Verstehen müßte Herr Hugo nur diejenige Bildung des Verstandes meinen, welche sich bei einem solchen Gesetze durch einen guten Grund beruhigt. — Ein anderes ebendaselbst dem Phavorinus vom Cäcilius nachgewiesenes Nichtverstehen kann übrigens ein Philosoph schon, ohne eben schaamroth zu werden, eingestehen, — daß nämlich **jumentum**, welches nur „und nicht eine **arcera**," nach dem Gesetze einem Kranken, um ihn als Zeugen vor Gericht zu bringen, zu leisten sey, nicht nur ein Pferd, sondern auch eine Kutsche oder Wagen bedeutet haben soll. Cäcilius konnte aus dieser gesetzlichen Bestimmung einen weitern Beweis von der Vortrefflichkeit und Genauigkeit der alten Gesetze ziehen, daß sie sich nämlich sogar darauf einließen, für die Sistirung eines kranken Zeugen vor Gericht die Bestimmung nicht bloß bis zum Unterschiede von einem Pferde und einem Wagen, sondern von Wagen und Wagen, einem bedeckten und ausgefütterten, wie Cäcilius erläutert, und einem, der nicht so bequem ist, — zu treiben. — Man hätte hiermit die Wahl zwischen der

Härte jenes Gesetzes oder zwischen der Unbedeutenheit solcher Bestimmungen, — aber die Unbedeutenheit, von solchen Sachen und vollends von den gelehrten Erläuterungen derselben auszusagen, würde einer der größten Verstöße gegen diese und andere Gelehrsamkeit seyn.

Herr Hugo kommt aber auch im angeführten Lehrbuche auf die Vernünftigkeit, in Ansehung des römischen Rechts zu sprechen; was mir davon aufgestoßen ist, ist folgendes. Nachdem derselbe in der Abhandlung des Zeitraums von Entstehung des Staats bis auf die zwölf Tafeln §. 38. und 39. gesagt, „daß man (in Rom) viele Bedürfnisse gehabt und genöthigt war, zu arbeiten, wobei man als Gehülfen Zug- und Lastthiere brauchte, wie sie bei uns vorkommen, daß der Boden eine Abwechselung von Hügeln und Thälern war, und die Stadt auf einem Hügel lag u. s. w. — Anführungen, durch welche vielleicht der Sinn Montesquieu's hat erfüllt seyn sollen, wodurch man aber schwerlich seinen Geist getroffen finden wird, — so führt er nun §. 40. zwar an, daß der rechtliche Zustand noch sehr weit davon entfernt war, den höchsten Forderungen der Vernunft ein Genüge zu thun," (ganz richtig; das römische Familienrecht, die Sklaverei u. s. f. thut auch sehr geringen Forderungen der Vernunft kein Genüge), aber bei den folgenden Zeiträumen vergißt Herr Hugo anzugeben, in welchem und ob in irgend einem derselben das römische Recht den höchsten Forderungen der Vernunft Genüge geleistet habe. Jedoch von den juristischen Klassikern, in dem Zeitraume der höchsten Ausbildung des römischen Rechts, als Wissenschaft, wird §. 289. gesagt, „daß man schon lange bemerkt, daß die juristischen Klassiker durch Philosophie gebildet waren;" aber „wenige wissen (durch die vielen Auflagen des Lehrbuchs des Herrn Hugo wissen es nun doch mehrere), daß es keine Art von

Schriftstellern giebt, die im konsequenten Schließen aus Grundsätzen so sehr verdienten, den Mathematikern und in einer ganz auffallenden Eigenheit der Entwickelung der Begriffe dem neuern Schöpfer der Metaphysik an die Seite gesetzt zu werden, als gerade die römischen Rechtsgelehrten: letzteres belege der merkwürdige Umstand, daß nirgend so viele Trichotomien vorkommen, als bei den juristischen Klassikern und bei Kant." — Jene von Leibnitz gerühmte Konsequenz ist gewiß eine wesentliche Eigenschaft der Rechtswissenschaft, wie der Mathematik und jeder anderen verständigen Wissenschaft; aber mit der Befriedigung der Forderungen der Vernunft und mit der philosophischen Wissenschaft hat diese Verstandes-Konsequenz noch nichts zu thun. Außerdem ist aber wohl die Inkonsequenz der römischen Rechtsgelehrten und der Prätoren als eine ihrer größten Tugenden zu achten, als durch welche sie von ungerechten und abscheulichen Institutionen abwichen, aber sich genöthigt sahen, ***callide*** leere Wortunterschiede (wie das, was doch auch Erbschaft war, eine **Bonorum possessio** zu nennen) und eine selbst alberne Ausflucht (und Albernheit ist gleichfalls eine Inkonsequenz) zu ersinnen, um den Buchstaben der Tafeln zu retten, wie durch die **fictio**, *ὑπόκρισις*, eine **filia patroni** sey ein **filius** (**Heinecc. Antiq. Rom., lib. I., tit. II., §. 24.**). — Possierlich aber ist es, die juristischen Klassiker wegen einiger trichotomischer Eintheilungen — vollends nach den daselbst Anmerk. 5. angeführten Beispielen — mit Kant zusammengestellt und so etwas Entwickelung der Begriffe geheißen zu sehen.

§. 4.

Der Boden des Rechts ist überhaupt das Geistige, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der Wille, welcher frei ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist.

Zusatz. Die Freiheit des Willens ist am Besten durch eine Hinweisung auf die physische Natur zu erklären. Die Freiheit ist nämlich ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist. Wenn man sagt, die Materie ist schwer, so könnte man meinen, dieses Prädikat sey nur zufällig: es ist es aber nicht, denn nichts ist unschwer an der Materie: diese ist vielmehr die Schwere selbst. Das Schwere macht den Körper aus und ist der Körper. Ebenso ist es mit der Freiheit und dem Willen, denn das Freie ist der Wille. Wille ohne Freiheit ist ein leeres Wort, so wie die Freiheit nur als Wille, als Subjekt wirklich ist. Was aber den Zusammenhang des Willens mit dem Denken betrifft, so ist darüber Folgendes zu bemerken. Der Geist ist das Denken überhaupt, und der Mensch unterscheidet sich vom Thier durch das Denken. Aber man muß sich nicht vorstellen, daß der Mensch einer Seits denkend, anderer Seits wollend sey, und daß er in der einen Tasche das Denken, in der anderen das Wollen habe, denn dieß wäre eine leere Vorstellung. Der Unterschied zwischen Denken und Willen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das Denken als sich übersetzend in's Daseyn, als Trieb sich Daseyn zu geben. Dieser Unterschied zwischen Denken und Willen kann so ausgedrückt werden. Indem ich einen Gegenstand denke, mache ich ihn zum Gedanken, und nehme ihm das Sinnliche: ich mache ihn zu etwas, das wesentlich und unmittelbar das Meinige ist: denn erst im Denken bin ich bei mir, erst das Begreifen ist das Durchbohren des Gegenstandes, der nicht mehr mir gegenüber steht, und dem ich das Eigene genom-

men habe, das er für sich gegen mich hatte. Wie Adam zu Eva sagt, du bist Fleisch von meinem Fleisch, und Bein von meinem Bein, so sagt der Geist, dieß ist Geist von meinem Geist und die Fremdheit ist verschwunden. Jede Vorstellung ist eine Verallgemeinerung, und diese gehört dem Denken an. Etwas allgemein machen, heißt, es denken. Ich ist das Denken und ebenso das Allgemeine. Wenn ich Ich sage, so lasse ich darin jede Besonderheit fallen, den Charakter, das Naturell, die Kenntnisse, das Alter. Ich ist ganz leer, punktuell, einfach, aber thätig in dieser Einfachheit. Das bunte Gemälde der Welt ist vor mir: ich stehe ihm gegenüber und hebe bei diesem Verhalten den Gegensatz auf, mache diesen Inhalt zu dem meinigen. Ich ist in der Welt zu Hause, wenn es sie kennt, noch mehr, wenn es sie begriffen hat. So weit das theoretische Verhalten. Das praktische Verhalten fängt dagegen beim Denken, beim Ich selbst an, und erscheint zuvörderst als entgegengesetzt, weil es nämlich gleich eine Trennung aufstellt. Indem ich praktisch, thätig bin, das heißt handele, bestimme ich mich, und mich bestimmen heißt, eben einen Unterschied setzen. Aber diese Unterschiede, die ich setze, sind dann wieder die meinigen, die Bestimmungen kommen mir zu, und die Zwecke, wozu ich getrieben bin, gehören mir an. Wenn ich nun auch diese Bestimmungen und Unterschiede herauslasse, das heißt in die sogenannte Außenwelt setze, so bleiben sie doch die meinigen: sie sind das, was ich gethan, gemacht habe, sie tragen die Spur meines Geistes. Wenn dieses nun der Unterschied des theoretischen und praktischen Verhaltens ist, so ist nunmehr das Verhältniß beider anzugeben. Das Theoretische ist wesentlich im Praktischen enthalten: es geht gegen die Vorstellung, daß beide getrennt sind, denn man kann keinen Willen haben ohne Intelligenz. Im Gegentheil, der Wille hält das Theoretische in sich: der Wille bestimmt sich;

diese Bestimmung ist zunächst ein Inneres: was ich will, stelle ich mir vor, ist Gegenstand für mich. Das Thier handelt nach Instinkt, wird durch ein Inneres getrieben, und ist so auch praktisch, aber es hat keinen Willen, weil es sich das nicht vorstellt, was es begehrt. Eben so wenig kann man sich aber ohne Willen theoretisch verhalten, oder denken, denn indem wir denken, sind wir eben thätig. Der Inhalt des Gedachten erhält wohl die Form des Seyenden, aber dieß Seyende ist ein Vermitteltes, durch unsere Thätigkeit Gesetztes. Diese Unterschiede sind also untrennbar: sie sind Eines und dasselbe, und in jeder Thätigkeit, sowohl des Denkens als Wollens, finden sich beide Momente.

In Ansehung der Freiheit des Willens kann an die vormalige Verfahrungsart des Erkennens erinnert werden. Man setzte nämlich die Vorstellung des Willens voraus und versuchte aus ihr eine Definition desselben heraus zu bringen und festzusetzen; dann wurde nach der Weise der vormaligen empirischen Psychologie aus den verschiedenen Empfindungen und Erscheinungen des gewöhnlichen Bewußtseyns, als Reue, Schuld und dergleichen, als welche sich nur aus dem freien Willen sollen erklären lassen, der sogenannte Beweis geführt, daß der Wille frei sey. Bequemer ist es aber, sich kurzweg daran zu halten, daß die Freiheit als eine Thatsache des Bewußtseyns gegeben sey und an sie geglaubt werden müsse. Daß der Wille frei und was Wille und Freiheit ist — die Deduktion hiervon kann, wie schon bemerkt ist (§. 2.), allein im Zusammenhange des Ganzen Statt finden. Die Grundzüge dieser Prämisse, — daß der Geist zunächst Intelligenz und daß die Bestimmungen, durch welchen sie in ihrer Entwickelung fortgeht, vom Gefühl, durch Vorstellen, zum Denken, der Weg sind, sich als Wille hervorzubringen, welcher, als der praktische Geist überhaupt, die nächste Wahrheit der Intelligenz ist, — habe

ich in meiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg, 1817) dargestellt und hoffe, deren weitere Ausführung dereinst geben zu können. Es ist mir um so mehr Bedürfniß, dadurch, wie ich hoffe, zu gründlicherer Erkenntniß der Natur des Geistes das Meinige beizutragen, da sich, wie daselbst bemerkt ist, nicht leicht eine philosophische Wissenschaft in so vernachlässigtem und schlechtem Zustande befindet, als die Lehre vom Geiste, die man gewöhnlich Psychologie nennt. — In Ansehung der in diesem und in den folgenden Paragraphen der Einleitung angegebenen Momente des Begriffes des Willens, welche das Resultat jener Prämisse sind, kann sich übrigens zum Behuf des Vorstellens auf das Selbstbewußtseyn eines jeden berufen werden. Jeder wird zunächst in sich finden, von Allem, was es sey, abstrahiren zu können und ebenso sich selbst bestimmen, jeden Inhalt durch sich in sich setzen zu können, und ebenso für die weiteren Bestimmungen das Beispiel in seinem Selbstbewußtseyn haben.

§. 5.

Der Wille enthält α) das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandener, oder, wodurch es sey, gegebener und bestimmter Inhalt aufgelöst ist; die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraktion oder Allgemeinheit, das reine Denken seiner selbst.

Diejenigen, welche das Denken als ein besonderes, eigenthümliches Vermögen, getrennt vom Willen, als einem gleichfalls eigenthümlichen Vermögen, betrachten und weiter gar das Denken als dem Willen, besonders dem guten Willen für nachtheilig halten, zeigen sogleich von vorn herein, daß sie gar nichts von der Natur des Willens wissen; eine Bemerkung, die über denselben Gegenstand noch öfters zu

machen seyn wird. — Wenn die Eine hier bestimmte Seite des Willens, — diese absolute Möglichkeit von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde, oder die Ich in mich gesetzt habe, abstrahiren zu können, die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke, es ist, wozu der Wille sich bestimmt, oder die für sich von der Vorstellung als die Freiheit festgehalten wird, so ist dieß die negative oder die Freiheit des Verstandes. — Es ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben und zwar, bloß theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus der indischen reinen Beschauung, aber zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen, wie die Vernichtung jeder sich wieder hervorthun wollenden Organisation wird. Nur, indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseyns; er meint wohl etwa irgend einen positiven Zustand zu wollen, z. B. den Zustand allgemeiner Gleichheit oder allgemeinen religiösen Lebens, aber er will in der That nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgend eine Ordnung, eine Besonderung sowohl von Einrichtungen, als von Individuen herbei, die Besonderung und objektive Bestimmung ist es aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freiheit ihr Selbstbewußtseyn hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung, und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens seyn.

Zusatz. In diesem Elemente des Willens liegt, daß ich mich von Allem losmachen, alle Zwecke aufgeben, von Allem abstrahiren kann. Der Mensch allein kann Alles fallen lassen, auch sein Leben: er kann einen Selbstmord begehen: das Thier kann dieses nicht; es bleibt immer nur ne-

gativ; in einer ihm fremden Bestimmung, an die es sich nur gewöhnt. Der Mensch ist das reine Denken seiner selbst, und nur denkend ist der Mensch diese Kraft, sich Allgemeinheit zu geben, das heißt alle Besonderheit, alle Bestimmtheit zu verlöschen. Diese negative Freiheit oder diese Freiheit des Verstandes ist einseitig, aber dieß Einseitige enthält immer eine wesentliche Bestimmung in sich: es ist daher nicht wegzuwerfen, aber der Mangel des Verstandes ist, daß er eine einseitige Bestimmung zur einzigen und höchsten erhebt. Geschichtlich kommt diese Form der Freiheit häufig vor. Bei den Indern z. B. wird es für das Höchste gehalten, bloß in dem Wissen seiner einfachen Identität mit sich zu verharren, in diesem leeren Raum seiner Innerlichkeit zu verbleiben, wie das farblose Licht in der reinen Anschauung, und jeder Thätigkeit des Lebens, jedem Zweck, jeder Vorstellung zu entsagen. Auf diese Weise wird der Mensch zu Brahm: es ist kein Unterschied des endlichen Menschen und des Brahm mehr: jede Differenz ist vielmehr in dieser Allgemeinheit verschwunden. Konkreter erscheint diese Form im thätigen Fanatismus des politischen wie des religiösen Lebens. Dahin gehört z. B. die Schreckenszeit der französischen Revolution, in welcher aller Unterschied der Talente, der Autorität aufgehoben werden sollte. Diese Zeit war eine Erzitterung, ein Erbeben, eine Unverträglichkeit gegen jedes Besondere; denn der Fanatismus will ein Abstraktes, keine Gegliederung: wo sich Unterschiede hervorthun, findet er dieses seiner Unbestimmtheit zuwider und hebt sie auf. Deswegen hat auch das Volk in der Revolution die Institutionen, die es selbst gemacht hatte, wieder zerstört, weil jede Institution dem abstrakten Selbstbewußtseyn der Gleichheit zuwider ist.

§. 6.

β) Ebenso ist Ich das Uebergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, Bestimmen und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands. — Dieser Inhalt sey nun weiter als durch die Natur gegeben oder aus dem Begriffe des Geistes erzeugt. Durch dieß Setzen seiner selbst als eines bestimmten tritt Ich in das Daseyn überhaupt; — das absolute Moment der Endlichkeit oder Besonderung des Ich.

Dieß zweite Moment der Bestimmung ist ebenso Negativität, Aufheben als das erste — es ist nämlich das Aufheben der ersten abstrakten Negativität. — Wie das Besondere überhaupt im Allgemeinen, so ist deswegen dieß zweite Moment im ersten schon enthalten und nur ein Setzen dessen, was das erste schon an sich ist; — das erste Moment, als erstes für sich nämlich ist nicht die wahrhafte Unendlichkeit, oder konkrete Allgemeinheit, der Begriff, — sondern nur ein Bestimmtes, Einseitiges; nämlich weil es die Abstraktion von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht ohne die Bestimmtheit; und als ein Abstraktes, Einseitiges zu seyn, macht seine Bestimmtheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit aus. — Die Unterscheidung und Bestimmung der zwei angegebenen Momente findet sich in der Fichteschen Philosophie, ebenso in der Kantischen u. s. f.; nur, um bei der Fichteschen Darstellung stehen zu bleiben, ist Ich als das Unbegrenzte (im ersten Satze der Fichteschen Wissenschaftslehre) ganz nur als Positives genommen (so ist es die Allgemeinheit und Identität des Verstandes), so daß dieses abstrakte Ich für sich das Wahre seyn soll, und daß darum ferner die Beschränkung, — das Negative überhaupt, sey es als eine gegebene, äußere Schranke oder als eigene Thätigkeit des Ich — (im zweiten Satze) hinzukommt. — Die im Allgemeinen oder Identischen, wie im Ich, immanente Negativität aufzufassen, war der weitere

Schritt, den die spekulative Philosophie zu machen hatte; — ein Bedürfniß, von welchem diejenigen nichts ahnen, welche den Dualismus der Unendlichkeit und Endlichkeit nicht einmal in der Immanenz und Abstraktion, wie Fichte, auffassen.

Zusatz. Dieses zweite Moment erscheint als das entgegengesetzte: es ist in seiner allgemeinen Weise aufzufassen: es gehört zur Freiheit, macht aber nicht die ganze Freiheit aus. Das Ich geht hier aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur Unterscheidung, zum Setzen einer Bestimmtheit, als eines Inhalts und Gegenstandes über. Ich will nicht bloß, sondern ich will etwas. Ein Wille, der, wie im vorigen Paragraphen auseinandergesetzt ist, nur das abstrakt Allgemeine will, will nichts, und ist deswegen kein Wille. Das Besondere, was der Wille will, ist eine Beschränkung, denn der Wille muß, um Wille zu seyn, sich überhaupt beschränken. Daß der Wille etwas will, ist die Schranke, die Negation. Die Besonderung ist so das, was in der Regel Endlichkeit genannt wird. Gewöhnlich hält die Reflexion das erste Moment, nämlich das Unbestimmte, für das Absolute und Höhere, dagegen das Beschränkte für eine bloße Negation dieser Unbestimmtheit. Aber diese Unbestimmtheit ist selbst nur eine Negation gegen das Bestimmte, gegen die Endlichkeit: Ich ist diese Einsamkeit und absolute Negation. Der unbestimmte Wille ist insofern ebenso einseitig, als der bloß in der Bestimmtheit stehende.

§. 7.

γ) Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; — die in sich reflektirte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit; — Einzelnheit; die Selbstbestimmung des Ich, in Einem, sich als das Negative seiner selbst, nämlich als bestimmt, beschränkt zu setzen und bei sich d. i. in seiner

Identität mit sich und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammen zu schließen. — Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese Beziehung auf sich ist es ebenso gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und ideelle, als eine bloße Möglichkeit, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. — Dieß ist die Freiheit des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers.

Jedes Selbstbewußtseyn weiß sich als Allgemeines, — als die Möglichkeit, von allem Bestimmten zu abstrahiren, — als Besonderes mit einem bestimmten Gegenstande, Inhalt, Zweck. Diese beiden Momente sind jedoch nur Abstraktionen; das Konkrete und Wahre (und alles Wahre ist konkret) ist die Allgemeinheit, welche zum Gegensatze das Besondere hat, das aber durch seine Reflexion in sich mit dem Allgemeinen ausgeglichen ist. — Diese Einheit ist die Einzelnheit, aber sie nicht in ihrer Unmittelbarkeit als Eins, wie die Einzelnheit in der Vorstellung ist, sondern nach ihrem Begriffe (Encykl. der philosoph. Wissenschaften, §. 112—114.), — oder diese Einzelnheit ist eigentlich nichts anders, als der Begriff selbst. Jene beiden ersten Momente, daß der Wille von Allem abstrahiren könne und daß er auch bestimmt sey — durch sich oder Anderes — werden leicht zugegeben und gefaßt, weil sie für sich unwahre und Verstandes-Momente sind; aber das dritte, das Wahre und Spekulative (und alles Wahre, insofern es begriffen wird, kann nur spekulativ gedacht werden) ist es, in welches einzugehen sich der Verstand weigert, der immer gerade den Begriff das Unbegreifliche nennt. Der Erweis und die nähere Erörterung dieses Innersten der Spekulation, der Unendlichkeit, als sich auf

sich beziehender Negativität, dieses letzten Quellpunktes aller Thätigkeit, Lebens und Bewußtseyns, gehört der Logik, als der rein spekulativen Philosophie an. — Es kann hier nur noch bemerklich gemacht werden, daß wenn man so spricht: der Wille ist allgemein, der Wille bestimmt sich, man den Willen schon als vorausgesetztes Subjekt, oder Substrat ausdrückt, aber er ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens, sondern er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Thätigkeit und Rückkehr in sich.

Zusatz. Das, was wir eigentlich Willen nennen, enthält die beiden vorigen Momente in sich. Ich ist zuvörderst als solches reine Thätigkeit, das Allgemeine, das bei sich ist; aber dieses Allgemeine bestimmt sich, und insofern ist es nicht mehr bei sich, sondern setzt sich als ein Anderes und hört auf das Allgemeine zu seyn. Das Dritte ist nun, daß es in seiner Beschränkung, in diesem Anderen bei sich selbst sey, daß, indem es sich bestimmt, es dennoch bei sich bleibe und nicht aufhöre das Allgemeine festzuhalten: dieses ist dann der konkrete Begriff der Freiheit, während die beiden vorigen Momente durchaus abstrakt und einseitig befunden worden sind. Diese Freiheit haben wir aber schon in der Form der Empfindung, z. B. in der Freundschaft und Liebe. Hier ist man nicht einseitig in sich, sondern man beschränkt sich gern in Beziehung auf ein Anderes, weiß sich aber in dieser Beschränkung, als sich selbst. In der Bestimmtheit soll sich der Mensch nicht bestimmt fühlen, sondern indem man das Andere als Anderes betrachtet, hat man darin erst sein Selbstgefühl. Die Freiheit liegt also weder in der Unbestimmtheit, noch in der Bestimmtheit, sondern sie ist Beides. Den Willen, der sich auf ein Dieses lediglich beschränkt, hat der Eigensinnige, welcher unfrei zu seyn vermeint, wenn er diesen Willen nicht hat. Der Wille ist aber nicht an ein Beschränktes gebunden, sondern muß weiter gehen, denn die Natur des Willens ist nicht diese Einseitigkeit und Gebundenheit, sondern die Freiheit ist ein Bestimmtes zu wollen, aber in dieser Bestimmtheit bei sich zu seyn, und wieder in das Allgemeine zurückzukehren.

§. 8.

Das weiter Bestimmte der Besonderung (*β.* §. 6.) macht den Unterschied der Formen des Willens aus: a) insofern die Bestimmtheit der formelle Gegensatz von Subjektivem und Objektivem als äußerlicher unmittelbarer Existenz ist, so ist dieß der formale Wille als Selbstbewußtseyn, welcher eine Außenwelt vorfindet, und als die in der Bestimmtheit in sich zurückkehrende Einzelnheit der Proceß ist, den subjektiven Zweck durch die Vermittelung der Thätigkeit und eines Mittels in die Objektivität zu übersetzen. Im Geiste, wie er an und für sich ist, als in welchem die Bestimmtheit schlechthin die seinige und wahrhafte ist (Encyklop., §. 363.), macht das Verhältniß des Bewußtseyns nur die Seite der Erscheinung des Willens aus, welche hier nicht mehr für sich in Betrachtung kommt.

Zusatz. Die Betrachtung der Bestimmtheit des Willens gehört dem Verstande an, und ist zunächst nicht spekulativ. Der Wille ist überhaupt nicht nur im Sinne des Inhalts, sondern auch im Sinne der Form bestimmt. Die Bestimmtheit der Form nach ist der Zweck, und die Ausführung des Zweckes: der Zweck ist zunächst nur ein mir Innerliches, Subjektives, aber er soll auch objektiv werden, den Mangel der bloßen Subjektivität abwerfen. Man kann hier fragen, warum ist er dieser Mangel. Wenn das, was Mangel hat, nicht zugleich über seinem Mangel steht, so ist der Mangel für dasselbe kein Mangel.

Für uns ist das Thier ein Mangelhaftes, für sich nicht. Der Zweck, insofern er nur erst unser ist, ist für uns ein Mangel, denn Freiheit und Wille sind uns Einheit des Subjektiven und Objektiven. Der Zweck ist also objektiv zu setzen, und kommt dadurch nicht in eine neue einseitige Bestimmung, sondern nur zu seiner Realisation.

§. 9.

b) Insofern die Willensbestimmungen die eigenen des Willens, seine in sich reflektirte Besonderung überhaupt sind, sind sie Inhalt. Dieser Inhalt als Inhalt des Willens ist ihm nach der in a) angegebenen Form Zweck, theils innerlicher oder subjektiver in dem vorstellenden Wollen, theils durch die Vermittelung der das Subjektive in die Objektivität übersetzenden Thätigkeit verwirklichter, ausgeführter Zweck.

§. 10.

Dieser Inhalt oder die unterschiedene Willensbestimmung ist zunächst unmittelbar. So ist der Wille nur an sich frei, oder für uns, oder es ist überhaupt der Wille in seinem Begriffe. Erst indem der Wille sich selbst zum Gegenstande hat, ist er für sich, was er an sich ist.

Die Endlichkeit besteht nach dieser Bestimmung darin, daß, was etwas an sich oder seinem Begriffe nach ist, eine von dem verschiedene Existenz oder Erscheinung ist, was es für sich ist; so ist z. B. das abstrakte Außereinander der Natur an sich der Raum, für sich aber die Zeit. Es ist hierüber das Gedoppelte zu bemerken, erstens, daß, weil das Wahre nur die Idee ist, wenn man einen Gegenstand oder Bestimmung, nur wie er an sich oder im Begriffe ist, erfaßt, man ihn noch nicht in seiner Wahrheit hat; alsdann, daß etwas, wie es als Begriff oder an sich ist, gleichfalls existirt und diese Existenz eine eigene Gestalt des Gegenstandes ist (wie vorhin der Raum), die Trennung des Ansich- und Fürsichseyns, die im Endlichen vorhanden ist, macht zugleich sein bloßes Daseyn oder Erscheinung aus — (wie unmittelbar ein Beispiel am natürlichen Willen und dann formellen Rechte u. s. f. vorkommen wird). Der Verstand bleibt bei dem bloßen Ansichseyn stehen und nennt so die Freiheit nach diesem Ansichseyn ein Vermögen, wie sie denn so in der That nur die Möglichkeit ist. Aber er sieht diese Bestimmung als absolute und perennirende an und nimmt ihre Beziehung auf das, was sie will, überhaupt auf ihre Realität, nur für eine Anwendung auf einen gegebenen Stoff an, die nicht zum Wesen der Freiheit selbst gehöre; er hat es auf diese Weise nur mit dem Abstraktum, nicht mit ihrer Idee und Wahrheit zu thun.

Zusatz. Der Wille, der bloß dem Begriffe nach Wille ist, ist an sich frei, aber auch zugleich unfrei, denn wahrhaft frei wäre er erst als wahrhaft bestimmter Inhalt, dann ist er für sich frei, hat die Freiheit zum Gegenstande, ist die Freiheit. Was nur erst nach seinem Begriffe ist, was an sich bloß ist, ist nur unmittelbar, nur natürlich. Dieß ist uns auch in der Vorstellung bekannt. Das Kind ist an sich Mensch, hat erst an sich Vernunft, ist erst Möglichkeit der Vernunft und der Freiheit, und ist nur so dem Begriff nach frei. Was nun so erst an sich ist, ist nicht in seiner Wirklichkeit. Der Mensch, der an sich vernünftig ist, muß sich durch die Produktion seiner selbst durcharbeiten durch das Hinausgehen, aus sich, aber ebenso durch das Hineinbilden in sich, daß er es auch für sich werde.

§. 11.

Der nur erst an sich freie Wille ist der unmittelbare oder natürliche Wille. Die Bestimmungen des Unterschieds, welchen der sich selbst bestimmende Begriff im Willen setzt, erscheinen im unmittelbaren Willen ein unmittelbar vorhandener Inhalt, — es sind die Triebe, Begierden, Neigungen,

durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet. Dieser Inhalt nebst dessen entwickelten Bestimmungen kommt zwar von der Vernünftigkeit des Willens her und ist so an sich vernünftig, aber in solche Form der Unmittelbarkeit ausgelassen, ist er noch nicht in Form der Vernünftigkeit. Dieser Inhalt ist zwar für mich der Meinige überhaupt; diese Form und jener Inhalt sind aber noch verschieden, — der Wille ist so in sich endlicher Wille.

Die empirische Psychologie erzählt und beschreibt diese Triebe und Neigungen und die sich darauf gründenden Bedürfnisse, wie sie dieselben in der Erfahrung vorfindet oder vorzufinden vermeint und sucht auf die gewöhnliche Weise diesen gegebenen Stoff zu klassificiren. Was das Objektive dieser Triebe und wie dasselbe in seiner Wahrheit ohne die Form der Unvernünftigkeit, in der es Trieb ist, und wie es zugleich in seiner Existenz gestaltet ist, davon unten.

Zusatz. Triebe, Begierden, Neigungen hat auch das Thier, aber das Thier hat keinen Willen, und muß dem Triebe gehorchen, wenn nichts Aeußeres es abhält. Der Mensch steht aber als das ganz Unbestimmte über den Trieben und kann sie als die seinigen bestimmen und setzen. Der Trieb ist in der Natur, aber daß ich ihn in dieses Ich setze, hängt von meinem Willen ab, der sich also darauf, daß er in der Natur liegt, nicht berufen kann.

§. 12.

Das System dieses Inhalts, wie es sich im Willen unmittelbar vorfindet, ist nur als eine Menge und Mannigfaltigkeit von Trieben, deren jeder der Meinige überhaupt neben andern, und zugleich ein Allgemeines und Unbestimmtes ist, das vielerlei Gegenstände und Weisen der Befriedigung hat. Daß der Wille sich in dieser gedoppelten Unbestimmtheit die Form der Einzelnheit giebt (§. 7.), ist er beschließend und nur als beschließender Wille überhaupt ist er wirklicher Wille.

Statt etwas beschließen, d. h. die Unbestimmtheit, in welcher der eine sowohl als der andere Inhalt zunächst nur ein möglicher ist, aufheben, hat unsere Sprache auch den Ausdruck: sich entschließen, indem die Unbestimmtheit des Willens selbst, als das Neutrale aber unendlich befruchtete, der Urkeim alles Daseyns, in sich die Bestimmungen und Zwecke enthält und sie nur aus sich hervorbringt.

§. 13.

Durch das Beschließen setzt der Wille sich als Willen eines bestimmten Individuums und als sich hinaus gegen Anderes unterscheidenden. Außer dieser Endlichkeit als Bewußtseyn (§. 8.) ist der unmittelbare Wille aber um des Unterschieds seiner Form und seines Inhalts (§. 11.) willen formell, es kommt ihm nur das abstrakte Beschließen, als solches, zu, und der Inhalt ist noch nicht der Inhalt und das Werk seiner Freiheit.

Der Intelligenz als denkend bleibt der Gegenstand und Inhalt Allgemeines, sie selbst verhält sich als allgemeine Thätigkeit. Im Willen hat das Allgemeine zugleich wesentlich die Bedeutung des Meinigen, als Einzelnheit und im unmittelbaren d. i. formellen Willen, als der abstrakten, noch nicht mit seiner freien Allgemeinheit erfüllten Einzelnheit. Im Willen beginnt daher die eigene Endlichkeit der Intelligenz und nur dadurch, daß der Wille sich zum Denken wieder erhebt, und seinen Zwecken die immanente Allgemeinheit giebt, hebt er den Unterschied der Form und des Inhalts auf und macht sich zum objektiven, unendlichen Willen. Diejenigen verstehen daher wenig von der Natur des Denkens und Wollens, welche meinen, im Willen überhaupt sey der Mensch unendlich, im Denken aber sey er oder gar die Vernunft beschränkt. Insofern Denken und Wollen noch unterschieden sind, ist vielmehr das Umgekehrte das Wahre und die denkende Vernunft ist als Wille dieß, sich zur Endlichkeit zu entschließen.

Zusatz. Ein Wille, der nichts beschließt, ist kein wirklicher Wille; der Charakterlose kommt nie zum Beschließen. Der Grund des Zauderns kann auch in einer Zärtlichkeit des Gemüths liegen, welches weiß, daß im Bestimmen es sich mit der Endlichkeit einläßt, sich eine Schranke setzt, und die Unendlichkeit aufgiebt: es will aber nicht der Totalität entsagen, die es beabsichtigt. Ein solches Gemüth ist ein todtes, wenn es auch ein schönes seyn will. Wer Großes will, sagt Göthe, muß sich beschränken können. Durch das Beschließen allein tritt der Mensch in die Wirklichkeit, wie sauer es ihm auch wird, denn die Trägheit will aus dem Brüten in sich nicht herausgehen, in der sie sich eine allgemeine Möglichkeit beibehält. Aber Möglichkeit ist noch nicht Wirklichkeit. Der Wille, der seiner sicher ist, verliert sich darum im Bestimmten noch nicht.

§. 14.

Der endliche Wille, als nur nach der Seite der Form sich in sich reflektirendes und bei sich selbst seyendes unendliches Ich (§. 5.) steht über dem Inhalt, den unterschiedenen Trieben, so wie über den weitern einzelnen Arten ihrer Verwirklichung und Befriedigung, wie es zugleich, als nur formell unendliches, an diesen Inhalt, als die Bestimmungen seiner Natur und seiner äußern Wirklichkeit, jedoch als unbestimmtes nicht an diesen oder jenen Inhalt, gebunden ist (§. 6 u. 11.). Derselbe ist insofern für die Reflexion des Ich in sich nur ein Möglicher, als der Meinige zu seyn oder auch nicht, und Ich die Möglichkeit, mich zu diesem oder einem andern zu bestimmen, — unter diesen für dasselbe nach dieser Seite äußern Bestimmungen zu wählen.

§. 15.

Die Freiheit des Willens ist nach dieser Bestimmung Willkür — in welcher dieß beides enthalten ist, die freie von allem abstrahirende Reflexion und die Abhängigkeit von dem innerlich oder äußerlich gegebenen Inhalte und Stoffe. Weil dieser an

sich als Zweck nothwendige Inhalt zugleich gegen jene Reflexion als Möglicher bestimmt ist, so ist die Willkür die Zufälligkeit, wie sie als Wille ist.

Die gewöhnlichste Vorstellung, die man bei der Freiheit hat, ist die der Willkür, — die Mitte der Reflexion zwischen dem Willen als bloß durch die natürlichen Triebe bestimmt, und dem an und für sich freien Willen. Wenn man sagen hört, die Freiheit überhaupt sey dieß, daß man thun könne, was man wolle, so kann solche Vorstellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden, in welcher sich von dem, was der an und für sich freie Wille, Recht, Sittlichkeit u. s. f. ist, noch keine Ahnung findet. Die Reflexion, die formelle Allgemeinheit und Einheit des Selbstbewußtseins, ist die abstrakte Gewißheit des Willens von seiner Freiheit, aber sie ist noch nicht die Wahrheit derselben, weil sie sich noch nicht selbst zum Inhalte und Zwecke hat, die subjektive Seite also noch ein anderes ist, als die gegenständliche; der Inhalt dieser Selbstbestimmung bleibt deswegen auch schlechthin nur ein Endliches. Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu seyn, vielmehr der Wille als der Widerspruch. — In dem zur Zeit der Wolfischen Metaphysik vornehmlich geführten Streit, ob der Wille wirklich frei, oder ob das Wissen von seiner Freiheit nur eine Täuschung sey, war es die Willkür, die man vor Augen gehabt. Der Determinismus hat mit Recht der Gewißheit jener abstrakten Selbstbestimmung den Inhalt entgegengehalten, der als ein vorgefundener nicht in jener Gewißheit enthalten und daher ihr von Außen kommt, obgleich dieß Außen der Trieb, Vorstellung, überhaupt das, auf welche Weise es sey, so erfüllte Bewußtseyn ist, daß der Inhalt nicht das Eigene der selbst bestimmenden Thätigkeit als solcher ist. Indem hiermit nur das formelle Element der freien Selbstbestim-

mung in der Willkür immanent, das andere Element aber ein ihr gegebenes ist, so kann die Willkür allerdings, wenn sie die Freiheit seyn soll, eine Täuschung genannt werden. Die Freiheit in aller Reflexionsphilosophie, wie in der Kantischen und dann der Friesischen vollendeten Verseichtigung der Kantischen, ist nichts anders, als jene formale Selbstthätigkeit.

Zusatz. Da ich die Möglichkeit habe, mich hier oder dort zu bestimmen, das heißt, da ich wählen kann, so besitze ich Willkür, was man gewöhnlich Freiheit nennt. Die Wahl, die ich habe, liegt in der Allgemeinheit des Willens, daß ich Dieses oder Jenes zu dem Meinigen machen kann. Dieß Meinige ist als besonderer Inhalt mir nicht angemessen, ist also getrennt von mir, und nur in der Möglichkeit das Meinige zu seyn, so wie ich die Möglichkeit bin, mich mit ihm zusammenzuschließen. Die Wahl liegt daher in der Unbestimmtheit des Ich, und in der Bestimmtheit eines Inhalts. Der Wille ist also dieses Inhalts willen nicht frei, obgleich er die Seite der Unendlichkeit formell an sich hat; ihm entspricht keiner dieser Inhalte: in keinem hat er wahrhaft sich selbst. In der Willkür ist das enthalten, daß der Inhalt nicht durch die Natur meines Willens bestimmt ist der Meinige zu seyn, sondern durch Zufälligkeit: ich bin also ebenso abhängig von diesem Inhalt, und dieß ist der Widerspruch, der in der Willkür liegt. Der gewöhnliche Mensch glaubt frei zu seyn, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt ist, aber gerade in der Willkür liegt, daß er nicht frei ist. Wenn ich das Vernünftige will, so handle ich nicht als partikulares Individuum, sondern nach den Begriffen der Sittlichkeit überhaupt: in einer sittlichen Handlung mache ich mich nicht selbst, sondern die Sache geltend. Der Mensch aber, indem er etwas Verkehrtes thut, läßt seine Partikularität am Meisten hervortreten. Das Vernünftige ist die Landstraße, wo jeder geht, wo niemand sich auszeichnet. Wenn große Künstler ein Werk vollenden, so kann man sagen: so muß es seyn: das heißt, des Künstlers Partikularität ist ganz verschwunden und keine Manier erscheint darin. Phidias hat keine Manier; die Gestalt selbst lebt und tritt hervor. Aber je schlechter der Künstler ist, desto mehr sieht man ihn selbst, seine Partikularität und Willkür. Bleibt man bei der Betrachtung in der Willkür stehen, daß der Mensch dieses oder jenes wollen könne, so ist dieß allerdings seine Freiheit, aber hält man die Ansicht fest, daß der Inhalt ein gegebener sey, so wird der Mensch dadurch bestimmt und ist eben nach dieser Seite hin nicht mehr frei.

§. 16.

Das im Entschluß Gewählte (§. 14.) kann der Wille ebenso wieder aufgeben (§. 5.). Mit dieser Möglichkeit aber ebenso über jeden andern Inhalt, den er an die Stelle setzt, und in's Unendliche fort hinauszugehen, kommt er nicht über die Endlichkeit hinaus, weil jeder solcher Inhalt ein von der Form Verschiedenes, hiermit ein Endliches, und das Entgegengesetzte der Bestimmtheit, die Unbestimmtheit, — Unentschlossenheit oder Abstraktion, nur das andere gleichfalls einseitige Moment ist.

§. 17.

Der Widerspruch, welcher die Willkür ist (§. 15.), hat als Dialektik der Triebe und Neigungen die Erscheinung, daß sie sich gegenseitig stören, die Befriedigung des Einen die Unterordnung oder Aufopferung der Befriedigung des Andern fordert u. s. f., und indem der Trieb nur einfache Richtung seiner Bestimmtheit ist, das Maaß somit nicht in sich selbst hat, so ist dieß unterordnende oder aufopfernde Bestimmen das zufällige Entscheiden der Willkür, sie verfahre nun dabei mit berechnendem Verstande, bei welchem Triebe mehr Befriedigung zu gewinnen sey, oder nach welcher andern beliebigen Rücksicht.

Zusatz. Die Triebe und Neigungen sind zunächst Inhalt des Willens, und nur die Reflexion steht über denselben; aber diese Triebe werden selbst treibend, drängen einander, stören sich, und wollen alle befriedigt werden. Wenn ich nun mit Hintenansetzung aller anderen mich bloß in einen derselben hineinlege, so befinde ich mich in einer zerstörenden Beschränktheit, denn ich habe meine Allgemeinheit eben dadurch aufgegeben, welche ein System aller Triebe ist. Ebenso wenig ist aber mit einem bloßen Unterordnen der Triebe geholfen, worauf der Verstand gewöhnlich kommt, weil hier kein Maaß dieser Anordnung zu geben ist, und die Forderung daher gewöhnlich in die Langweiligkeit allgemeiner Redensarten ausläuft.

§. 18.

In Ansehung der Beurtheilung der Triebe hat die Dialektik die Erscheinung, daß als immanent, somit positiv, die Bestimmungen des unmittelbaren Willens gut sind; der Mensch heißt so von Natur gut. Insofern sie aber Naturbestimmungen, also der Freiheit und dem Begriffe des Geistes überhaupt entgegen und das Negative sind, sind sie auszurotten; der Mensch heißt so von Natur böse. Das Entscheidende für die eine oder die andere Behauptung ist auf diesem Standpunkte gleichfalls die subjektive Willkür.

Zusatz. Die christliche Lehre, daß der Mensch von Natur böse sey, steht höher wie die andere, die ihn für gut hält; ihrer philosophischen Auslegung zufolge ist sie also zu fassen. Als Geist ist der Mensch ein freies Wesen, das die Stellung hat, sich nicht durch Naturimpulse bestimmen zu lassen. Der Mensch, als im unmittelbaren und ungebildeten Zustande, ist daher in einer Lage, in der er nicht seyn soll und von der er sich befreien muß. Die Lehre von der Erbsünde, ohne welche das Christenthum nicht die Religion der Freiheit wäre, hat diese Bedeutung.

§. 19.

In der Forderung der Reinigung der Triebe liegt die allgemeine Vorstellung, daß sie von der Form ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit und von dem Subjektiven und Zufälligen des Inhalts befreit und auf ihr substantielles Wesen zurückgeführt werden. Das Wahrhafte dieser unbestimmten Forderung ist, daß die Triebe als das vernünftige System der Willensbestimmung seyen; sie so aus dem Begriffe zu fassen, ist der Inhalt der Wissenschaft des Rechts.

Der Inhalt dieser Wissenschaft kann nach allen seinen einzelnen Momenten z. B. Recht, Eigenthum, Moralität, Familie, Staat u. s. f. in der Form vorgetragen werden, daß der Mensch von Natur den Trieb zum Recht, auch den Trieb zum Eigenthum, zur Moralität, auch den Trieb der Geschlechtsliebe, den Trieb zur Geselligkeit u. s. f. habe. Will man statt dieser Form der empirischen Psychologie vornehmer Weise eine philosophische Gestalt haben, so ist diese nach dem, was, wie vorhin bemerkt worden, in neuerer Zeit für Philosophie gegolten hat und noch gilt, wohlfeil damit zu bekommen, daß man sagt, der Mensch finde als Thatsache seines Bewußtseyns in sich, daß er das Recht, Eigenthum, den Staat u. s. f. wolle. Weiterhin wird eine andere Form desselben Inhalts, der hier in Gestalt von Trieben erscheint, nämlich die von Pflichten, eintreten.

§. 20.

Die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, als sie vorstellend, berechnend, sie unter einander und dann mit ihren Mitteln, Folgen u. s. f. und mit einem Ganzen der Befriedigung — der Glückseligkeit — vergleichend, die formelle Allgemeinheit an diesen Stoff, und reiniget denselben auf diese äußerliche Weise von seiner Rohheit und Barbarei. Dieß Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Werth der Bildung (vergl. §. 187).

Zusatz. In der Glückseligkeit hat der Gedanke schon eine Macht über die Naturgewalt der Triebe, indem er nicht mit dem Augenblicklichen zufrieden ist, sondern ein Ganzes von Glück erheischt. Es hängt dieses insofern mit der Bildung zusammen, als letztere es ebenfalls ist, welche ein Allgemeines geltend macht. In dem Ideal von Glückseligkeit liegen aber zwei Momente: erstens ein Allgemeines, das höher ist als alle Besonderheiten; da nun aber der Inhalt dieses Allgemeinen wiederum der nur allgemeine Genuß ist, so tritt hier noch einmal das Einzelne und Besondere, also ein Endliches auf, und es muß auf den Trieb zurückgegangen werden. Indem der Inhalt der Glückseligkeit in der Subjektivität und Empfindung eines Jeden liegt, ist dieser allgemeine Zweck seiner Seits partikular, und in ihm also noch keine wahre Einheit des Inhalts und der Form vorhanden.

§. 21.

Die Wahrheit aber dieser formellen, für sich unbestimmten und ihre Bestimmtheit an jenem Stoffe vorfindenden Allgemeinheit, ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freiheit. Indem er die Allgemeinheit, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der an sich, sondern ebenso der für sich freie Wille — die wahrhafte Idee.

Das Selbstbewußtseyn des Willens, als Begierde, Trieb ist sinnlich, wie das Sinnliche überhaupt die Aeußerlichkeit und damit das Außersichseyn des Selbstbewußtseyns bezeichnet. Der reflektirende Wille hat die zwei Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; der an und für sich seyende Wille hat den Willen selbst als solchen, hiermit sich in seiner reinen Allgemeinheit, zu seinem Gegenstande, — der Allgemeinheit, welche eben dieß ist, daß die Unmittelbarkeit der Natürlichkeit und die Partikularität, mit welcher ebenso die Natürlichkeit behaftet, als sie von der Reflexion hervorgebracht wird, in ihr aufgehoben ist. Dieß Aufheben aber und Erheben in's Allgemeine ist das, was die Thätigkeit des Denkens heißt. Das Selbstbewußtseyn, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, thut dieß als das im Willen sich durchsetzende Denken. Hier ist der Punkt, auf welchem es erhellt, daß der Wille nur als denkende Intelligenz wahrhafter, freier Wille ist. Der Sklave weiß nicht sein Wesen, seine Unendlichkeit, die Freiheit, er weiß sich nicht als Wesen; — und er weiß sich so nicht, das ist, er denkt sich nicht. Dieß Selbstbewußtseyn, das durch das Denken sich als Wesen erfaßt, und damit eben sich von dem Zufälligen und Unwahren abthut, macht das Princip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus. Die, welche philosophisch vom Recht, Moralität, Sittlichkeit sprechen, und dabei das Denken ausschließen wollen, und an das Gefühl, Herz und Brust, an die Begeisterung verweisen, sprechen damit die tiefste Verachtung aus, in welche der Gedanke und die Wissenschaft gefallen ist, indem so die Wissenschaft sogar selbst, über sich in Verzweiflung und in die höchste Mattigkeit versunken, die Barbarei und das Gedankenlose sich zum Princip macht und so viel an ihr wäre, dem Menschen alle Wahrheit, Werth und Würde raubte.

Zusatz. Wahrheit in der Philosophie heißt das, daß der Begriff der Realität entspreche. Ein Leib ist z. B. die Realität: die Seele der Begriff: Seele und Leib sollen sich aber angemessen seyn: ein todter Mensch ist daher noch eine Existenz, aber keine wahrhafte mehr, ein begriffloses Daseyn: deswegen verfault der todte Körper. So ist der wahrhafte Wille, daß das, was er will, sein Inhalt, identisch mit ihm sey, daß also die Freiheit die Freiheit wolle.

§. 22.

Der an und für sich seyende Wille ist wahrhaft unendlich, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein Anderes noch Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht bloße Möglichkeit, Anlage, Vermögen (**potentia**), sondern das Wirklich-Unendliche (**infinitum actu**), weil das Daseyn des Begriffs, oder seine gegenständliche Aeußerlichkeit das Innerliche selbst ist.

Wenn man daher nur vom freien Willen, als solchem, spricht, ohne die Bestimmung, daß er der an und für sich freie Wille ist, so spricht man nur von der Anlage der Freiheit, oder von dem natürlichen und endlichen Willen (§. 11.) und eben damit, der Worte und der Meinung unerachtet, nicht vom freien Willen. — Indem der Verstand das Unendliche nur als Negatives und damit als ein Jenseits faßt, meint er dem Unendlichen um so mehr Ehre anzuthun, je mehr er es von sich weg in die Weite hinausschiebt und als ein Fremdes von sich entfernt. Im freien Willen hat das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart, — er selbst ist diese in sich gegenwärtige Idee.

Zusatz. Man hat mit Recht die Unendlichkeit unter dem Bilde eines Kreises vorgestellt, denn die gerade Linie geht hinaus und immer weiter hinaus, und bezeichnet die bloß negative schlechte Unendlichkeit, die nicht wie die wahre eine Rückkehr in sich selbst hat. Der freie Wille ist wahrhaft unendlich, denn er ist nicht bloß eine Möglichkeit und Anlage, sondern sein äußerliches Daseyn ist seine Innerlichkeit, er selbst.

§. 23.

Nur in dieser Freiheit ist der Wille schlechthin bei sich, weil er sich auf nichts, als auf sich selbst bezieht, so wie damit alles Verhältniß der Abhängigkeit von etwas Anderem hinwegfällt. — Er ist wahr oder vielmehr die Wahrheit selbst,

weil sein Bestimmen darin besteht, in seinem Daseyn, d. i. als sich gegenüberstehendes zu seyn, was sein Begriff ist, oder der reine Begriff die Anschauung seiner selbst zu seinem Zwecke und Realität hat.

§. 24.

Er ist allgemein, weil in ihm alle Beschränkung und besondere Einzelnheit aufgehoben ist, als welche allein in der Verschiedenheit des Begriffes und seines Gegenstandes oder Inhalts, oder nach anderer Form, in der Verschiedenheit seines subjektiven Fürsichseyns — und seines Ansichseyns, seiner ausschließenden und beschließenden Einzelnheit — und seiner Allgemeinheit selbst, liegt.

Die verschiedenen Bestimmungen der Allgemeinheit ergeben sich in der Logik (s. Encyklop. der philos. Wissenschaften, §. 118—126). Bei diesem Ausdruck fällt dem Vorstellen zunächst die abstrakte und äußerliche ein; aber bei der an und für sich seyenden Allgemeinheit, wie sie sich hier bestimmt hat, ist weder an die Allgemeinheit der Reflexion, die Gemeinschaftlichkeit oder die Allheit zu denken, noch an die abstrakte Allgemeinheit, welche außer dem Einzelnen auf der anderen Seite steht, die abstrakte Verstandes-Identität (§. 6. Anm.). Es ist die in sich konkrete und so für sich seyende Allgemeinheit, welche die Substanz, die immanente Gattung oder immanente Idee des Selbstbewußtseyns ist; — der Begriff des freien Willens, als das über seinen Gegenstand übergreifende, durch seine Bestimmung hindurchgehende Allgemeine, das in ihr mit sich identisch ist. — Das an und für sich seyende Allgemeine ist überhaupt das, was man das Vernünftige nennt und was nur auf diese spekulative Weise gefaßt werden kann.

§. 25.

Das Subjektive heißt in Ansehung des Willens über-

haupt die Seite seines Selbstbewußtseyns, der Einzelnheit (§. 7.) im Unterschiede von seinem an sich seyenden Begriffe, daher heißt seine Subjektivität α) die reine Form, die absolute Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich, in der es als Ich = Ich schlechthin innerlich und abstraktes Beruhen auf sich ist — die reine Gewißheit seiner selbst, unterschieden von der Wahrheit; β) die Besonderheit des Willens als die Willkür und der zufällige Inhalt beliebiger Zwecke; γ) überhaupt die einseitige Form (§. 8.), insofern das Gewollte, wie es seinem Inhalte nach seyn, nur erst ein dem Selbstbewußtseyn angehöriger Inhalt und unausgeführter Zweck ist.

§. 26.

Der Wille α) insofern er sich selbst zu seiner Bestimmung hat und so seinem Begriffe gemäß und wahrhaftig ist, ist der schlechthin objektive Wille, β) der objektive Wille aber, als ohne die unendliche Form des Selbstbewußtseyns ist der in sein Objekt oder Zustand, wie er seinem Inhalte nach beschaffen sey, versenkte Wille — der kindliche, sittliche, wie der sklavische, abergläubische u. s. f. — γ) Die Objektivität ist endlich die einseitige Form im Gegensatze der subjektiven Willensbestimmung, hiermit die Unmittelbarkeit des Daseyns, als äußerliche Existenz; der Wille wird sich in diesem Sinne erst durch die Ausführung seiner Zwecke objektiv.

Diese logischen Bestimmungen von Subjektivität und Objektivität sind hier in der Absicht besonders aufgeführt worden, um in Ansehung ihrer, da sie in der Folge oft gebraucht werden, ausdrücklich zu bemerken, daß es ihnen wie andern Unterschieden und entgegengesetzten Reflexionsbestimmungen geht, um ihrer Endlichkeit und daher ihrer dialektischen Natur willen in ihr Entgegengesetztes überzugehen. Andern solchen Bestimmungen des Gegensatzes bleibt jedoch ihre Bedeutung fest für Vorstellung und Verstand, indem ihre Identität noch als ein Innerliches ist. Im Willen

hingegen führen solche Gegensätze, welche abstrakte und zugleich Bestimmungen von ihm, der nur als das Konkrete gewußt werden kann, seyn sollen, von selbst auf diese ihre Identität und auf die Verwechslung ihrer Bedeutungen; — eine Verwechslung, die dem Verstande bewußtlos nur begegnet. — So ist der Wille, als die in sich seyende Freiheit, die Subjektivität selbst, diese ist damit sein Begriff und so seine Objektivität; Endlichkeit aber ist seine Subjektivität, im Gegensatze gegen die Objektivität; aber eben in diesem Gegensatze ist der Wille nicht bei sich, mit dem Objekte verwickelt und seine Endlichkeit besteht eben sowohl darin, nicht subjektiv zu seyn u. s. f. — Was daher im Folgenden das Subjektive oder Objektive des Willens für eine Bedeutung haben soll, hat jedesmal aus dem Zusammenhang zu erhellen, der ihre Stellung in Beziehung auf die Totalität enthält.

Zusatz. Gewöhnlich glaubt man das Subjektive und Objektive stehe sich fest einander gegenüber. Dieß ist aber nicht der Fall, da es vielmehr in einander übergeht, denn es sind keine abstrakten Bestimmungen, wie positiv und negativ, sondern sie haben schon eine konkretere Bedeutung. Betrachten wir zunächst den Ausdruck subjektiv, so kann dieß heißen ein Zweck, der nur der eines bestimmten Subjekts ist. In diesem Sinne ist ein sehr schlechtes Kunstwerk, das die Sache nicht erreicht, ein bloß subjektives. Es kann aber auch ferner dieser Ausdruck auf den Inhalt des Willens gehen und ist dann ungefähr mit Willkürlichem gleichbedeutend: der subjektive Inhalt ist der, welcher bloß dem Subjekte angehört. So sind z. B. schlechte Handlungen bloß subjektive. Dann kann aber ebenso jenes reine leere Ich subjektiv genannt werden, das nur sich als Gegenstand hat, und von allem weiteren Inhalt zu abstrahiren die Kraft besitzt. Die Subjektivität hat also, Theils eine ganz partiku-

lare, Theils eine hochberechtigte Bedeutung, indem alles, was ich anerkennen soll, auch die Aufgabe hat, ein Meiniges zu werden, und in mir Geltung zu erlangen. Dieß ist die unendliche Habsucht der Subjektivität, Alles in dieser einfachen Quelle des reinen Ich zusammenzufassen und zu verzehren. Nicht minder kann das Objektive verschieden gefaßt werden. Wir können darunter Alles verstehen, was wir uns gegenständlich machen, seyen es wirkliche Existenzen, oder bloße Gedanken, die wir uns gegenüber stellen: ebenso begreift man aber auch darunter die Unmittelbarkeit des Daseyns, in dem der Zweck sich realisiren soll: wenn der Zweck auch selbst ganz partikular und subjektiv ist, so nennen wir ihn doch objektiv, wenn er erscheint. Aber der objektive Wille ist auch derjenige, in welchem Wahrheit ist. So ist Gottes Wille, der sittliche Wille ein objektiver. Endlich kann man auch den Willen objektiv heißen, der ganz in sein Objekt versenkt ist, den kindlichen, der im Zutrauen, ohne subjektive Freiheit steht, und den sklavischen, der sich noch nicht als frei weiß, und deswegen ein willenloser Wille ist. Objektiv ist in diesem Sinne ein jeder Wille, der durch fremde Autorität geleitet, handelt und noch nicht die unendliche Rückkehr in sich vollendet hat.

§. 27.

Die absolute Bestimmung oder, wenn man will, der absolute Trieb des freien Geistes (§. 21.), daß ihm seine Freiheit Gegenstand sey — objektiv sowohl in dem Sinne, daß sie als das vernünftige System seiner selbst, als in dem Sinne, daß dieß unmittelbare Wirklichkeit sey (§. 26.) — um für sich, als Idee zu seyn, was der Wille an sich ist; — der abstrakte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt *der freie Wille, der den freien Willen will.*

§. 28.

Die Thätigkeit des Willens, den Widerspruch der Subjektivität und Objektivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese überzusetzen und in der Objektivität zugleich *bei sich* zu bleiben, ist außer der formalen Weise des Bewußtseyns (§. 8.), worin die Objektivität nur als unmittelbare Wirklichkeit ist, die *wesentliche Entwickelung* des substantiellen Inhalts der Idee (§. 21.), eine Entwickelung, in welcher der Begriff die zunächst *selbst abstrakte Idee* zur Totalität ihres Systems bestimmt, die als das Substantielle unabhängig von dem Gegensatze eines bloß subjektiven Zwecks und seiner Realisirung, *dasselbe* in diesen beiden Formen ist.

§. 29.

Dieß, daß ein Daseyn überhaupt, *Daseyn des freien Willens* ist, ist das *Recht*. — Es ist somit überhaupt die Freiheit, als Idee.

Die Kantische (Kants Rechtslehre Einl.) und auch allgemeiner angenommene Bestimmung, worin „die *Beschränkung* meiner Freiheit oder *Willkür*, daß sie mit Jedermanns Willkür nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, das Hauptmoment ist" — enthält Theils nur eine *negative* Bestimmung, die der Beschränkung, Theils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Vernunftgesetz, die Uebereinstimmung der Willkür des einen mit der Willkür des andern, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs hinaus. Die angeführte Definition des Rechts enthält die seit *Rousseau* vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille, nicht als an und für sich seyender, vernünftiger, der Geist nicht als *wahrer* Geist, sondern als *besonderes* Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkür, die substantielle Grundlage und das Erste seyn soll. Nach diesem einmal angenommenen Princip kann das Vernünftige freilich nur als beschränkend für diese Freiheit, so wie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein

äußeres, formelles Allgemeines herauskommen. Jene Ansicht ist ebenso ohne allen spekulativen Gedanken und von dem philosophischen Begriffe verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht hat, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele hat.

§. 30.

Das Recht ist etwas *Heiliges überhaupt*, allein weil es das Daseyn des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit ist. — Der *Formalismus* des Rechts aber (und weiterhin der Pflicht) entsteht aus dem Unterschiede der Entwickelung des Freiheitsbegriffs. Gegen formelleres, d. i. *abstrakteres* und darum beschränkteres Recht, hat die Sphäre und Stufe des Geistes, in welcher er die weiteren in seiner Idee enthaltenen Momente zur Bestimmung und Wirklichkeit in sich gebracht hat, als die *konkretere* in sich reichere und wahrhafter allgemeine eben damit auch ein höheres Recht.

Jede Stufe der Entwickelung der Idee der Freiheit hat ihr eigenthümliches Recht, weil sie das Daseyn der Freiheit in einer ihrer eigenen Bestimmungen ist. Wenn vom Gegensatze der Moralität, der Sittlichkeit gegen das *Recht* gesprochen wird, so ist unter dem Rechte nur das erste formelle der abstrakten Persönlichkeit verstanden. Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsinteresse ist jedes ein eigenthümliches Recht, weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Daseyn der *Freiheit* ist. In *Kollision* können sie nur kommen, insofern sie auf gleicher Linie stehen, Rechte zu seyn; wäre der moralische Standpunkt des Geistes nicht auch ein Recht, die Freiheit in einer ihrer Formen, so könnte sie gar nicht in Kollision mit dem Rechte der Persönlichkeit oder einem anderen kommen, weil ein solches den Freiheitsbegriff, die höchste Bestimmung des Geistes, in sich enthält, gegen welchen Anderes ein substanzloses ist. Aber die Kollision enthält zugleich dieß andere Moment, daß sie beschränkt und damit auch eins dem anderen untergeordnet ist; nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt Absolute.

§. 31.

Die Methode, wie in der Wissenschaft der Begriff sich aus sich selbst entwickelt und nur ein *immanentes* Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen ist — der Fortgang nicht durch die Versicherung, daß es verschiedene Verhältnisse *gebe*, und dann durch das *Anwenden* des Allgemeinen auf solchen von sonst her aufgenommenen Stoff geschieht, ist hier gleichfalls aus der Logik vorausgesetzt.

Das bewegende Princip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend, heiße ich die *Dialektik*, — Dialektik also nicht in dem Sinne, daß sie einen dem Gefühl, dem unmittelbaren Bewußtseyn überhaupt gegebenen Gegenstand, Satz u. s. f. auflöst, verwirrt, herüber und hinüber führt und es nur mit Herleiten seines Gegentheils zu thun hat, — eine negative Weise, wie sie häufig auch bei *Plato* erscheint. Sie kann so das Gegentheil einer Vorstellung, oder entschieden wie der alte Skepticismus den Widerspruch derselben, oder auch matter Weise eine *Annäherung* zur Wahrheit, eine moderne Halbheit, als ihr letztes Resultat ansehen. Die höhere Dialektik des Begriffes ist, die Bestimmung nicht bloß als Schranke und Gegentheil, sondern aus ihr den *positiven* Inhalt und Resultat hervorzubringen und aufzufassen, als wodurch sie allein *Entwickelung* und immanentes Fortschreiten ist. Diese Dialektik ist dann nicht *äußeres* Thun eines subjektiven Denkens, sondern die *eigene Seele* des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Dieser Entwickelung der Idee als eigener Thätigkeit ihrer Vernunft sieht das Denken als sub-

jektives, ohne seiner Seits eine Zuthat hinzu zu fügen, nur zu. Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von Außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig; hier ist es der Geist in seiner Freiheit, die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft, die sich Wirklichkeit giebt und als existirende Welt erzeugt; die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtseyn zu bringen.

§. 32.

Die Bestimmungen in der Entwickelung des Begriffs sind einer Seits selbst Begriffe, anderer Seits, weil der Begriff wesentlich als Idee ist, sind sie in der Form des Daseyns, und die Reihe der sich ergebenden Begriffe ist damit zugleich eine Reihe von Gestaltungen; so sind sie in der Wissenschaft zu betrachten.

In spekulativerem Sinn ist die Weise des Daseyns eines Begriffes und seine Bestimmtheit Eins und dasselbe. Es ist aber zu bemerken, daß die Momente, deren Resultat eine weiter bestimmte Form ist, ihm als Begriffsbestimmungen in der wissenschaftlichen Entwickelung der Idee vorangehen, aber nicht in der zeitlichen Entwickelung als Gestaltungen ihm vorausgehen. So hat die Idee, wie sie als Familie bestimmt ist, die Begriffsbestimmungen zur Voraussetzung, als deren Resultat sie im Folgenden dargestellt werden wird. Aber daß diese inneren Voraussetzungen auch für sich schon als Gestaltungen, als Eigenthumsrecht, Vertrag, Moralität u. s. f. vorhanden seyen, dieß ist die andere Seite der Entwickelung, die nur in höher vollendeter Bildung es zu diesem eigenthümlich gestalteten Daseyn ihrer Momente gebracht hat.

Zusatz. Die Idee muß sich immer weiter in sich bestimmen, da sie im Anfange nur erst abstrakter Begriff ist. Dieser anfängliche abstrakte Begriff wird aber nie aufgegeben, sondern er wird nur immer in sich reicher, und die letzte Bestimmung ist somit die reichste. Die früher nur an sich seyenden Bestimmungen kommen dadurch zu ihrer freien Selbstständigkeit, so aber, daß der Begriff die Seele bleibt, die Alles zusammenhält, und die nur durch ein immanentes Verfahren zu ihren eigenen Unterschieden gelangt. Man kann daher nicht sagen, daß der Begriff zu etwas Neuem komme, sondern die letzte Bestimmung fällt in der Einheit mit der ersten wieder zusammen. Wenn auch so der Begriff in seinem Daseyn auseinander gegangen scheint, so ist dieses eben nur ein Schein, der sich im Fortgange als solcher aufweist, indem alle Einzelnheiten in den Begriff des Allgemeinen schließlich wieder zurückkehren. In den empirischen Wissenschaften analysirt man gewöhnlich das, was in der Vorstellung gefunden wird, und wenn man nun das Einzelne auf das Gemeinschaftliche zurückgebracht hat, so nennt man dieses alsdann den Begriff. So verfahren wir nicht, denn wir wollen nur zusehen, wie sich der Begriff selbst bestimmt und thun uns die Gewalt an, Nichts von unserem Meinen und Denken hinzuzugeben. Was wir auf diese Weise erhalten, ist aber eine Reihe von Gedanken, und eine andere Reihe daseyender Gestalten, bei denen es sich fügen kann, daß die Ordnung der Zeit in der wirklichen Erscheinung zum Theil anders ist, als die Ordnung des Begriffes. So kann man z. B. nicht sagen, daß das Eigenthum vor der Familie da gewesen sey, und trotz dem wird es vor derselben abgehandelt. Man könnte hier also die Frage aufwerfen, warum wir nicht mit dem Höchsten, das heißt mit dem konkret Wahren beginnen. Die Antwort wird seyn, weil wir eben das Wahre in Form eines Resultates sehen wollen, und dazu wesentlich gehört, zuerst den abstrakten Begriff selbst zu begreifen. Das, was wirklich ist, die Gestalt des Begriffes, ist uns somit erst das Fol-

gende und Weitere, wenn es auch in der Wirklichkeit selbst das Erste wäre. Unser Fortgang ist der, daß die abstrakten Formen sich nicht als für sich bestehend, sondern als unwahre aufweisen.

Eintheilung.

§. 33.

Nach dem Stufengange der Entwickelung der Idee des an und für sich freien Willens ist der Wille

A. unmittelbar sein Begriff daher abstrakt, — die Persönlichkeit, und sein Daseyn eine unmittelbare äußerliche Sache; — die Sphäre des abstrakten oder formellen Rechts.

B. der Wille aus dem äußeren Daseyn in sich reflektirt, als subjektive Einzelnheit, bestimmt gegen das Allgemeine, — dasselbe, Theils als Inneres, das Gute, Theils als Aeußeres, eine vorhandene Welt und diese beiden Seiten der Idee als nur durch einander vermittelt; die Idee in ihrer Entzweiung oder besondern Existenz, das Recht des subjektiven Willens im Verhältniß zum Recht der Welt und zum Recht der, aber nur an sich seyenden, Idee; die Sphäre der Moralität.

C. die Einheit und Wahrheit dieser beiden abstrakten Momente, — die gedachte Idee des Guten realisirt in dem in sich reflektirten Willen und in äußerlicher Welt; — so daß die Freiheit als die Substanz, ebenso sehr als Wirklichkeit und Nothwendigkeit existirt, wie als subjektiver Wille; — die Idee in ihrer an und für sich allgemeinen Existenz; die Sittlichkeit.

Die sittliche Substanz aber ist gleichfalls

a. natürlicher Geist; — die Familie,

b. in ihrer Entzweiung und Erscheinung; — die bürgerliche Gesellschaft,

c. der Staat, als die in der freien Selbstständigkeit des besondern Willens ebenso allgemeine und objektive Freiheit; — welcher wirkliche und organische Geist α. eines Volks sich β. durch das Verhältniß der besondern Volksgeister hindurch, γ. in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeiste wirklich wird und offenbart, dessen Recht das Höchste ist.

Daß eine Sache oder Inhalt, der erst seinem Begriffe nach, oder wie er an sich ist, gesetzt ist, die Gestalt der Unmittelbarkeit oder des Seyns hat, ist aus der spekulativen Logik vorausgesetzt; ein Anderes ist der Begriff, der in der Form des Begriffs für sich ist; dieser ist nicht mehr ein Unmittelbares. — Gleicherweise ist das die Eintheilung bestimmende Princip vorausgesetzt. Die Eintheilung kann auch als eine historische Vorausangabe der Theile angesehen werden, denn die verschiedenen Stufen müssen als Entwickelungsmomente der Idee sich aus der Natur des Inhalts selbst hervorbringen. Eine philosophische Eintheilung ist überhaupt nicht eine äußerliche, nach irgend einem oder mehreren aufgenommenen Eintheilungsgründen gemachte äußere Klassificirung eines vorhandenen Stoffes, sondern das immanente Unterscheiden des Begriffes selbst. — Moralität und Sittlichkeit, die gewöhnlich etwa als gleichbedeutend gelten, sind hier in wesentlich verschiedenem Sinne genommen. Inzwischen scheint auch die Vorstellung sie zu unterscheiden; der kantische Sprachgebrauch bedient sich vorzugsweise des Ausdrucks Moralität, wie denn die praktischen Principien dieser Philosophie sich durchaus auf diesen Begriff beschränken, den Standpunkt der Sittlichkeit sogar unmöglich machen, ja selbst sie ausdrücklich zernichten und empören. Wenn aber Moralität und Sittlichkeit, ihrer Etymologie nach, auch gleichbedeutend wären, so hinderte dieß nicht, diese einmal verschiedenen Worte für verschiedene Begriffe zu benutzen.

Zusatz. Wenn wir hier vom Rechte sprechen, so meinen wir nicht bloß das bürgerliche Recht, das man gewöhnlich darunter versteht, sondern Moralität, Sittlichkeit und Weltgeschichte, die ebenfalls hieher gehören, weil der Begriff die Gedanken der Wahrheit nach zusammenbringt. Der freie Wille muß sich zunächst, um nicht abstrakt zu bleiben, ein Daseyn geben, und das erste sinnliche Material dieses Daseyns sind die Sachen, das heißt die äußeren Dinge. Diese erste Weise der Freiheit ist die, welche wir als Eigenthum kennen sollen, die Sphäre des formellen und abstrakten Rechts, wozu nicht minder das Eigenthum in seiner vermittelten Gestalt als Vertrag, und das Recht in seiner Verletzung als Verbrechen und Strafe gehören. Die Freiheit, die wir hier haben, ist das, was wir Person nennen, das heißt das Subjekt, das frei und zwar für sich frei ist, und sich in den Sachen ein Daseyn giebt. Diese bloße Unmittelbarkeit des Daseyns aber ist der Freiheit nicht angemessen, und die Negation dieser Bestimmung ist die Sphäre der Moralität. Ich bin nicht mehr bloß frei in dieser unmittelbaren Sache, sondern ich bin es auch in der aufgehobenen Unmittelbarkeit, das heißt ich bin es in mir selbst, im Subjektiven. In dieser Sphäre ist es, wo es auf meine Einsicht und Absicht und auf meinen Zweck ankommt, indem die Aeußerlichkeit als gleichgültig gesetzt wird. Das Gute, das hier der allgemeine Zweck ist, soll aber nicht bloß in meinem Inneren bleiben, sondern es soll sich realisiren. Der subjektive Wille nämlich fordert, daß sein Inneres, das heißt sein Zweck, äußeres Daseyn erhalte, daß also das Gute in der äußerlichen Existenz solle vollbracht werden. Die Moralität, wie das frühere Moment des formellen Rechts, sind beide Abstraktionen, deren Wahrheit erst die Sittlichkeit ist. Die Sittlichkeit ist so die Einheit des Willens in seinem Begriffe, und des Willens des Einzelnen, das heißt des Subjekts. Ihr erstes Daseyn ist wiederum ein Natürliches, in Form der Liebe und Empfindung, die Familie: das Individuum hat hier seine spröde Persönlichkeit aufgehoben, und befindet sich mit seinem Bewußtseyn in einem Ganzen. Aber auf der folgenden Stufe ist der Verlust der eigentlichen Sittlichkeit und der substantiellen Einheit zu sehen: die Familie zerfällt, und die Glieder verhalten sich als selbstständige zu einander, indem nur das Band des gegenseitigen Bedürfnisses sie umschlingt. Diese Stufe der bürgerlichen Gesellschaft hat man häufig für den Staat angesehen. Aber der Staat ist erst das Dritte, die Sittlichkeit, und der Geist, in welchem die ungeheure Vereinigung der Selbstständigkeit der Individualität, und der allgemeinen Substantialität statt findet. Das Recht des Staates ist daher höher, als andere Stufen: es ist die Freiheit in ihrer konkretesten Gestaltung, welche nur noch unter die höchste absolute Wahrheit des Weltgeistes fällt.

Erster Theil.

Das abstrakte Recht.

§. 34.

Der an und für sich freie Wille, wie er in seinem abstrakten Begriffe ist, ist in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit. Nach dieser ist er seine gegen die Realität negative, nur sich abstrakt auf sich beziehende Wirklichkeit, — in sich einzelner Wille eines Subjekts. Nach dem Momente der Besonderheit des Willens hat er einen weitern Inhalt bestimmter Zwecke und als ausschließende Einzelnheit diesen Inhalt zugleich als eine äußere, unmittelbar vorgefundene Welt vor sich.

Zusatz. Wenn gesagt wird, der an und für sich freie Wille, wie er in seinem abstrakten Begriffe ist, sey in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit, so muß darunter Folgendes verstanden werden. Die vollendete Idee des Willens wäre der Zustand, in welchem der Begriff sich völlig realisirt hätte, und in welchem das Daseyn desselben nichts als die Entwickelung seiner selbst wäre. Im Anfange ist der Begriff aber abstrakt, das heißt alle Bestimmungen sind zwar in ihm enthalten, aber auch nur enthalten: sie sind nur an sich, und noch nicht zur Totalität in sich selbst entwickelt. Wenn ich sage, ich bin frei, so ist Ich noch dieses gegensatzlose Insichseyn, dagegen im Moralischen schon ein

Gegensatz ist, denn da bin ich als einzelner Wille, und das Gute ist das Allgemeine, obgleich es in mir selbst ist. Hier hat der Wille also schon die Unterschiede von Einzelnheit und Allgemeinheit in sich selbst, und ist somit bestimmt. Aber im Anfang ist ein solcher Unterschied nicht vorhanden, denn in der ersten abstrakten Einheit ist noch kein Fortgang und keine Vermittelung: der Wille ist so in der Form der Unmittelbarkeit, des Seyns. Die wesentliche Einsicht, die hier zu erlangen wäre, ist nun, daß diese erste Unbestimmtheit selbst eine Bestimmtheit ist. Denn die Unbestimmtheit liegt darin, daß zwischen dem Willen und seinem Inhalt noch kein Unterschied ist: aber sie selbst, dem Bestimmten entgegengesetzt, fällt in die Bestimmung ein Bestimmtes zu seyn: die abstrakte Identität ist es, welche hier die Bestimmtheit ausmacht: der Wille wird dadurch einzelner Wille — die Person.

§. 35.

Die Allgemeinheit dieses für sich freien Willens ist die formelle, die selbstbewußte sonst inhaltslose einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelnheit, — das Subjekt ist insofern Person. In der Persönlichkeit liegt, daß ich als Dieser vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkür, Trieb und Begierde, so wie nach unmittelbarem äußerlichen Daseyn) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß.

Die Persönlichkeit fängt erst da an, insofern das Subjekt nicht bloß ein Selbstbewußtseyn überhaupt von sich hat als konkretem auf irgend eine Weise bestimmtem, sondern vielmehr ein Selbstbewußtseyn von sich als vollkommen abstraktem Ich, in welchem alle konkrete Beschränktheit und Gültigkeit negirt und ungültig ist. In der Persönlichkeit ist daher das Wissen seiner als Gegenstandes, aber als

durch das Denken in die einfache Unendlichkeit erhobenen und dadurch mit sich rein-identischen Gegenstandes. Individuen und Völker haben noch keine Persönlichkeit, insofern sie noch nicht zu diesem reinen Denken und Wissen von sich gekommen sind. Der an und für sich seyende Geist unterscheidet sich dadurch von dem erscheinenden Geiste, daß in derselben Bestimmung, worin dieser nur Selbstbewußtseyn, — Bewußtseyn von sich, aber nur nach dem natürlichen Willen und dessen noch äußerlichen Gegensätzen ist, der Geist sich als abstraktes und zwar freies Ich zum Gegenstande und Zwecke hat und so Person ist.

Zusatz. Der für sich seyende oder abstrakte Wille ist die Person. Das Höchste des Menschen ist Person zu seyn, aber trotz dem ist die bloße Abstraktion Person schon im Ausdruck etwas Verächtliches. Vom Subjekte ist die Person wesentlich verschieden, denn das Subjekt ist nur die Möglichkeit der Persönlichkeit, da jedes Lebendige überhaupt ein Subjekt ist. Die Person ist also das Subjekt, für das diese Subjektivität ist, denn in der Person bin ich schlechthin für mich: sie ist die Einzelnheit der Freiheit im reinen Fürsichseyn. Als diese Person weiß ich mich frei in mir selbst und kann von Allem abstrahiren, da nichts vor mir als die reine Persönlichkeit steht, und doch bin ich als Dieser ein ganz Bestimmtes: so alt, so groß, in diesem Raume, und was Alles für Partikularitäten noch seyn mögen. Die Person ist also in Einem das Hohe und das ganz Niedrige; es liegt in ihr diese Einheit des Unendlichen und schlechthin Endlichen, der bestimmten Grenze und des durchaus Grenzenlosen. Die Hoheit der Person ist es, welche diesen Widerspruch aushalten kann, der nichts Natürliches in sich hat oder ertragen könnte.

§. 36.

1) Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstrakte Grundlage des

abstrakten und daher formellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot ist daher: sey eine Person und respektire die andern als Personen.

§. 37.

2) Die Besonderheit des Willens ist wohl Moment des ganzen Bewußtseyns des Willens (§. 34.), aber in der abstrakten Persönlichkeit als solcher noch nicht enthalten. Sie ist daher zwar vorhanden, aber als von der Persönlichkeit, der Bestimmung der Freiheit, noch verschieden, Begierde, Bedürfniß, Triebe, zufälliges Belieben u. s. f. — Im formellen Rechte kommt es daher nicht auf das besondere Interesse, meinen Nutzen oder mein Wohl an — ebenso wenig auf den besondern Bestimmungsgrund meines Willens, auf die Einsicht und Absicht.

Zusatz. Weil die Besonderheit in der Person noch nicht als Freiheit vorhanden ist, so ist Alles, was auf die Besonderheit ankommt, hier ein Gleichgültiges. Hat jemand kein Interesse, als sein formelles Recht, so kann dieses reiner Eigensinn seyn, wie es einem beschränkten Herzen und Gemüthe oft zukommt, denn der rohe Mensch steift sich am Meisten auf sein Recht, indeß der großartige Sinn darauf sieht, was die Sache sonst noch für Seiten hat. Das abstrakte Recht ist also nur erst bloße Möglichkeit, und insofern gegen den ganzen Umfang des Verhältnisses etwas Formelles. Deshalb giebt die rechtliche Bestimmung eine Befugniß, aber es ist nicht absolut nothwendig, daß ich mein Recht verfolge, weil es nur eine Seite des ganzen Verhältnisses ist. Möglichkeit ist nämlich Seyn, das die Bedeutung hat, auch nicht zu seyn.

§. 38.

In Beziehung auf die konkrete Handlung und moralische und sittliche Verhältnisse ist gegen deren weitern Inhalt das abstrakte Recht nur eine Möglichkeit, die rechtliche Bestimmung daher nur eine Erlaubniß oder Befugniß. Die Nothwendigkeit

dieses Rechts beschränkt sich aus demselben Grunde seiner Abstraktion auf das Negative, die Persönlichkeit und das daraus Folgende nicht zu verletzen. Es giebt daher nur Rechtsverbote, und die positive Form von Rechtsgeboten hat ihrem letzten Inhalte nach das Verbot zu Grunde liegen.

§. 39.

3) Die beschließende und unmittelbare Einzelnheit der Person verhält sich zu einer vorgefundenen Natur, welcher hiermit die Persönlichkeit des Willens als ein Subjektives gegenübersteht, aber dieser als in sich unendlich und allgemein ist die Beschränkung, nur subjektiv zu seyn, widersprechend und nichtig. Sie ist das Thätige, sie aufzuheben und sich Realität zu geben, oder, was dasselbe ist, jenes Daseyn als das ihrige zu setzen.

§. 40.

Das Recht ist zuerst das unmittelbare Daseyn, welches sich die Freiheit auf unmittelbare Weise giebt,

a) Besitz, welcher Eigenthum ist; — die Freiheit ist hier die des abstrakten Willens überhaupt, oder eben damit einer einzelnen sich nur zu sich verhaltenden Person.

b) Die Person, sich von sich unterscheidend, verhält sich zu einer andern Person und zwar haben beide nur als Eigenthümer für einander Daseyn. Ihre an sich seyende Identität erhält Existenz durch das Uebergehen des Eigenthums des Einen in das des Andern mit gemeinsamen Willen und Erhaltung ihres Rechts, — im Vertrag.

c) Der Wille als (a) in seiner Beziehung auf sich, nicht von einer andern Person (b), sondern in sich selbst unterschieden, ist er, als besonderer Wille von sich als an und für sich seyendem verschieden und entgegengesetzt, — Unrecht und Verbrechen.

Die Eintheilung des Rechts in Personen- Sachen- Recht und das Recht zu Aktionen hat, so wie die vielen

andern dergleichen Eintheilungen, zunächst den Zweck, die Menge des vorliegenden unorganischen Stoffs in eine äußerliche Ordnung zu bringen. Es liegt in diesem Eintheilen vornehmlich die Verwirrung, Rechte, welche substantielle Verhältnisse, wie Familie und Staat, zu ihrer Voraussetzung haben, und solche, die sich auf die bloße abstrakte Persönlichkeit beziehen, kunterbunt zu vermischen. In diese Verwirrung gehört die kantische und sonst beliebt gewordene Eintheilung in sächliche, persönliche und dinglichpersönliche Rechte. Das Schiefe und Begrifflose der Eintheilung in Personen- und Sachenrecht, das in dem römischen Rechte zu Grunde liegt, zu entwickeln (das Recht zu Aktionen betrifft die Rechtspflege und gehört nicht in diese Ordnung), würde zu weit führen. Hier erhellt schon so viel, daß nur die Persönlichkeit ein Recht an Sachen giebt und daher das persönliche Recht wesentlich Sachenrecht ist, — Sache im allgemeinen Sinne als das der Freiheit überhaupt Aeußerliche, wozu auch mein Körper, mein Leben gehört. Dieß Sachenrecht ist das Recht der Persönlichkeit als solcher. Was aber das im römischen Rechte sogenannte Personenrecht betrifft, so soll der Mensch erst, mit einem gewissen *status* betrachtet, eine Person seyn (**Heineccii Elem. Jur. Civ., §. LXXV.**); im römischen Rechte ist hiermit sogar die Persönlichkeit selbst, als gegenüber der Sklaverei, nur ein Stand, Zustand. Der Inhalt des römischen sogenannten Personenrechts betrifft dann außer dem Recht an Sklaven, wozu ungefähr auch die Kinder gehören, und dem Zustande der Rechtlosigkeit (**capitis diminutio**) die Familienverhältnisse. Bei Kant sind vollends die Familienverhältnisse, die auf dingliche Weise persönlichen Rechte. — Das römische Personenrecht ist daher nicht das Recht der Person als solcher, sondern wenigstens der besondern Person; — späterhin wird sich zeigen,

daß das Familienverhältniß vielmehr das Aufgeben der Persönlichkeit zu seiner substantiellen Grundlage hat. Es kann nun nicht anders als verkehrt erscheinen, das Recht der besonders bestimmten Person vor dem allgemeinen Rechte der Persönlichkeit abzuhandeln. — Die persönlichen Rechte bei Kant sind die Rechte, die aus einem Vertrage entstehen, daß Ich etwas gebe, leiste — das *jus ad rem* im römischen Recht, das aus einer Obligatio entspringt. Es ist allerdings nur eine Person, die aus einem Vertrage zu leisten hat, so wie auch nur eine Person, die das Recht an eine solche Leistung erwirbt, aber ein solches Recht kann man darum nicht ein persönliches nennen; jede Art von Rechten kommt nur einer Person zu und objektiv ist ein Recht aus dem Vertrage nicht Recht an eine Person, sondern nur an ein ihr Aeußerliches, oder etwas von ihr zu Veräußerndes, immer an eine Sache.

Erster Abschnitt.

Das Eigenthum.

§. 41.

Die Person muß sich eine äußere Sphäre ihrer Freiheit geben, um als Idee zu seyn. Weil die Person der an und für sich seyende unendliche Wille in dieser ersten noch ganz abstrakten Bestimmung ist, so ist dieß von ihm Unterschiedene, was die Sphäre seiner Freiheit ausmachen kann, gleichfalls als das von ihm unmittelbar Verschiedene und Trennbare bestimmt.

Zusatz. Das Vernünftige des Eigenthums liegt nicht in der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern darin, daß sich die bloße Subjektivität der Persönlichkeit aufhebt. Erst im Eigenthume ist die Person als Vernunft. Wenn auch die erste Realität meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache

somit eine schlechte Realität ist, so kann die abstrakte Persönlichkeit eben in ihrer Unmittelbarkeit kein anderes Daseyn, als in der Bestimmung der Unmittelbarkeit haben.

§. 42.

Das von dem freien Geiste unmittelbar Verschiedene ist für ihn und an sich das Aeußerliche überhaupt, eine Sache, ein Unfreies, Unpersönliches und Rechtloses.

Sache hat wie das Objektive die entgegengesetzten Bedeutungen, das eine Mal, wenn man sagt: das ist die Sache, es kommt auf die Sache, nicht auf die Person an, — die Bedeutung des Substantiellen; das andere Mal gegen die Person (nämlich nicht das besondere Subjekt) ist die Sache das Gegentheil des Substantiellen, das seiner Bestimmung nach nur Aeußerliche. — Was für den freien Geist, der vom bloßen Bewußtseyn wohl unterschieden werden muß, das Aeußerliche ist, ist es an und für sich, darum ist die Begriffsbestimmung der Natur dieß, das Aeußerliche an ihr selbst zu seyn.

Zusatz. Da der Sache die Subjektivität abgeht, ist sie nicht bloß dem Subjekte, sondern sich selbst das Aeußerliche. Raum und Zeit sind auf diese Weise äußerlich. Ich als sinnlich, bin selbst äußerlich, räumlich und zeitlich. Ich, indem ich sinnliche Anschauungen habe, habe sie von Etwas, das sich selbst äußerlich ist. Das Thier kann anschauen, aber die Seele des Thieres hat nicht die Seele, nicht sich selbst zum Gegenstand, sondern ein Aeußerliches.

§. 43.

Die Person hat als der unmittelbare Begriff und damit auch wesentlich Einzelne eine natürliche Existenz, Theils an ihr selbst, Theils als eine solche, zu der sie als einer Außenwelt sich verhält. — Nur von diesen Sachen, als die es unmittelbar, nicht von Bestimmungen, die es durch die Vermittelung des Willens

zu werden fähig sind, ist hier bei der Person, die selbst noch in ihrer ersten Unmittelbarkeit ist, die Rede.

Geistige Geschicklichkeiten, Wissenschaften, Künste, selbst Religiöses (Predigten, Messen, Gebete, Segen in geweihten Dingen), Erfindungen u. s. f. werden Gegenstände des Vertrags, anerkannten *Sachen* in Weise des Kaufens, Verkaufens u. s. f. gleichgesetzt. Man kann fragen, ob der Künstler, der Gelehrte, u. s. f. im juristischen Besitze seiner Kunst, Wissenschaft, seiner Fähigkeit, eine Predigt zu halten, Messe zu lesen u. s. w. sey, d. i. ob dergleichen Gegenstände *Sachen* seyen. Man wird Anstand nehmen, solche Geschicklichkeiten, Kenntnisse, Fähigkeiten u. s. f. *Sachen* zu nennen: da über dergleichen Besitz einer Seits als über Sachen verhandelt und kontrahirt wird, er anderer Seits aber ein Inneres und Geistiges ist, kann der Verstand über die juristische Qualifikation desselben in Verlegenheit seyn, da ihm nur der Gegensatz: daß Etwas *entweder* Sache *oder* Nicht-Sache (wie das *Entweder* unendlich, *Oder* endlich), vorschwebt. Kenntnisse, Wissenschaften, Talente u. s. f. sind freilich dem freien Geiste eigen und ein Innerliches desselben, nicht ein Aeußerliches, aber ebenso sehr kann er ihnen durch die Aeußerung ein äußerliches Daseyn geben und sie *veräußern* (s. unten), wodurch sie unter die Bestimmung von *Sachen* gesetzt werden. Sie sind also nicht zuerst ein Unmittelbares, sondern werden es erst durch die Vermittelung des Geistes, der sein Inneres zur Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit herabsetzt. — Nach der unrechtlichen und unsittlichen Bestimmung des römischen Rechts waren die Kinder *Sachen* für den Vater und dieser hiermit im juristischen Besitze seiner Kinder, und doch wohl stand er auch im sittlichen Verhältnisse der Liebe zu ihnen (das freilich durch jenes Unrecht sehr geschwächt werden mußte). Es fand darin also eine, aber ganz unrechtliche

Vereinigung der beiden Bestimmungen von Sache und Nicht-Sache Statt. — Im abstrakten Rechte, das nur die Person als solche, somit auch das Besondere, was zum Daseyn und Sphäre ihrer Freiheit gehört, nur insofern zum Gegenstande hat, als es als ein von ihr Trennbares und unmittelbar Verschiedenes ist, dieß mache seine wesentliche Bestimmung aus, oder es könne sie nur erst vermittelst des subjektiven Willens erhalten, kommen geistige Geschicklichkeiten, Wissenschaften u. s. f. allein nach ihrem juristischen Besitze in Betracht; der Besitz des Körpers und des Geistes, der durch Bildung, Studium, Gewöhnung u. s. f. erworben wird, und als ein *inneres Eigenthum* des Geistes ist, ist hier nicht abzuhandeln. Von dem *Uebergange* aber eines solchen geistigen Eigenthums in die Aeußerlichkeit, in welcher es unter die Bestimmung eines juristisch-rechtlichen Eigenthums fällt, ist erst bei der *Veräußerung* zu sprechen.

§. 44.

Die Person hat das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die *Meinige* ist, zu ihrem substantiellen Zwecke, da sie einen solchen nicht in sich selbst hat, ihrer Bestimmung und Seele meinen Willen erhält, — absolutes *Zueignungsrecht* des Menschen auf alle Sachen.

Diejenige sogenannte Philosophie, welche den unmittelbaren einzelnen Dingen, dem Unpersönlichen, Realität im Sinne von Selbstständigkeit und wahrhaftem Für- und Insichseyn zuschreibt, ebenso diejenige, welche versichert, der Geist könne die Wahrheit nicht erkennen und nicht wissen, was das Ding *an sich* ist, wird von dem Verhalten des freien Willens gegen diese Dinge unmittelbar widerlegt. Wenn für das Bewußtseyn, für das Anschauen und Vorstellen die sogenannten *Außendinge* den Schein von Selbstständigkeit haben, so ist dagegen der freie Wille der Idealismus, die Wahrheit solcher Wirklichkeit.

Zusatz. Alle Dinge können Eigenthum des Menschen werden, weil dieser freier Wille, und als solcher an und für sich ist, das Entgegenstehende aber diese Eigenschaft nicht hat. Jeder hat also das Recht seinen Willen zur Sache zu machen, oder die Sache zu seinem Willen, das heißt mit anderen Worten, die Sache aufzuheben und zu der seinigen umzuschaffen; denn die Sache als Aeußerlichkeit hat keinen Selbstzweck, ist nicht die unendliche Beziehung ihrer auf sich selbst, sondern sich selbst ein Aeußerliches. Ein solches Aeußerliche ist auch das Lebendige (das Thier), und insofern selber eine Sache. Nur der Wille ist das Unendliche, gegen alles andere Absolute, während das Andere seiner Seits nur relativ ist. Sich zueignen heißt im Grunde somit nur die Hoheit meines Willens gegen die Sache manifestiren, und aufweisen, daß diese nicht an und für sich, nicht Selbstzweck ist. Diese Manifestation geschieht dadurch, daß ich in die Sache einen anderen Zweck lege, als sie unmittelbar hatte: ich gebe dem Lebendigen als meinem Eigenthum eine andere Seele, als es hatte; ich gebe ihm meine Seele. Der freie Wille ist somit der Idealismus, der die Dinge nicht, wie sie sind, für an und für sich hält, während der Realismus dieselben für absolut erklärt, wenn sie sich auch nur in der Form der Endlichkeit befinden. Schon das Thier hat nicht mehr diese realistische Philosophie, denn es zehrt die Dinge auf, und beweist dadurch, daß sie nicht absolut selbstständig sind.

§. 45.

Daß Ich etwas in meiner selbst äußeren Gewalt habe, macht den Besitz aus, so wie die besondere Seite, daß Ich etwas aus natürlichem Bedürfnisse, Triebe und der Willkür zu dem Meinigen mache, das besondere Interesse des Besitzes ist. Die Seite aber, daß Ich als freier Wille mir im Besitze gegenständlich und hiermit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigenthums aus.

Eigenthum zu haben, erscheint in Rücksicht auf das Bedürfniß, indem dieses zum Ersten gemacht wird, als Mittel; die wahrhafte Stellung aber ist, daß vom Standpunkte der Freiheit aus das Eigenthum als das erste Daseyn derselben, wesentlicher Zweck für sich ist.

§. 46.

Da mir im Eigenthum mein Wille als persönlicher, somit als Wille des Einzelnen objektiv wird, so erhält es den Charakter von Privateigenthum, und gemeinschaftliches Eigenthum, das seiner Natur nach vereinzelt besessen werden kann, die Bestimmung von einer an sich auflösbaren Gemeinschaft, in der meinen Antheil zu lassen, für sich Sache der Willkür ist.

Die Benutzung elementarischer Gegenstände ist, ihrer Natur nach, nicht fähig, zu Privatbesitz partikularisirt zu werden. — Die agrarischen Gesetze in Rom enthalten einen Kampf zwischen Gemeinsamkeit und Privateigenthümlichkeit des Grundbesitzes; die letztere mußte als das vernünftigere Moment, obgleich auf Kosten andern Rechts, die Oberhand behalten. — Familien-Fideikommissarisches Eigenthum enthält ein Moment, dem das Recht der Persönlichkeit und damit des Privateigenthums entgegensteht. Aber die Bestimmungen, die das Privateigenthum betreffen, können höhern Sphären des Rechts, einem Gemeinwesen, dem Staate untergeordnet werden müssen, wie in Rücksicht auf Privateigenthümlichkeit beim Eigenthum einer sogenannten moralischen Person, Eigenthum in todter Hand, der Fall ist. Jedoch können solche Ausnahmen nicht im Zufall, in Privatwillkür, Privatnutzen, sondern nur in dem vernünftigen Organismus des Staats begründet seyn. — Die Idee des platonischen Staats enthält das Unrecht gegen die Person, des Privateigenthums unfähig zu seyn, als allgemeines Princip. Die Vorstellung von einer frommen oder freundschaftlichen und selbst erzwungenen Verbrüderung der

Menschen mit Gemeinschaft der Güter und der Verbannung des privateigenthümlichen Princips kann sich der Gesinnung leicht darbieten, welche die Natur der Freiheit des Geistes und des Rechts verkennt und sie nicht in ihren bestimmten Momenten erfaßt. Was die moralische oder religiöse Rücksicht betrifft, so hielt Epikur seine Freunde, wie sie, einen solchen Bund der Gütergemeinschaft zu errichten, vorhatten, gerade aus dem Grunde davon ab, weil dieß ein Mißtrauen beweise, und die einander mißtrauen, nicht Freunde seyen. **(Diog. Laërt. l. X. n. VI.)**

Zusatz. Im Eigenthum ist mein Wille persönlich, die Person ist aber ein Dieses: also wird das Eigenthum das Persönliche dieses Willens. Da ich meinem Willen Daseyn durch das Eigenthum gebe, so muß das Eigenthum auch die Bestimmung haben, das Diese, das Meine zu seyn. Dieß ist die wichtige Lehre von der Nothwendigkeit des Privateigenthums. Wenn Ausnahmen durch den Staat gemacht werden können, so ist es doch dieser allein, der sie machen kann: häufig ist aber von demselben, namentlich in unserer Zeit, das Privateigenthum wieder hergestellt worden. So haben z. B. viele Staaten mit Recht die Klöster aufgehoben, weil ein Gemeinwesen letztlich kein solches Recht am Eigenthum hat, als die Person.

§. 47.

Als Person bin Ich selbst unmittelbar Einzelner, — dieß heißt in seiner weitern Bestimmung zunächst: Ich bin lebendig in diesem organischen Körper, welcher mein dem Inhalte nach allgemeines ungetheiltes äußeres Daseyn, die reale Möglichkeit alles weiter bestimmten Daseyns ist. Aber als Person habe ich zugleich mein Leben und Körper, wie andere Sachen, nur insofern es mein Wille ist.

Daß Ich nach der Seite, nach welcher Ich nicht als der für sich seyende, sondern als der unmittelbare Begriff

existire, lebendig bin und einen organischen Körper habe, beruht auf dem Begriffe des Lebens und dem des Geistes als Seele, — auf Momenten, die aus der Naturphilosophie aufgenommen sind.

Ich habe diese Glieder, das Leben nur, insofern ich will; das Thier kann sich nicht selbst verstümmeln oder umbringen, aber der Mensch.

Zusatz. Die Thiere haben sich zwar im Besitz: ihre Seele ist im Besitz ihres Körpers, aber sie haben kein Recht auf ihr Leben, weil sie es nicht wollen.

§. 48.

Der Körper, insofern er unmittelbares Daseyn ist, ist er dem Geiste nicht angemessen; um williges Organ und beseeltes Mittel desselben zu seyn, muß er erst von ihm in Besitz genommen werden (§. 57.). — Aber für Andere bin ich wesentlich ein Freies in meinem Körper, wie ich ihn unmittelbar habe.

Nur weil Ich als Freies im Körper lebendig bin, darf dieses lebendige Daseyn nicht zum Lastthiere mißbraucht werden. Insofern Ich lebe, ist meine Seele (der Begriff und höher das Freie) und der Leib nicht geschieden, dieser ist das Daseyn der Freiheit und Ich empfinde in ihm. Es ist daher nur ideeloser, sophistischer Verstand, welcher die Unterscheidung machen kann, daß das Ding an sich, die Seele, nicht berührt oder angegriffen werde, wenn der Körper mißhandelt und die Existenz der Person der Gewalt eines Andern unterworfen wird. Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehen und sie zur äußerlichen machen, — die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in den Fesseln frei seyn. Aber dieß ist mein Wille, für den Andern bin Ich in meinem Körper; frei für den Andern bin ich nur als frei im Daseyn, ist ein identischer Satz. Meinem Körper von Andern angethane Gewalt ist Mir angethane Gewalt.

Daß, weil Ich empfinde, die Verührung und Gewalt gegen meinen Körper mich unmittelbar als wirklich und gegenwärtig berührt, macht den Unterschied zwischen persönlicher Beleidigung und zwischen Verletzung meines äußern Eigenthums, als in welchem mein Wille nicht in dieser unmittelbaren Gegenwart und Wirklichkeit ist.

§. 49.

Im Verhältnisse zu äußerlichen Dingen ist das Vernünftige, daß Ich Eigenthum besitze; die Seite des Besonderen aber begreift die subjektiven Zwecke, Bedürfnisse, die Willkür, die Talente, äußere Umstände u. s. f. (§. 45.); hiervon hängt der Besitz bloß als solcher ab, aber diese besondere Seite ist in dieser Sphäre der abstrakten Persönlichkeit noch nicht identisch mit der Freiheit gesetzt. Was und wie viel Ich besitze, ist daher eine rechtliche Zufälligkeit.

In der Persönlichkeit sind die Mehrern Personen, wenn man hier von Mehrern sprechen will, wo noch kein solcher Unterschied Statt findet, gleich. Dieß ist aber ein leerer tautologischer Satz; denn die Person ist als das Abstrakte eben das noch nicht Besonderte und in bestimmtem Unterschiede Gesetzte. — Gleichheit ist die abstrakte Identität des Verstandes, auf welche das reflektirende Denken und damit die Mittelmäßigkeit des Geistes überhaupt, zunächst verfällt, wenn ihm die Beziehung der Einheit auf einen Unterschied vorkommt. Hier wäre die Gleichheit nur Gleichheit der abstrakten Personen als solcher, außer welcher eben damit Alles, was den Besitz betrifft, dieser Boden der Ungleichheit, fällt. — Die bisweilen gemachte Forderung der Gleichheit in Austheilung des Erdbodens oder gar des weiter vorhandenen Vermögens, ist ein um so leererer und oberflächlicherer Verstand, als in diese Besonderheit nicht nur die äußere Naturzufälligkeit, sondern auch der ganze Umfang der geistigen Natur in ihrer unendlichen Besonderheit und Verschiedenheit, so wie in ihrer zum Organismus entwickelten Vernunft fällt. — Von einer Ungerechtigkeit der Natur über ungleiches Austheilen des Besitzes und Vermögens kann nicht gesprochen werden, denn die Natur ist nicht frei, und darum weder gerecht, noch ungerecht. Daß alle Menschen ihr Auskommen für ihre Bedürfnisse haben sollen, ist Theils ein moralischer und, in dieser Unbestimmtheit ausgesprochen, zwar wohlgemeinter, aber, wie das bloß Wohlgemeinte überhaupt, nichts Objektives seyender Wunsch, Theils ist Auskommen etwas Anderes als Besitz und gehört einer andern Sphäre, der bürgerlichen Gesellschaft, an.

Zusatz. Die Gleichheit, die man etwa in Beziehung auf die Vertheilung der Güter einführen möchte, würde, da das Vermögen vom Fleiß abhängt, ohnehin in kurzer Zeit wieder zerstört werden. Was sich aber nicht ausführen läßt, das soll auch nicht ausgeführt werden. Denn die Menschen sind freilich gleich, aber nur als Personen, das heißt, rücksichtlich der Quelle ihres Besitzes. Demzufolge müßte jeder Mensch Eigenthum haben. Will man daher von Gleichheit sprechen, so ist es diese Gleichheit, die man betrachten muß. Außer derselben fällt aber die Bestimmung der Besonderheit, die Frage, wie viel ich besitze. Hier ist die Behauptung falsch, daß die Gerechtigkeit fordere, das Eigenthum eines Jeden solle gleich seyn; denn diese fordert nur, daß jeder Eigenthum haben solle. Vielmehr ist die Besonderheit, das, wo gerade die Ungleichheit ihren Platz hat, und die Gleichheit wäre hier Unrecht. Es ist ganz richtig, daß die Menschen häufig nach den Gütern der Anderen Lust bekommen; dieß ist aber eben das Unrecht, denn das Recht ist das, was gleichgültig gegen die Besonderheit bleibt.

§. 50.

Daß die Sache dem in der Zeit zufällig Ersten, der sie

in Besitz nimmt, angehört, ist, weil ein Zweiter nicht in Besitz nehmen kann, was bereits Eigenthum eines Andern ist, eine sich unmittelbar verstehende, überflüssige Bestimmung.

Zusatz. Die bisherigen Bestimmungen betrafen hauptsächlich den Satz, daß die Persönlichkeit Daseyn im Eigenthum haben müsse. Daß nun der erste Besitzergreifende auch Eigenthümer sey, geht aus dem Gesagten hervor. Der Erste ist nicht dadurch rechtlicher Eigenthümer, weil er der Erste ist, sondern weil er freier Wille ist, denn erst dadurch, daß ein Anderer nach ihm kommt, wird er der Erste.

§. 51.

Zum Eigenthum als dem Daseyn der Persönlichkeit, ist meine innerliche Vorstellung und Wille, daß Etwas mein seyn solle, nicht hinreichend, sondern es wird dazu die Besitzergreifung erfordert. Das Daseyn, welches jenes Wollen hierdurch erhält, schließt die Erkennbarkeit für Andere in sich. — Daß die Sache, von der Ich Besitz nehmen kann, herrenlos sey, ist (wie §. 50.) eine sich von selbst verstehende negative Bedingung, oder bezieht sich vielmehr auf das anticipirte Verhältniß zu Andern.

Zusatz. Daß die Person ihren Willen in eine Sache legt, ist erst der Begriff des Eigenthums und das Weitere ist eben die Realisation desselben. Mein innerer Willensaktus, welcher sagt, daß Etwas mein sey, muß auch für Andere erkennbar werden. Mache ich eine Sache zur meinigen, so gebe ich ihr dieses Prädikat, das an ihr in äußerlicher Form erscheinen, und nicht bloß in meinem inneren Willen stehen bleiben muß. Unter Kindern pflegt es zu geschehen, daß diese gegen die Besitzergreifung Anderer das frühere Wollen hervorheben: für Erwachsene ist aber dieses Wollen nicht hinreichend, denn die Form der Subjektivität muß entfernt werden, und sich zur Objektivität herausarbeiten.

§. 52.

Die Besitzergreifung macht die Materie der Sache zu meinem Eigenthum, da die Materie für sich nicht ihr eigen ist.

Die Materie leistet mir Widerstand (und sie ist nur dieß, mir Widerstand zu leisten), d. i. sie zeigt mir ihr abstraktes Fürsichseyn nur als abstraktem Geiste, nämlich als sinnlichem (verkehrter Weise hält das sinnliche Vorstellen das sinnliche Seyn des Geistes für das Konkrete und das Vernünftige für das Abstrakte), aber in Beziehung auf den Willen und Eigenthum hat dieß Fürsichseyn der Materie keine Wahrheit. Das Besitzergreifen als äußerliches Thun, wodurch das allgemeine Zueignungsrecht der Naturdinge verwirklicht wird, tritt in die Bedingungen der physischen Stärke, der List, der Geschicklichkeit, der Vermittelung überhaupt, wodurch man körperlicherweise etwas habhaft wird. Nach der qualitativen Verschiedenheit der Naturdinge hat deren Bemächtigung und Besitznahme einen unendlich vielfachen Sinn und eine ebenso unendliche Beschränkung und Zufälligkeit. Ohnehin ist die Gattung und das Elementarische, als solches, nicht Gegenstand der persönlichen Einzelnheit; um dieß zu werden und ergriffen werden zu können, muß es erst vereinzelt werden (ein Athemzug der Luft, — ein Schluck Wassers). An der Unmöglichkeit, eine äußerliche Gattung als solche und das Elementarische in Besitz nehmen zu können, ist nicht die äußerliche physische Unmöglichkeit als das Letzte zu betrachten, sondern daß die Person als Wille sich als Einzelnheit bestimmt und als Person zugleich unmittelbare Einzelnheit ist, hiermit sich auch als solche zum Aeußerlichen als zu Einzelnheiten verhält. (§. 13. Anm. §. 43.) — Die Bemächtigung und das äußerliche Besitzen wird daher auch auf unendliche Weise mehr oder weniger unbestimmt und unvollkommen. Immer aber ist die Materie nicht ohne wesentliche Form und nur durch

diese ist sie Etwas. Je mehr ich mir diese Form aneigne, desto mehr komme ich auch in den wirklichen Besitz der Sache. Das Verzehren von Nahrungsmitteln ist eine Durchdringung und Veränderung ihrer qualitativen Natur, durch die sie vor dem Verzehren das sind, was sie sind. Die Ausbildung meines organischen Körpers zu Geschicklichkeiten, so wie die Bildung meines Geistes ist gleichfalls eine mehr oder weniger vollkommene Besitznahme und Durchdringung; der Geist ist es, den ich mir am vollkommensten zu eigen machen kann. Aber diese Wirklichkeit der Besitzergreifung ist verschieden von dem Eigenthum, als solchem, welches durch den freien Willen vollendet ist. Gegen ihn hat die Sache nicht ein Eigenthümliches für sich zurückbehalten, wenn schon im Besitze, als einem äußerlichen Verhältniß, noch eine Aeußerlichkeit zurückbleibt. Ueber das leere Abstraktum einer Materie ohne Eigenschaften, welches im Eigenthum außer mir und der Sache eigen bleiben soll, muß der Gedanke Meister werden.

Zusatz. Fichte hat die Frage aufgeworfen, ob, wenn ich die Materie formire, dieselbe auch mein sey. Es muß, nach ihm, wenn ich aus Gold einen Becher verfertigt habe, einem Anderen freistehen, das Gold zu nehmen, wenn er nur dadurch meine Arbeit nicht verletzt. So trennbar dieß auch in der Vorstellung ist, so ist in der That dieser Unterschied eine leere Spitzfindigkeit; denn wenn ich ein Feld in Besitz nehme und beackere, so ist nicht nur die Furche mein Eigenthum, sondern das Weitere, die Erde, die dazu gehört. Ich will nämlich diese Materie, das Ganze in Besitz nehmen: sie bleibt daher nicht herrenlos, nicht ihr eigen. Denn wenn die Materie auch außerhalb der Form bleibt, die ich dem Gegenstande gegeben habe, so ist die Form eben ein Zeichen, daß die Sache mein seyn soll: sie bleibt daher nicht außer meinem Willen, nicht außerhalb dessen, was ich gewollt habe. Es ist daher nichts da, was von einem Anderen in Besitz zu nehmen wäre.

§. 53.

Das Eigenthum hat seine näheren Bestimmungen im Verhältnisse des Willens zur Sache; dieses ist α) unmittelbar Besitznahme, insofern der Wille in der Sache, als einem Positiven, sein Daseyn hat, β) insofern sie ein Negatives gegen ihn ist, hat er sein Daseyn in ihr als einem zu Negirenden, — Gebrauch, γ) die Reflexion des Willens in sich aus der Sache — Veräußerung; — positives, negatives und unendliches Urtheil des Willens über die Sache.

A. Besitznahme.

§. 54.

Die Besitznahme ist Theils die unmittelbar körperliche Ergreifung, Theils die Formirung, Theils die bloße Bezeichnung.

Zusatz. Diese Weisen der Besitznahme enthalten den Fortgang von der Bestimmung der Einzelnheit zu der der Allgemeinheit. Die körperliche Ergreifung kann nur an der einzelnen Sache Statt finden, dagegen die Bezeichnung die Besitznahme durch die Vorstellung ist. Ich verhalte mich dabei vorstellend, und meine, daß die Sache nach ihrer Ganzheit mein sey, nicht bloß der Theil, den ich körperlich in Besitz nehmen kann.

§. 55.

α) Die körperliche Ergreifung ist nach der sinnlichen Seite, indem Ich in diesem Besitzen unmittelbar gegenwärtig bin und damit mein Wille ebenso erkennbar ist, die vollständigste Weise; aber überhaupt nur subjektiv, temporär und dem Umfange nach, so wie auch durch die qualitative Natur der Gegenstände höchst eingeschränkt. — Durch den Zusammenhang, in den ich Etwas mit anderwärts mir schon eigenthümlichen Sachen bringen kann,

oder Etwas sonst zufälliger Weise kommt, durch andere Vermittelungen wird der Umfang dieser Besitznahme etwas ausgedehnt.

Mechanische Kräfte, Waffen, Instrumente erweitern den Bereich meiner Gewalt. — Zusammenhänge, wie des meinen Boden bespülenden Meeres, Stromes, eines zur Jagd, Weide, und anderer Benutzung tauglichen Bodens, der an mein festes Eigenthum angrenzt, der Steine und anderer Mineralienlager unter meinem Acker, Schätze in oder unter meinem Grundeigenthum u. s. f., — oder Zusammenhänge, die erst in der Zeit und zufällig erfolgen (wie ein Theil der sogenannten natürlichen Accessionen, Alluvion und dergleichen, auch Strandung —), die **Foetura** ist wohl eine Accession zu meinem Vermögen, aber, als ein organisches Verhältniß, kein äußerliches Hinzukommen zu einer andern von mir besessenen Sache und daher von ganz anderer Art, als die sonstigen Accessionen, — sind Theils leichtere zum Theil ausschließende *Möglichkeiten*, etwas in Besitz zu nehmen oder zu benutzen für einen Besitzer gegen einen andern, Theils kann das Hinzugekommene als ein unselbstständiges *Accidens der Sache*, zu der es hinzugekommen, angesehen werden. Es sind dieß überhaupt *äußerliche* Verknüpfungen, die nicht den Begriff und die Lebendigkeit zu ihrem Bande haben. Sie fallen daher dem Verstande für Herbeibringung und Abwägung der Gründe und Gegengründe und der positiven Gesetzgebung zur Entscheidung, nach einem Mehr oder Weniger von Wesentlichkeit oder Unwesentlichkeit der Beziehungen, anheim.

Zusatz. Die Besitznahme ist ganz vereinzelter Art: ich nehme nicht mehr in Besitz, als ich mit meinem Körper berühre, aber das Zweite ist sogleich, daß die äußeren Dinge eine weitere Ausdehnung haben, als ich fassen kann. Indem ich so was in Besitz habe, ist auch damit ein Anderes in Verbindung. Ich übe die Besitznahme durch die Hand, aber der Bereich derselben kann erweitert werden. Die Hand ist dieses große Organ, das kein Thier hat, und was ich mit ihr fasse, kann selbst ein Mittel werden, womit ich weiter greife. Wenn ich etwas besitze, so geht der Verstand gleich dahin über, daß nicht bloß das unmittelbar Besessene, sondern das damit Zusammenhängende mein sey. Hier muß das positive Recht seine Feststellungen machen, denn aus dem Begriffe läßt sich Nichts weiter herleiten.

§. 56.

β) Durch die *Formirung* erhält die Bestimmung, daß Etwas das Meinige ist, *eine für sich bestehende* Aeußerlichkeit und hört auf, auf meine Gegenwart in *diesem* Raum und in *dieser* Zeit und auf die Gegenwart meines Wissens und Wollens beschränkt zu seyn.

Das Formiren ist insofern die der Idee angemessenste Besitznahme, weil sie das Subjektive und Objektive in sich vereinigt, übrigens nach der qualitativen Natur der Gegenstände und nach der Verschiedenheit der subjektiven Zwecke unendlich verschieden. — Es gehört hierher auch das Formiren des Organischen, an welchem das, was ich an ihm thue, nicht als ein Aeußerliches bleibt, sondern assimilirt wird; Bearbeitung der Erde, Kultur der Pflanzen, Bezähmen, Füttern und Hegen der Thiere; — weiter vermittelnde Veranstaltungen zur Benutzung elementarischer Stoffe oder Kräfte, veranstaltete Einwirkung eines Stoffes auf einen andern u. s. f.

Zusatz. Diese Formirung kann empirisch die verschiedenartigsten Gestalten annehmen. Der Acker, den ich bebaue, wird dadurch formirt. In Beziehung auf das Unorganische ist die Formirung nicht immer direkt. Wenn ich z. B. eine Windmühle baue, so habe ich die Luft nicht formirt, aber ich mache eine Form zur Benutzung der Luft, die mir deswegen nicht genommen werden darf, weil ich sie selbst nicht formirt habe. Auch, daß ich Wild schone, kann

als eine Weise der Formirung angesehen werden, denn es ist ein Benehmen in Rücksicht auf die Erhaltung des Gegenstandes. Nur ist freilich die Dressur der Thiere eine direktere, mehr von mir ausgehende Formirung.

§. 57.

Der Mensch ist nach der unmittelbaren Existenz an ihm selbst ein Natürliches, seinem Begriffe Aeußeres; erst durch die Ausbildung seines eigenen Körpers und Geistes, wesentlich dadurch, daß sein Selbstbewußtseyn sich als freies erfaßt, nimmt er sich in Besitz und wird das Eigenthum seiner selbst und gegen Andere. Dieses Besitznehmen ist umgekehrt ebenso dieß, das, was er seinem Begriffe nach (als eine Möglichkeit, Vermögen, Anlage) ist, in die Wirklichkeit zu setzen, wodurch es ebenso wohl erst als das Seinige gesetzt, als auch als Gegenstand und vom einfachen Selbstbewußtseyn unterschieden und dadurch fähig wird, die Form der Sache zu erhalten (vergl. Anm. zu §. 43.).

Die behauptete Berechtigung der Sklaverei (in allen ihren näheren Begründungen durch die physische Gewalt, Kriegsgefangenschaft, Rettung und Erhaltung des Lebens, Ernährung, Erziehung, Wohlthaten, eigene Einwilligung u. s. f.), so wie die Berechtigung einer Herrschaft, als bloßer Herrenschaft überhaupt und alle historische Ansicht über das Recht der Sklaverei und der Herrenschaft beruht auf dem Standpunkt, den Menschen als Naturwesen überhaupt nach einer Existenz (wozu auch die Willkür gehört) zu nehmen, die seinem Begriffe nicht angemessen ist. Die Behauptung des absoluten Unrechts der Sklaverei hingegen hält am Begriffe des Menschen als Geistes, als des an sich freien, fest und ist einseitig darin, daß sie den Menschen als von Natur frei, oder, was dasselbe ist, den Begriff als solchen in seiner Unmittelbarkeit, nicht die Idee, als das Wahre nimmt. Diese Antinomie beruht, wie alle Antinomie, auf dem formellen Denken, das die beiden

Momente einer Idee, getrennt, jedes für sich, damit der Idee nicht angemessen und in seiner Unwahrheit, festhält und behauptet. Der freie Geist ist eben dieses (§. 21.) nicht als der bloße Begriff oder an sich zu seyn, sondern diesen Formalismus seiner selbst und damit die unmittelbare natürliche Existenz aufzuheben und sich die Existenz nur als die seinige, als freie Existenz, zu geben. Die Seite der Antinomie, die den Begriff der Freiheit behauptet, hat daher den Vorzug, den absoluten Ausgangspunkt, aber auch nur den Ausgangspunkt für die Wahrheit zu enthalten, während die andere Seite, welche bei der begrifflosen Existenz stehen bleibt, den Gesichtspunkt von Vernünftigkeit und Recht gar nicht enthält. Der Standpunkt des freien Willens, womit das Recht und die Rechtswissenschaft anfängt, ist über den unwahren Standpunkt, auf welchem der Mensch als Naturwesen und nur als an sich seyender Begriff, der Sklaverei daher fähig ist, schon hinaus. Diese frühere unwahre Erscheinung betrifft den Geist, welcher nur erst auf dem Standpunkte seines Bewußtseyns ist, die Dialektik des Begriffs und des nur erst unmittelbaren Bewußtseyns der Freiheit, bewirkt daselbst den Kampf des Anerkennens und das Verhältniß der Herrenschaft und der Knechtschaft. Daß aber der objektive Geist, der Inhalt des Rechts, nicht selbst wieder nur in seinem subjektiven Begriffe, und damit, daß dieß, daß der Mensch an und für sich nicht zur Sklaverei bestimmt sey, nicht wieder als ein bloßes Sollen aufgefaßt werde, dieß findet allein in der Erkenntniß Statt, daß die Idee der Freiheit wahrhaft nur als der Staat ist.

Zusatz. Hält man die Seite fest, daß der Mensch an und für sich frei sey, so verdammt man damit die Sklaverei. Aber daß jemand Sklave ist, liegt in seinem eigenen Willen, so wie es im Willen eines Volkes liegt, wenn es

unterjocht wird. Es ist somit nicht bloß ein Unrecht derer, welche Sklaven machen, oder welche unterjochen, sondern der Sklaven und Unterjochten selbst. Die Sklaverei fällt in den Uebergang von der Natürlichkeit der Menschen zum wahrhaft sittlichen Zustande: sie fällt in eine Welt, wo noch ein Unrecht Recht ist. Hier gilt das Unrecht, und befindet sich ebenso nothwendig an seinem Platz.

§. 58.

γ) Die für sich nicht wirkliche, sondern meinen Willen nur vorstellende Besitznahme ist ein Zeichen an der Sache, dessen Bedeutung seyn soll, daß Ich meinen Willen in sie gelegt habe. Diese Besitznahme ist nach dem gegenständlichen Umfang und der Bedeutung sehr unbestimmt.

Zusatz. Die Besitznahme durch die Bezeichnung ist die vollkommenste von allen, denn auch die übrigen Arten haben mehr oder minder die Wirkung des Zeichens an sich. Wenn ich eine Sache ergreife, oder formire, so ist die letzte Bedeutung ebenfalls ein Zeichen, und zwar für Andere, um diese auszuschließen, und um zu zeigen, daß ich meinen Willen in die Sache gelegt habe. Der Begriff des Zeichens ist nämlich, daß die Sache nicht gilt, als das, was sie ist, sondern als das, was sie bedeuten soll. Die Kokarde bedeutet z. B. das Bürgerseyn in einem Staate, obgleich die Farbe mit der Nation keinen Zusammenhang hat, und nicht sich, sondern die Nation darstellt. Darin, daß der Mensch ein Zeichen geben, und durch dieses erwerben kann, zeigt er eben seine Herrschaft über die Dinge.

B. Der Gebrauch der Sache.

§. 59.

Durch die Besitznahme erhält die Sache das Prädikat die meinige zu seyn, und der Wille hat eine positive Beziehung auf sie. In dieser Identität ist die Sache ebenso sehr als ein

Negatives gesetzt und mein Wille in dieser Bestimmung ein besonderer, Bedürfniß, Belieben u. s. f. Aber mein Bedürfniß als Besonderheit eines Willens ist das Positive, welches sich befriedigt, und die Sache, als das an sich Negative, ist nur für dasselbe und dient ihm. — Der Gebrauch ist diese Realisirung meines Bedürfnisses durch die Veränderung, Vernichtung, Verzehrung der Sache, deren selbstlose Natur dadurch geoffenbart wird und die so ihre Bestimmung erfüllt.

Daß der Gebrauch die reelle Seite und Wirklichkeit des Eigenthums ist, schwebt der Vorstellung vor, wenn sie Eigenthum, von dem kein Gebrauch gemacht wird, für todtes und herrenloses ansieht und bei unrechtmäßiger Bemächtigung desselben es als Grund, daß es vom Eigenthümer nicht gebraucht worden sey, anführt. — Aber der Wille des Eigenthümers, nach welchem eine Sache die seinige ist, ist die erste substantielle Grundlage, von der die weitere Bestimmung, der Gebrauch, nur die Erscheinung und besondere Weise ist, die jener allgemeinen Grundlage nachsteht.

Zusatz. Wenn ich im Zeichen die Sache überhaupt auf allgemeine Weise in Besitz nehme, so liegt im Gebrauche noch ein allgemeineres Verhältniß, indem die Sache alsdann nicht in ihrer Besonderheit anerkannt, sondern von mir negirt wird. Die Sache ist zum Mittel der Befriedigung meines Bedürfnisses herabgesetzt. Wenn ich und die Sache zusammenkommen, so muß, damit wir identisch werden, einer seine Qualität verlieren. Ich bin aber lebendig, der Wollende und wahrhaft Affirmative; die Sache dagegen ist das Natürliche. Diese muß also zu Grunde gehen und ich erhalte mich, was überhaupt der Vorzug und die Vernunft des Organischen ist.

§. 60.

Die Benutzung einer Sache in unmittelbarer Ergreifung ist für sich eine einzelne Besitznahme. Insofern aber die Be-

nutzung sich auf ein fortdauerndes Bedürfniß gründet und wiederholte Benutzung eines sich erneuernden Erzeugnisses ist, etwa auch zum Behufe der Erhaltung dieser Erneuerung sich beschränkt, so machen diese und andere Umstände jene unmittelbare einzelne Ergreifung zu einem Zeichen, daß sie die Bedeutung einer allgemeinen Besitznahme, damit der Besitznahme der elementarischen oder organischen Grundlage oder der sonstigen Bedingungen solcher Erzeugnisse haben soll.

§. 61.

Da die Substanz der Sache für sich, die mein Eigenthum ist, ihre Aeußerlichkeit, d. i. ihre Nichtsubstantialität, ist, — sie ist gegen mich nicht Endzweck in sich selbst (§. 42.), — und diese realisirte Aeußerlichkeit der Gebrauch oder die Benutzung, die ich von ihr mache, ist, so ist der ganze Gebrauch oder Benutzung, die Sache in ihrem ganzen Umfange, so daß, wenn jener mir zusteht, Ich der Eigenthümer der Sache bin, von welcher über den ganzen Umfang des Gebrauchs hinaus nichts übrig bleibt, was Eigenthum eines Anderen seyn könnte.

Zusatz. Das Verhältniß des Gebrauchs zum Eigenthum ist dasselbe, wie von der Substanz zum Accidentellen, vom Inneren zum Aeußeren, von der Kraft zu der Aeußerung derselben. Dieß Letztere ist nur insofern sie sich äußert, der Acker ist nur Acker, insofern er Ertrag hat. Wer also den Gebrauch eines Ackers hat, ist der Eigenthümer des Ganzen und es ist eine leere Abstraktion, noch ein anderes Eigenthum am Gegenstand selbst anzuerkennen.

§. 62.

Nur ein theilweiser oder temporärer Gebrauch, so wie ein theilweiser oder temporärer Besitz (als die selbst theilweise oder temporäre Möglichkeit, die Sache zu gebrauchen), der mir zusteht, ist daher vom Eigenthume der Sache selbst unterschieden. Wenn der ganze Umfang des Gebrauches Mein wäre, das abstrakte Eigenthum aber eines Anderen seyn

sollte, so wäre die Sache als die meinige von meinem Willen gänzlich durchdrungen (vorh. §. und §. 52.), und zugleich darin ein für mich Undurchdringliches, der und zwar leere Wille eines Anderen, — Ich mir in der Sache als positiver Wille objektiv und zugleich nicht objektiv, — das Verhältniß eines absoluten Widerspruchs. — Das Eigenthum ist daher wesentlich freies, volles Eigenthum.

Die Unterscheidung unter dem Rechte auf den ganzen Umfang des Gebrauches und unter abstraktem Eigenthum gehört dem leeren Verstande, dem die Idee, hier als Einheit des Eigenthums oder auch des persönlichen Willens überhaupt, und der Realität desselben, nicht das Wahre ist, sondern dem diese beiden Momente in ihrer Absonderung von einander für etwas Wahres gelten. Diese Unterscheidung ist daher als wirkliches Verhältniß das einer leeren Herrenschaft, das (wenn die Verrücktheit nicht nur von der bloßen Vorstellung des Subjekts und seiner Wirklichkeit, die in unmittelbarem Widerspruche in einem sind, gesagt würde) eine Verrücktheit der Persönlichkeit genannt werden könnte, weil das Mein in Einem Objekte unvermittelt mein einzelner ausschließender Wille und ein anderer einzelner ausschließender Wille seyn sollte. — In den **Institut. libr. II. tit. IV.** ist gesagt: **ususfructus est jus *alienis* rebus utendi, fruendi salva rerum *substantia*.** Weiterhin heißt es ebendaselbst: **ne tamen in universum *inutiles* essent proprietates, *semper* abscendente usufructu: *placuit* certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti.** — **Placuit** — als ob es erst ein Belieben oder Beschluß wäre, jener leeren Unterscheidung durch diese Bestimmung einen Sinn zu geben. Eine **proprietas *semper* abscendente usufructu** wäre nicht nur **inutilis**, sondern keine **proprietas** mehr. — Andere Unterscheidungen des Eigenthums selbst, wie in **res mancipi**

und **nec mancipi**, das **dominium Quiritarium** und **Bonitarium** und dergleichen zu erörtern, gehört nicht hierher, da sie sich auf keine Begriffsbestimmung des Eigenthums beziehen, und bloß historische Delikatessen dieses Rechts sind; — aber die Verhältnisse des **dominii directi** und des **dominii utilis**, der emphyteutische Vertrag und die weiteren Verhältnisse von Lehngütern mit ihren Erb- und anderen Zinsen, Gilten, Handlohn u. s. f. in ihren mancherlei Bestimmungen, wenn solche Lasten unablösbar sind, enthalten einerseits die obige Unterscheidung, andererseits auch nicht, eben insofern mit dem **dominio utili** Lasten verbunden sind, wodurch das **dominium directum** zugleich ein **dominium utile** wird. Enthielten solche Verhältnisse nichts, als nur jene Unterscheidung in ihrer strengen Abstraktion, so stünden darin eigentlich nicht zwei Herren (**domini**), sondern ein Eigenthümer und ein leerer Herr gegeneinander über. Um der Lasten willen aber sind es zwei Eigenthümer, welche im Verhältnisse stehen. Jedoch sind sie nicht im Verhältnisse eines gemeinschaftlichen Eigenthums. Zu solchem Verhältnisse liegt der Uebergang von jenem am nächsten; — ein Uebergang, der dann darin schon begonnen hat, wenn an dem **dominium directum** der Ertrag berechnet und als das Wesentliche angesehen, somit das Unberechenbare der Herrenschaft über ein Eigenthum, welche etwa für das Edle gehalten worden, dem **Utile**, welches hier das Vernünftige ist, nachgesetzt wird.

Es ist wohl an die anderthalb tausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christenthum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Theile des Menschengeschlechts allgemeines Princip geworden ist. Die Freiheit des Eigenthums aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Princip anerkannt worden. — Ein Beispiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit,

die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtseyn fortzuschreiten — und gegen die Ungeduld des Meinens.

§. 63.

Die Sache im Gebrauch ist eine einzelne nach Qualität und Quantität bestimmte und in Beziehung auf ein specifisches Bedürfniß. Aber ihre specifische Brauchbarkeit ist zugleich als quantitativ bestimmt vergleichbar mit anderen Sachen von derselben Brauchbarkeit, so wie das specifische Bedürfniß, dem sie dient, zugleich Bedürfniß überhaupt und darin nach seiner Besonderheit ebenso mit anderen Bedürfnissen vergleichbar ist, und darnach auch die Sache mit solchen, die für andere Bedürfnisse brauchbar sind. Diese ihre Allgemeinheit, deren einfache Bestimmtheit aus der Partikularität der Sache hervorgeht, so daß von dieser specifischen Qualität zugleich abstrahirt wird, ist der Werth der Sache, worin ihre wahrhafte Substantialität bestimmt und Gegenstand des Bewußtseyns ist. Als voller Eigenthümer der Sache bin ich es eben so von ihrem Werthe, als von dem Gebrauche derselben.

Der Lehnsträger hat den Unterschied in seinem Eigenthum, daß er nur der Eigenthümer des Gebrauchs, nicht des Werths der Sache seyn soll.

Zusatz. Das Qualitative verschwindet hier in der Form des Quantitativen. Indem ich nämlich vom Bedürfniß spreche, ist dieses der Titel, worunter die vielfachsten Dinge sich bringen lassen, und die Gemeinsamkeit derselben macht, daß ich sie alsdann messen kann. Der Fortgang des Gedankens ist hier somit von der specifischen Qualität der Sache zur Gleichgültigkeit dieser Bestimmtheit, also zur Quantität. Aehnliches kommt in der Mathematik vor. Definire ich z. B., was der Kreis, was die Ellipse und Parabel sind, so sehen wir, daß sie specifisch verschieden gefunden werden. Trotz dem bestimmt sich der Unterschied dieser verschiedenen Kurven bloß quantitativ so nämlich, daß es

nur auf einen quantitativen Unterschied ankommt, der sich auf den Koefficienten, allein, auf die bloß empirische Größe bezieht. Im Eigenthum ist die quantitative Bestimmtheit, die aus der qualitativen hervortritt, der Werth. Das Qualitative giebt hier das Quantum für die Quantität, und ist als solches ebenso erhalten, wie aufgehoben. Betrachtet man den Begriff des Werths, so wird die Sache selbst nur als ein Zeichen angesehen und sie gilt nicht, als sie selber, sondern als das, was sie werth ist. Ein Wechsel z. B. stellt nicht seine Papiernatur vor, sondern ist nur ein Zeichen eines anderen Allgemeinen, des Werthes. Der Werth einer Sache kann sehr verschiedenartig seyn in Beziehung auf das Bedürfniß, wenn man aber nicht das Specifische, sondern das Abstrakte des Werthes ausdrücken will, so ist dieses das Geld. Das Geld repräsentirt alle Dinge, aber indem es nicht das Bedürfniß selbst darstellt, sondern nur ein Zeichen für dasselbe ist, wird es selbst wieder von dem specifischen Werthe regiert, den es als Abstraktes nur ausdrückt. Man kann überhaupt Eigenthümer einer Sache seyn, ohne zugleich der ihres Werths zu werden. Eine Familie, die ihr Gut nicht verkaufen oder verpfänden kann, ist nicht Herrin des Werthes. Da diese Form des Eigenthums aber dem Begriffe desselben unangemessen ist, so sind solche Beschränkungen (Lehen, Fideikommisse) meistens im Verschwinden.

§. 64.

Die dem Besitze gegebene Form und das Zeichen sind selbst äußere Umstände, ohne die subjektive Gegenwart des Willens, die allein deren Bedeutung und Werth ausmacht. Diese Gegenwart aber, die der Gebrauch, Benutzung oder sonstiges Aeußern des Willens ist, fällt in die Zeit, in Rücksicht welcher die Objektivität die Fortdauer dieses Aeußerns ist. Ohne diese wird die Sache, als von der Wirklichkeit des Willens und Besitzes verlassen, herrenlos; Ich verliere oder erwerbe daher Eigenthum durch Verjährung.

Die Verjährung ist daher nicht bloß aus einer äußerlichen dem strengen Recht zuwider laufenden Rücksicht in das Recht eingeführt worden, der Rücksicht, die Streitigkeiten und Verwirrungen abzuschneiden, die durch alte Ansprüche in die Sicherheit des Eigenthums kommen würden u. s. f. Sondern die Verjährung gründet sich auf die Bestimmung der Realität des Eigenthums, der Nothwendigkeit, daß der Wille, etwas zu haben, sich äußere. — Oeffentliche Denkmale sind National-Eigenthum oder eigentlich, wie die Kunstwerke überhaupt in Rücksicht auf Benutzung, gelten sie durch die ihnen inwohnende Seele der Erinnerung und der Ehre, als lebendige und selbstständige Zwecke; verlassen von dieser Seele, werden sie nach dieser Seite für eine Nation herrenlos und zufälliger Privat-Besitz, wie z. B. die griechischen, ägyptischen Kunstwerke in der Türkei. — Das Privateigenthumsrecht der Familie eines Schriftstellers an dessen Produktionen verjährt sich aus ähnlichem Grunde; sie werden in dem Sinne herrenlos, daß sie (auf entgegengesetzte Weise, wie jene Denkmale) in allgemeines Eigenthum übergehen und nach ihrer besonderen Benutzung der Sache in zufälligen Privat-Besitz. — Bloßes Land, zu Gräbern oder auch für sich auf ewige Zeiten zum Nichtgebrauch geweiht, enthält eine leere ungegenwärtige Willkür, durch deren Verletzung nichts Wirkliches verletzt wird, deren Achtung daher auch nicht garantirt werden kann.

Zusatz. Die Verjährung beruht auf der Vermuthung, daß ich aufgehört habe, die Sache als die meinige zu betrachten. Denn dazu, daß etwas das Meinige bleibe, gehört Fortdauer meines Willens, und diese zeigt sich durch Gebrauch oder Aufbewahrung. — Der Verlust des Werthes öffentlicher Denkmale hat sich in der Reformation häufig

bei den Meßstiftungen erwiesen. Der Geist der alten Konfession, das heißt der Meßstiftungen war entflogen, und sie konnten daher als Eigenthum in Besitz genommen werden.

C. Entäußerung des Eigenthums.

§. 65.

Meines Eigenthums kann ich mich *entäußern*, da es das meinige nur ist, insofern ich meinen Willen darin lege, — so daß ich meine Sache überhaupt von mir als herrenlos lasse (derelinquire), oder sie dem Willen eines Anderen zum Besitzen überlasse, — aber nur insofern die Sache *ihrer Natur* nach ein *Aeußerliches* ist.

Zusatz. Wenn die Verjährung eine Entäußerung mit nicht direkt erklärtem Willen ist, so ist die wahre Entäußerung eine Erklärung des Willens, daß ich die Sache nicht mehr als die meinige ansehen will. Das Ganze kann auch so gefaßt werden, daß die Entäußerung eine wahre Besitzergreifung sey. Die unmittelbare Besitznahme ist das erste Moment des Eigenthums. Durch den Gebrauch wird ebenfalls Eigenthum erworben, und das dritte Moment ist alsdann die Einheit beider, Besitzergreifung durch Entäußerung.

§. 66.

Unveräußerlich sind daher diejenigen Güter, oder vielmehr substantiellen Bestimmungen, so wie das Recht an sie *unverjährbar*, welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewußtseyns ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreiheit, Sittlichkeit, Religion.

Daß das, was der Geist seinem Begriffe nach oder *an sich* ist, auch im Daseyn und für sich sey (somit Person, des Eigenthums fähig sey, Sittlichkeit, Religion habe), — diese Idee ist selbst sein Begriff (als **causa sui**, das ist, als freie Ursache, ist er solches, **cujus natura non potest**

concipi nisi existens. Spinoza Eth. S. I. Def. I.). In eben diesem Begriffe, *nur durch sich selbst* und als *unendliche Rückkehr in sich* aus der natürlichen Unmittelbarkeit seines Daseyns, das zu seyn, was er ist, liegt die Möglichkeit des Gegensatzes zwischen dem, was er nur *an sich* und nicht auch für sich ist (§. 57.), so wie umgekehrt zwischen dem, was er nur *für sich*, nicht *an sich* ist (im Willen das Böse); — und hierin die *Möglichkeit* der *Entäußerung* der *Persönlichkeit* und seines substantiellen Seyns — diese Entäußerung geschehe auf eine bewußtlose oder ausdrückliche Weise. — Beispiele von Entäußerung der Persönlichkeit sind die Sklaverei, Leibeigenschaft, Unfähigkeit Eigenthum zu besitzen, die Unfreiheit desselben u. s. f., Entäußerung der intelligenten Vernünftigkeit, Moralität, Sittlichkeit, Religion kommt vor im Aberglauben, in der Anderen eingeräumten Autorität und Vollmacht, mir, was ich für Handlungen begehen solle (wenn einer sich ausdrücklich zum Raube, Morde u. s. f. oder zur Möglichkeit von Verbrechen verdingt), mir, was Gewissenspflicht, religiöse Wahrheit sey u. s. f. zu bestimmen und vorzuschreiben. — Das Recht an solches Unveräußerliche ist unverjährbar, denn der Akt, wodurch ich von meiner Persönlichkeit und substantiellem Wesen Besitz nehme, mich zu einem Rechts- und Zurechnungsfähigen, Moralischen, Religiösen mache, entnimmt diese Bestimmungen eben der Aeußerlichkeit, die allein ihnen die Fähigkeit gab, im Besitz eines Anderen zu seyn. Mit diesem Aufheben der Aeußerlichkeit fällt die Zeitbestimmung und alle Gründe weg, die aus meinem früheren Konsens oder Gefallenlassen genommen werden können. Diese Rückkehr meiner in mich selbst, wodurch Ich mich als Idee, als rechtliche und moralische Person existirend mache, hebt das bisherige Verhältniß und das Unrecht auf, das Ich und der Andere meinem Begriff und Vernunft angethan

hat, die unendliche Existenz des Selbstbewußtseyns als ein Aeußerliches behandeln lassen und behandelt zu haben. — Diese Rückkehr in mich deckt den Widerspruch auf, Anderen meine Rechtfähigkeit, Sittlichkeit, Religiosität in Besitz gegeben zu haben, was ich selbst nicht besaß, und was, sobald ich es besitze, eben wesentlich nur als das Meinige und nicht als ein Aeußerliches existirt.

Zusatz. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Sklave ein absolutes Recht hat, sich frei zu machen, daß wenn jemand seine Sittlichkeit zu Raub und Mord verdungen hat, dieses an und für sich nichtig ist, und jeder die Befugniß besitzt, diesen Vertrag zurückzunehmen. Ebenso verhält es sich mit der Verdingung der Religiosität an einen Priester, der mein Beichtvater ist, denn solche Innerlichkeit hat der Mensch mit sich allein abzumachen. Eine Religiosität, bei welcher der eine Theil in die Hand eines Anderen gelegt wird, ist keine Religiosität, denn der Geist ist nur Einer, und er soll in mir wohnen: mir soll die Vereinigung des An- und Fürsichseyns angehören.

§. 67.

Von meinen besonderen, körperlichen und geistigen Geschicklichkeiten und Möglichkeiten der Thätigkeit kann ich einzelne Produktionen und einen in der Zeit beschränkten Gebrauch von einem Anderen veräußern, weil sie nach dieser Beschränkung ein äußerliches Verhältniß zu meiner Totalität und Allgemeinheit erhalten. Durch die Veräußerung meiner ganzen durch die Arbeit konkreten Zeit und der Totalität meiner Produktion würde ich das Substantielle derselben, meine allgemeine Thätigkeit und Wirklichkeit, meine Persönlichkeit zum Eigenthum eines Anderen machen.

Es ist dasselbe Verhältniß, wie oben §. 61. zwischen der Substanz der Sache und ihrer Benutzung; wie diese, nur insofern sie beschränkt ist, von jener verschieden ist, so

ist auch der Gebrauch meiner Kräfte von ihnen selbst und damit von mir nur unterschieden, insofern er quantitativ beschränkt ist; — die Totalität der Aeußerungen einer Kraft ist die Kraft selbst, — der Accidenzen die Substanz, — der Besonderungen das Allgemeine.

Zusatz. Der hier auseinandergesetzte Unterschied ist der zwischen einem Sklaven, und dem heutigen Gesinde, oder einem Tagelöhner. Der athenäische Sklave hatte vielleicht leichtere Verrichtung und geistigere Arbeit, als in der Regel unsere Dienstboten, aber er war dennoch Sklave, weil der ganze Umfang seiner Thätigkeit dem Herrn veräußert war.

§. 68.

Das Eigenthümliche an der geistigen Produktion kann durch die Art und Weise der Aeußerung unmittelbar in solche Aeußerlichkeit einer Sache umschlagen, die nun ebenso von Anderen producirt werden kann; so daß mit deren Erwerb der nunmehrige Eigenthümer, außerdem daß er damit sich die mitgetheilten Gedanken oder die technische Erfindung zu eigen machen kann, welche Möglichkeit zum Theil (bei schriftstellerischen Werken) die einzige Bestimmung und den Werth des Erwerbs ausmacht, zugleich in den Besitz der allgemeinen Art und Weise, sich so zu äußern und solche Sachen vielfältig hervorzubringen, kommt.

Bei Kunstwerken ist die den Gedanken in einem äußerlichen Material verbildlichende Form als Ding so sehr das Eigenthümliche des producirenden Individuums, daß ein Nachmachen derselben wesentlich das Produkt der eigenen geistigen und technischen Geschicklichkeit ist. Bei einem schriftstellerischen Werke ist die Form, wodurch es eine äußerliche Sache ist, so wie bei der Erfindung einer technischen Vorrichtung, mechanischer Art, — dort, weil der Gedanke nur in einer Reihe vereinzelter abstrakter Zeichen, nicht in konkreter Bildnerei dargestellt wird, hier, weil er überhaupt einen mechanischen Inhalt hat, — und die Art und Weise,

solche Sachen als Sachen zu produciren, gehört unter die gewöhnlichen Fertigkeiten. — Zwischen den Extremen des Kunstwerks und der handwerksmäßigen Produktion giebt es übrigens Uebergänge, die bald mehr, bald weniger von dem Einen oder dem Anderen an sich haben.

§. 69.

Indem der Erwerber eines solchen Produkts an dem Exemplar als Einzelnem den vollen Gebrauch und Werth desselben besitzt, so ist er vollkommener und freier Eigenthümer desselben als eines Einzelnen, obgleich der Verfasser der Schrift oder der Erfinder der technischen Vorrichtung Eigenthümer der allgemeinen Art und Weise bleibt, dergleichen Produkte und Sachen zu vervielfältigen, als welche allgemeine Art und Weise er nicht unmittelbar veräußert hat, sondern sich dieselbe als eigenthümliche Aeußerung vorbehalten kann.

Das Substantielle des Rechts des Schriftstellers und Erfinders ist zunächst nicht darin zu suchen, daß er bei der Entäußerung des einzelnen Exemplars es willkürlich zur Bedingung macht, daß die damit in den Besitz des Anderen kommende Möglichkeit, solche Produkte nunmehr als Sachen gleichfalls hervorzubringen, nicht Eigenthum des Anderen werde, sondern Eigenthum des Erfinders bleibe. Die erste Frage ist, ob eine solche Trennung des Eigenthums der Sache von der mit ihr gegebenen Möglichkeit, sie gleichfalls zu produciren, im Begriffe zulässig ist und das volle, freie Eigenthum (§. 62) nicht aufhebt, — worauf es erst in die Willkür des ersten geistigen Producenten kommt, diese Möglichkeit für sich zu behalten, oder als einen Werth zu veräußern oder für sich keinen Werth darauf zu legen und mit der einzelnen Sache auch sie preis zu geben. Diese Möglichkeit hat nämlich das Eigene, an der Sache die Seite zu seyn, wonach diese nicht nur eine Besitzung, sondern ein Vermögen ist (s. unten §. 170 ff.), so daß dieß

in der besonderen Art und Weise des äußeren Gebrauchs liegt, der von der Sache gemacht wird, und von dem Gebrauche, zu welchem die Sache unmittelbar bestimmt ist, verschieden und trennbar ist (er ist nicht, wie man es heißt, eine solche **accessio naturalis**, wie die **foetura**). Da nun der Unterschied in das seiner Natur nach Theilbare, in den äußerlichen Gebrauch fällt, so ist die Zurückbehaltung des einen Theils bei Veräußerung des anderen Theils des Gebrauchs nicht der Vorbehalt einer Herrenschaft ohne **Utile**. — Die bloß negative, aber allererste Beförderung der Wissenschaften und Künste ist, diejenigen, die darin arbeiten, gegen Diebstahl zu sichern und ihnen den Schutz ihres Eigenthums angedeihen zu lassen; wie die allererste und wichtigste Beförderung des Handels und der Industrie war, sie gegen die Räuberei auf den Landstraßen sicher zu stellen. — Indem übrigens das Geistesprodukt die Bestimmung hat, von anderen Individuen aufgefaßt und ihrer Vorstellung, Gedächtniß, Denken u. s. f. zu eigen gemacht zu werden und ihre Aeußerung, wodurch sie das Gelernte (denn Lernen heißt nicht nur, mit dem Gedächtniß die Worte auswendig lernen — die Gedanken Anderer können nur durch Denken aufgefaßt werden, und dieß Nach-denken ist auch Lernen) gleichfalls zu einer veräußerbaren Sache machen, hat immer leicht irgend eine eigenthümliche Form, so daß sie das daraus erwachsende Vermögen als ihr Eigenthum betrachten und für sich das Recht solcher Produktion daraus behaupten können. Die Fortpflanzung der Wissenschaften überhaupt und das bestimmte Lehrgeschäft insbesondere ist, seiner Bestimmung und Pflicht nach, am bestimmtesten bei positiven Wissenschaften, der Lehre einer Kirche, der Jurisprudenz u. s. f. die Repetition festgesetzter, überhaupt schon geäußerter und von Außen aufgenommener Gedanken, somit auch in Schriften, welche dieß Lehrgeschäft und die Fort-

pflanzung und Verbreitung der Wissenschaften zum Zweck haben. In wiefern nun die in der wiederholenden Aeußerung sich ergebende Form den vorhandenen wissenschaftlichen Schatz und insbesondere die Gedanken solcher Anderer, die noch im äußerlichen Eigenthum ihrer Geistesprodukte sind, in ein specielles geistiges Eigenthum des reproducirenden Individuums verwandle, und ihm hiermit das Recht, sie auch zu seinem äußerlichen Eigenthum zu machen, gebe oder in wiefern nicht, — in wiefern solche Wiederholung in einem schriftstellerischen Werke ein Plagiat werde, läßt sich nicht durch eine genaue Bestimmung angeben und hiermit nicht rechtlich und gesetzlich festsetzen. Das Plagiat müßte daher eine Sache der Ehre seyn und von dieser zurückgehalten werden. — Gesetze gegen den Nachdruck erfüllen daher ihren Zweck, das Eigenthum der Schriftsteller und der Verleger rechtlich zu sichern, zwar in dem bestimmten, aber sehr beschränkten Umfange. Die Leichtigkeit, absichtlich an der Form etwas zu ändern oder ein Modifikätönchen an einer großen Wissenschaft, an einer umfassenden Theorie, welche das Werk eines Anderen ist, zu erfinden, oder schon die Unmöglichkeit, im Vortrage des Aufgefaßten bei den Worten des Urhebers zu bleiben, führen für sich außer den besonderen Zwecken, für welche eine solche Wiederholung nöthig wird, die unendliche Vielfachheit von Veränderungen herbei, die dem fremden Eigenthum den mehr oder weniger oberflächlichen Stempel des Seinigen aufdrücken; wie die hundert und aber hundert Kompendien, Auszüge, Sammlungen u. s. f., Rechenbücher, Geometrien, Erbauungsschriften u. s. f. zeigen, wie jeder Einfall einer kritischen Zeitschrift, Musenalmanachs, Konversationslexikons u. s. f. sogleich ebenfalls unter demselben oder einem veränderten Titel wiederholt, aber als etwas Eigenthümliches behauptet werden kann; — wodurch denn leicht dem Schriftsteller oder erfindenden Unternehmer der Gewinn, den ihm sein Werk oder Einfall versprach, zu Nichte gemacht oder gegenseitig heruntergebracht oder Allen ruinirt wird. — Was aber die Wirkung der Ehre gegen das Plagiat betrifft, so ist dabei dieß auffallend, daß der Ausdruck Plagiat oder gar gelehrter Diebstahl nicht mehr gehört wird — es sey, entweder daß die Ehre ihre Wirkung gethan, das Plagiat zu verdrängen, oder daß es aufgehört hat, gegen die Ehre zu seyn und das Gefühl hierüber verschwunden ist, oder daß ein Einfällchen und Veränderung einer äußeren Form sich als Originalität und selbstdenkendes Produciren so hoch anschlägt, um den Gedanken an ein Plagiat gar nicht in sich aufkommen zu lassen.

§. 70.

Die umfassende Totalität der äußerlichen Thätigkeit, das Leben, ist gegen die Persönlichkeit, als welche selbst Diese und unmittelbar ist, kein Aeußerliches. Die Entäußerung oder Aufopferung desselben ist vielmehr das Gegentheil, als das Daseyn dieser Persönlichkeit. Ich habe daher zu jener Entäußerung überhaupt kein Recht, und nur eine sittliche Idee, als in welcher diese unmittelbar einzelne Persönlichkeit an sich untergegangen, und die deren wirkliche Macht ist, hat ein Recht darauf, so daß zugleich wie das Leben als solches unmittelbar, auch der Tod die unmittelbare Negativität desselben ist, daher er von Außen, als eine Natursache, oder im Dienste der Idee, von fremder Hand empfangen werden muß.

Zusatz. Die einzelne Person ist allerdings ein Untergeordnetes, das dem sittlichen Ganzen sich weihen muß. Wenn der Staat daher das Leben fordert, so muß das Individuum es geben, aber darf der Mensch sich selbst das Leben nehmen? Man kann das sich Tödten zuvörderst als eine Tapferkeit ansehen, aber als eine schlechte von Schneidern und Mägden. Dann kann es wiederum als ein Un-

glück betrachtet werden, indem Zerrissenheit des Inneren dazu führt, aber die Hauptfrage ist, habe ich ein Recht dazu? Die Antwort wird seyn, daß ich als dieß Individuum nicht Herr über mein Leben bin, denn die umfassende Totalität der Thätigkeit, das Leben, ist gegen die Persönlichkeit, die selbst diese unmittelbar ist, kein Aeußerliches. Spricht man also von einem Recht, das die Person über ihr Leben habe, so ist dieß ein Widerspruch, denn es hieße, die Person habe ein Recht über sich. Dieses hat sie aber nicht, denn sie steht nicht über sich, und kann sich nicht richten. Wenn Herkules sich verbrannte, wenn Brutus sich in sein Schwerdt stürzte, so ist dieses das Benehmen des Heroen gegen seine Persönlichkeit; aber wenn vom einfachen Recht, sich zu tödten, gehandelt wird, so darf dieß auch den Heroen abgesprochen werden.

Uebergang vom Eigenthum zum Vertrage.

§. 71.

Das Daseyn ist als bestimmtes Seyn wesentlich Seyn für anderes (siehe oben Anmerk. zu §. 48.); das Eigenthum, nach der Seite, daß es ein Daseyn als äußerliche Sache ist, ist für andere Aeußerlichkeiten und im Zusammenhange dieser Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Aber als Daseyn des Willens ist es als für anderes nur für den Willen einer anderen Person. Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigenthümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freiheit Daseyn hat. Diese Vermittelung, Eigenthum nicht mehr nur vermittelst einer Sache und meines subjektiven Willens zu haben, sondern ebenso vermittelst eines anderen Willens, und hiermit in einem gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des Vertrags aus.

Es ist durch die Vernunft ebenso nothwendig, daß die Menschen in Vertrags-Verhältnisse eingehen, — schenken tauschen, handeln u. s. f., als daß sie Eigenthum besitzen

(§. 45. Anm.). Wenn für ihr Bewußtseyn das Bedürfniß überhaupt, das Wohlwollen, der Nutzen u. s. f. es ist, was sie zu Verträgen führt, so ist es an sich die Vernunft, nämlich die Idee des reellen (d. i. nur im Willen vorhandenen) Daseyns der freien Persönlichkeit. — Der Vertrag setzt voraus, daß die darin Tretenden sich als Personen und Eigenthümer anerkennen; da er ein Verhältniß des objektiven Geistes ist, so ist das Moment der Anerkennung schon in ihm enthalten und vorausgesetzt (vergl. §. 35., 57. Anm.).

Zusatz. Im Vertrage habe ich Eigenthum durch gemeinsamen Willen: es ist nämlich das Interesse der Vernunft, daß der subjektive Wille allgemeiner werde und sich zu dieser Verwirklichung erhebe. Die Bestimmung dieses Willens bleibt also im Vertrage, aber in Gemeinsamkeit mit einem anderen Willen. Der allgemeine Wille dagegen tritt hier nur noch in der Form und Gestalt der Gemeinsamkeit auf.

Zweiter Abschnitt.

Der Vertrag.

§. 72.

Das Eigenthum, von dem die Seite des Daseyns oder der Aeußerlichkeit nicht mehr nur eine Sache ist, sondern das Moment eines (und hiermit anderen) Willens in sich enthält, kommt durch den Vertrag zu Stande, — als den Proceß, in welchem der Widerspruch, daß Ich für mich seyender, den andern Willen ausschließender Eigenthümer insofern bin und bleibe, als Ich in einem mit dem andern identischen Willen aufhöre, Eigenthümer zu seyn, sich darstellt und vermittelt.

§. 73.

Ich kann mich eines Eigenthums nicht nur (§. 65.) als einer äußerlichen Sache entäußern, sondern muß durch den Be-

griff mich desselben als Eigenthums entäußern, damit mir mein Wille, als daseyend, gegenständlich sey. Aber nach diesem Momente ist mein Wille als entäußerter zugleich ein Anderer. Dies somit, worin diese Nothwendigkeit des Begriffes reell ist, ist die Einheit unterschiedener Willen, in der also ihre Unterschiedenheit und Eigenthümlichkeit sich aufgiebt. Aber in dieser Identität ihres Willens ist (auf dieser Stufe) ebenso dieß enthalten, daß jeder ein mit dem anderen nicht identischer, für sich eigenthümlicher Wille sey und bleibe.

§. 74.

Dieß Verhältniß ist somit die Vermittelung eines in der absoluten Unterscheidung fürsichseyender Eigenthümer identischen Willens, und enthält, daß jeder mit seinem und des Anderen Willen, aufhört Eigenthümer zu seyn, es bleibt und es wird; — die Vermittelung des Willens, ein und zwar einzelnes Eigenthum aufzugeben und des Willens, ein solches, hiermit das eines Anderen, anzunehmen, und zwar in dem identischen Zusammenhange, daß das eine Wollen nur zum Entschluß kommt, insofern das andere Wollen vorhanden ist.

§. 75.

Da die beiden kontrahirenden Theile als unmittelbare selbstständige Personen sich zu einander verhalten, so geht der Vertrag α) von der Willkür aus; β) der identische Wille, der durch den Vertrag in das Daseyn tritt, ist nur ein durch sie gesetzter, somit nur gemeinsamer, nicht an und für sich allgemeiner; γ) der Gegenstand des Vertrags ist eine einzelne äußerliche Sache, denn nur eine solche ist ihrer bloßen Willkür, sie zu entäußern (§. 65 ff.) unterworfen.

Unter den Begriff vom Vertrag kann daher die Ehe nicht subsumirt werden; diese Subsumtion ist in ihrer — Schändlichkeit, muß man sagen, — bei Kant (Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre, S. 106 ff.) aufgestellt. — Ebenso wenig liegt die Natur des Staats im Vertragsverhältnisse

ob der Staat als ein Vertrag Aller mit Allen, oder als ein Vertrag dieser Aller mit dem Fürsten und der Regierung genommen werde. — Die Einmischung dieses, so wie der Verhältnisse des Privat-Eigenthums überhaupt, in das Staats-Verhältniß, hat die größten Verwirrungen im Staatsrecht und in der Wirklichkeit hervorgebracht. Wie in früheren Perioden die Staatsrechte und Staatspflichten als ein unmittelbares Privat-Eigenthum besonderer Individuen gegen das Recht des Fürsten und Staats angesehen und behauptet worden, so sind in einer neueren Zeit-Periode die Rechte des Fürsten und des Staats als Vertragsgegenstände und auf ihn gegründet, als ein bloß Gemeinsames des Willens und aus der Willkür der in einen Staat Vereinigten Hervorgegangenes, betrachtet worden. — So verschieden einer Seits jene beiden Standpunkte sind, so haben sie dieß gemein, die Bestimmungen des Privat-Eigenthums in eine Sphäre übergetragen zu haben, die von ganz anderer und höherer Natur ist. — Siehe unten: Sittlichkeit und Staat.

Zusatz. In neuerer Zeit ist es sehr beliebt gewesen, den Staat als Vertrag Aller mit Allen anzusehen. Alle schlössen, sagt man, mit dem Fürsten einen Vertrag, und dieser wieder mit den Unterthanen. Diese Ansicht kommt daher, daß man oberflächlicher Weise nur an eine Einheit verschiedener Willen denkt. Im Vertrage aber sind zwei identische Willen, die beide Personen sind, und Eigenthümer bleiben wollen, der Vertrag geht also von der Willkür der Person aus, und diesen Ausgangspunkt hat die Ehe ebenfalls mit dem Vertrage gemein. Beim Staat aber ist dieß gleich anders, denn es liegt nicht in der Willkür der Individuen, sich vom Staate zu trennen, da man schon Bürger desselben nach der Naturseite hin ist. Die vernünftige Bestimmung des Menschen ist, im Staate zu leben, und ist noch kein Staat da, so ist die Forderung der Vernunft vorhan-

den, daß er gegründet werde. Ein Staat muß eben die Erlaubniß dazu geben, daß man in ihn trete, oder ihn verlasse: dieß ist also nicht von der Willkür der Einzelnen abhängig, und der Staat beruht somit nicht auf Vertrag, der Willkür voraussetzt. Es ist falsch, wenn man sagt, es sey in der Willkür Aller einen Staat zu gründen: es ist vielmehr für jeden absolut nothwendig, daß er im Staate sey. Der große Fortschritt des Staats in neuerer Zeit ist, daß derselbe Zweck an und für sich bleibt, und nicht jeder in Beziehung auf denselben, wie im Mittelalter nach seiner Privatstipulation verfahren darf.

§. 76.

Formell ist der Vertrag, insofern die beiden Einwilligungen, wodurch der gemeinsame Wille zu Stande kommt, das negative Moment der Entäußerung einer Sache und das Positive der Annahme derselben, an die beiden Kontrahenten vertheilt sind; — Schenkungsvertrag. — Reell aber kann er genannt werden, insofern jeder der beiden kontrahirenden Willen die Totalität dieser vermittelnden Momente ist, somit darin ebenso Eigenthümer wird und bleibt; Tauschvertrag.

Zusatz. Zum Vertrag gehören zwei Einwilligungen über zwei Sachen: ich will nämlich Eigenthum erwerben und aufgeben. Der reelle Vertrag ist der, wo jeder das Ganze thut, Eigenthum aufgiebt und erwirbt, und im Aufgeben Eigenthümer bleibt: der formelle Vertrag ist, wo nur einer Eigenthum erwirbt oder aufgiebt.

§. 77.

Indem jeder im reellen Vertrage dasselbe Eigenthum behält, mit welchem er eintritt und welches er zugleich aufgiebt, so unterscheidet sich jenes identisch bleibende als das im Vertrage an sich seyende Eigenthum von den äußerlichen Sachen, welche im Tausche ihren Eigenthümer verändern. Jenes ist der Werth, in welchem die Vertragsgegenstände bei aller qualitativen äußern

Verschiedenheit der Sachen einander gleich sind, das Allgemeine derselben (§. 63.).

Die Bestimmung, daß eine **laesio enormis** die im Vertrag eingegangene Verpflichtung aufhebe, hat somit ihre Quelle im Begriffe des Vertrags und näher in dem Momente, daß der Kontrahirende durch die Entäußerung seines Eigenthums, Eigenthümer und in näherer Bestimmung, quantitativ derselbe bleibt. Die Verletzung aber ist nicht nur enorm (als eine solche wird sie angenommen, wenn sie die Hälfte des Werths übersteigt), sondern unendlich, wenn über ein unveräußerliches Gut (§. 66.) ein Vertrag oder Stipulation überhaupt zu ihrer Veräußerung eingegangen wäre. — Eine Stipulation übrigens ist zunächst ihrem Inhalte nach vom Vertrage unterschieden, daß sie irgend einen einzelnen Theil oder Moment des ganzen Vertrags bedeutet, dann auch daß sie die förmliche Festsetzung desselben ist, wovon nachher. Sie enthält nach jener Seite nur die formelle Bestimmung des Vertrags, die Einwilligung des Einen, etwas zu leisten, und die Einwilligung des Anderen zu seyn, es anzunehmen; sie ist darum zu den sogenannten einseitigen Verträgen gezählt worden. Die Unterscheidung der Verträge in einseitige und zweiseitige, so wie andere Eintheilungen derselben im römischen Rechte sind Theils oberflächliche Zusammenstellungen nach einer einzelnen oft äußerlichen Rücksicht, wie der Art und Weise ihrer Förmlichkeit, Theils vermischen sie unter anderen auch Bestimmungen, welche die Natur des Vertrags selbst betreffen, und solche, welche sich erst auf die Rechtspflege (**actiones**) und die rechtlichen Wirkungen nach dem positiven Gesetze beziehen, oft aus ganz äußerlichen Umständen herstammen und den Begriff des Rechts verletzen.

§. 78.

Der Unterschied von Eigenthum und Besitz, der substantiel-

len und der äußerlichen Seite (§. 45.), wird im Vertrag zu dem Unterschiede des gemeinsamen Willens als Uebereinkunft, und der Verwirklichung derselben durch die Leistung. Jene zu Stande gekommene Uebereinkunft ist, für sich im Unterschiede von der Leistung, ein Vorgestelltes, welchem daher nach der eigenthümlichen Weise des Daseyns der Vorstellungen in Zeichen, (Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften) ein besonderes Daseyn, in dem Ausdrucke der Stipulation durch Förmlichkeiten der Gebehrden und anderer symbolischer Handlungen, insbesondere in bestimmter Erklärung durch die Sprache, dem der geistigen Vorstellung würdigsten Elemente, zu geben ist.

Die Stipulation ist nach dieser Bestimmung zwar die Form, wodurch der im Vertrag abgeschlossene Inhalt als ein erst vorgestellter sein Daseyn hat. Aber das Vorstellen ist nur Form und hat nicht den Sinn, als ob damit der Inhalt noch ein Subjektives, so oder so zu Wünschendes und zu Wollendes sey, sondern der Inhalt ist die durch den Willen vollbrachte Abschließung hierüber.

Zusatz. Wie wir in der Lehre vom Eigenthum den Unterschied zwischen Eigenthum und Besitz, zwischen dem Substantiellen und bloß Aeußerlichen hatten, so haben wir im Vertrage die Differenz zwischen dem gemeinsamen Willen als Uebereinkunft, und dem besonderen als Leistung. In der Natur des Vertrags liegt es, daß sowohl der gemeinsame als auch der besondere Wille sich äußere, weil hier Wille sich zu Willen verhält. Die Uebereinkunft, die sich in einem Zeichen manifestirt, und die Leistung liegen daher bei gebildeten Völkern aus einander, während sie bei rohen zusammenfallen können. In den Wäldern von Ceylon giebt es ein handeltreibendes Volk, das sein Eigenthum hinlegt, und ruhig erwartet, bis Andere kommen, das Ihrige dagegen zu setzen: hier ist die stumme Erklärung des Willens von der Leistung nicht verschieden.

§. 79.

Die Stipulation enthält die Seite des Willens, daher das Substantielle des Rechtlichen im Vertrage, gegen welches der, insofern der Vertrag noch nicht erfüllt ist, noch bestehende Besitz für sich nur das Aeußerliche ist, das seine Bestimmung allein in jener Seite hat. Durch die Stipulation habe ich ein Eigenthum und besondere Willkür darüber aufgegeben und es ist bereits Eigenthum des Anderen geworden, ich bin daher durch sie unmittelbar zur Leistung rechtlich verbunden.

Der Unterschied von einem bloßen Versprechen und einem Vertrag liegt darin, daß in jenem das, was ich schenken, thun, leisten wolle, als ein Zukünftiges ausgesprochen ist und noch eine subjektive Bestimmung meines Willens bleibt, die ich hiermit noch ändern kann. Die Stipulation des Vertrags hingegen ist schon selbst das Daseyn meines Willensbeschlusses in dem Sinne, daß ich meine Sache hiermit veräußert, sie jetzt aufgehört habe, mein Eigenthum zu seyn und daß ich sie bereits als Eigenthum des Anderen anerkenne. Die römische Unterscheidung zwischen **pactum** und **contractus** ist von schlechter Art. — Fichte hat einst die Behauptung aufgestellt, daß die Verbindlichkeit, den Vertrag zu halten, nur erst mit der beginnenden Leistung des Anderen für mich anfange, weil ich vor der Leistung in der Unwissenheit darüber sey, ob der Andere es ernstlich mit seiner Aeußerung gemeint habe; die Verbindlichkeit vor der Leistung sey daher nur moralischer, nicht rechtlicher Natur. Allein die Aeußerung der Stipulation ist nicht eine Aeußerung überhaupt, sondern enthält den zu Stande gekommenen gemeinsamen Willen, in welchem die Willkür der Gesinnung und ihrer Aenderung sich aufgehoben hat. Es handelt sich deswegen nicht um die Möglichkeit, ob der Andere innerlich anders gesinnt gewesen oder geworden sey, sondern ob er das Recht dazu habe.

Wenn der Andere auch zu leisten anfängt, bleibt mir gleichfalls die Willkür des Unrechts. Jene Ansicht zeigt ihre Nichtigkeit gleich dadurch, daß das Rechtliche des Vertrags auf die schlechte Unendlichkeit, den Proceß in's Unendliche, gestellt wäre, auf die unendliche Theilbarkeit der Zeit, der Materie, des Thuns u. s. f. Das Daseyn, das der Wille in der Förmlichkeit der Gebehrde, oder in der für sich bestimmten Sprache hat, ist schon sein als des intellektuellen, vollständiges Daseyn, von dem die Leistung nur die selbstlose Folge ist. — Daß es übrigens im positiven Rechte sogenannte Real-Kontrakte giebt, zum Unterschiede von sogenannten Konsensual-Kontrakten in dem Sinne, daß jene nur für vollgültig angesehen werden, wenn zu der Einwilligung die wirkliche Leistung (**res, traditio rei**) hinzukommt, thut nichts zur Sache. Jene sind Theils die besonderen Fälle, wo mich diese Uebergabe erst in den Stand setzt, meinerseits leisten zu können, und meine Verbindlichkeit, zu leisten, sich allein auf die Sache, insofern ich sie in die Hände erhalten, bezieht, wie beim Darlehn, Leih-Kontrakt und Depositum (was auch noch bei anderen Verträgen der Fall seyn kann); — ein Umstand, der nicht die Natur des Verhältnisses der Stipulation zur Leistung, sondern die Art und Weise des Leistens betrifft — Theils bleibt es überhaupt der Willkür überlassen, in einem Vertrag zu stipuliren, daß die Verbindlichkeit des Einen zur Leistung nicht im Vertrage als solchem selbst liegen, sondern erst von der Leistung des Anderen abhängig seyn solle.

§. 80.

Die Eintheilung der Verträge und eine darauf gegründete verständige Abhandlung ihrer Arten ist nicht von äußerlichen Umständen, sondern von Unterschieden, die in der Natur des Vertrags selbst liegen, herzunehmen. — Diese Unterschiede sind der von formellem und von reellem Vertrag, dann von Eigenthum

und von Besitz und Gebrauch, Werth und von specifischer Sache. Es ergeben sich demnach folgende Arten: (Die hier gegebene Eintheilung trifft im Ganzen mit der kantischen Eintheilung, Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre, S. 120. ff., zusammen, und es wäre längst zu erwarten gewesen, daß der gewöhnliche Schlendrian der Eintheilung der Verträge in Real- und Konsensual- genannte und ungenannte Kontrakte u. s. f. gegen die vernünftige Eintheilung aufgegeben worden wäre.)

A. Schenkungsvertrag, und zwar

1) einer Sache; eigentlich sogenannte Schenkung,
2) das Leihen einer Sache, als Verschenkung eines Theils oder des beschränkten Genusses und Gebrauchs derselben, der Verleiher bleibt hierbei Eigenthümer der Sache (**mutuum** und **commodatum** ohne Zinsen). Die Sache ist dabei entweder eine specifische, oder aber wird sie, wenn sie auch eine solche ist, doch als eine allgemeine angesehen oder gilt (wie Geld) als eine für sich allgemeine.
3) Schenkung einer Dienstleistung überhaupt, z. B. der bloßen Aufbewahrung eines Eigenthums (**depositum**); — die Schenkung einer Sache mit der besonderen Bedingung, daß der Andere erst Eigenthümer wird auf den Zeitpunkt des Todes des Schenkenden, d. h. auf den Zeitpunkt, wo dieser ohnehin nicht mehr Eigenthümer ist, die testamentarische Disposition liegt nicht im Begriffe des Vertrags, sondern setzt die bürgerliche Gesellschaft und eine positive Gesetzgebung voraus.

B. Tauschvertrag,

1) Tausch als solcher:
   - *α)* einer Sache überhaupt, d. i. einer specifischen Sache gegen eine andere desgleichen.
   - *β)* Kauf oder Verkauf (**emtio venditio**); Tausch einer specifischen Sache gegen eine, die als die allgemeine bestimmt ist, d. i. welche nur als der Werth ohne die

andere specifische Bestimmung zur Benutzung gilt, — gegen Geld.

2) Vermiethung (**locatio conductio**), Veräußerung des temporären Gebrauchs eines Eigenthums gegen Miethzins, und zwar

α) einer specifischen Sache, eigentliche Vermiethung — oder

β) einer allgemeinen Sache, so daß der Verleiher nur Eigenthümer dieser, oder, was dasselbe ist, des Werthes bleibt, — Anleihe (**mutuum**, jenes auch **commodatum** mit einem Miethzins; — die weitere empirische Beschaffenheit der Sache, ob sie ein Stock, Geräthe, Haus u. s. f. **res fungibilis** oder **non fungibilis** ist, bringt [wie im Verleihen als Schenken **No.** 2.] andere besondere, übrigens aber nicht wichtige Bestimmungen herbei).

3) Lohnvertrag (**locatio operae**), Veräußerung meines Producirens oder Dienstleistens, insofern es nämlich veräußerlich ist, auf eine beschränkte Zeit oder nach sonst einer Beschränkung (s. §. 67.).

Verwandt ist hiermit das Mandat und andere Verträge, wo die Leistung auf Charakter und Zutrauen oder auf höhern Talenten beruht und eine Incommensurabilität des Geleisteten gegen einen äußern Werth (der hier auch nicht Lohn, sondern Honorar heißt) eintritt.

C. Vervollständigung eines Vertrags (**cautio**) durch Verpfändung.

Bei den Verträgen, wo Ich die Benutzung einer Sache veräußere, bin ich nicht im Besitz, aber noch Eigenthümer derselben (wie bei der Vermiethung). Ferner kann ich bei Tausch-, Kauf- auch Schenkungsverträgen Eigenthümer geworden seyn, ohne noch im Besitz zu seyn, so wie überhaupt in Ansehung irgend einer Leistung, wenn nicht: Zug um Zug, statt findet, diese Trennung eintritt. Daß ich nun

auch im wirklichen Besitze des Werths, als welcher noch oder bereits mein Eigenthum ist, in dem einen Falle bleibe, oder in dem anderen Falle darein gesetzt werde, ohne daß ich im Besitze der specifischen Sache bin, die ich überlasse oder die mir werden soll, dieß wird durch das Pfand bewirkt, — eine specifische Sache, die aber nur nach dem Werthe meines zum Besitz überlassenen oder des mir schuldigen Eigenthums, mein Eigenthum ist, nach ihrer specifischen Beschaffenheit und Mehrwerthe aber Eigenthum des Verpfändenden bleibt. Die Verpfändung ist daher nicht selbst ein Vertrag, sondern nur eine Stipulation (§. 77.), das einen Vertrag in Rücksicht auf den Besitz des Eigenthums vervollständigende Moment. — Hypothek, Bürgschaft sind besondere Formen hiervon.

Zusatz. Beim Vertrage wurde der Unterschied gemacht, daß durch die Uebereinkunft (Stipulation) zwar das Eigenthum mein wird, ich aber den Besitz nicht habe, und diesen durch Leistung erst erhalten soll. Bin ich nun schon von Hause aus Eigenthümer der Sache, so ist die Absicht der Verpfändung, daß ich zu gleicher Zeit auch in den Besitz des Werthes des Eigenthums komme, und somit schon in der Uebereinkunft die Leistung gesichert werde. Eine besondere Art der Verpfändung ist die Bürgschaft, bei welcher jemand sein Versprechen, seinen Kredit für meine Leistung einsetzt. Hier wird durch die Person bewirkt, was bei der Verpfändung nur sachlich geschieht.

§. 81.

Im Verhältniß unmittelbarer Personen zu einander überhaupt ist ihr Wille, ebenso sehr wie an sich identisch und im Vertrage von ihnen gemeinsam gesetzt, so auch ein besonderer. Es ist, weil sie unmittelbare Personen sind, zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem an sich seyenden Willen übereinstimmend sey, der durch jenen allein seine Existenz hat. Als be-

sonderer für sich vom allgemeinen verschieden, tritt er in Willkür und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auf, was an sich Recht ist, — das Unrecht.

Den Uebergang zum Unrecht macht die logische höhere Nothwendigkeit, daß die Momente des Begriffs, hier das Recht an sich, oder der Wille als allgemeiner, und das Recht in seiner Existenz, welche eben die Besonderheit des Willens ist, als für sich verschieden gesetzt seyen, was zur abstrakten Realität des Begriffs gehört. — Diese Besonderheit des Willens für sich aber ist Willkür und Zufälligkeit, die ich im Vertrage nur als Willkür über eine einzelne Sache, nicht als die Willkür und Zufälligkeit des Willens selbst aufgegeben habe.

Zusatz. Im Vertrage hatten wir das Verhältniß zweier Willen, als eines gemeinsamen. Dieser identische Wille ist aber nur relativ allgemeiner, gesetzter allgemeiner Wille, und somit noch im Gegensatz gegen den besonderen Willen. In dem Vertrage, in der Uebereinkunft liegt allerdings das Recht, die Leistung zu verlangen: diese ist aber wiederum Sache des besonderen Willens, der als solcher dem an sich seyenden Recht zuwider handeln kann. Hier also kommt die Negation, die früher schon im an sich seyenden Willen lag, zum Vorschein, und diese Negation ist eben das Unrecht. Der Gang überhaupt ist, den Willen von seiner Unmittelbarkeit zu reinigen, und so aus der Gemeinsamkeit desselben die Besonderheit hervorzurufen, die gegen sie auftritt. Im Vertrage behalten die Uebereinkommenden noch ihren besonderen Willen, der Vertrag ist also aus der Stufe der Willkür noch nicht heraus, und bleibt somit dem Unrechte preisgegeben.

Dritter Abschnitt.

Das Unrecht.

§. 82.

Im Vertrage ist das Recht an sich als ein Gesetztes, seine innere Allgemeinheit als ein Gemeinsames der Willkür und besonderen Willens. Diese Erscheinung des Rechts, in welchem dasselbe und sein wesentliches Daseyn, der besondere Wille, unmittelbar d. i. zufällig übereinstimmen, geht im Unrecht zum Schein fort, — zur Entgegensetzung des Rechts an sich und des besonderen Willens, als in welchem es ein besonderes Recht wird. Die Wahrheit dieses Scheins aber ist, daß er nichtig ist und daß das Recht durch das Negiren dieser seiner Negation sich wieder herstellt, durch welchen Proceß seiner Vermittelung, aus seiner Negation zu sich zurück zu kehren, es sich als Wirkliches und Geltendes bestimmt, da es zuerst nur an sich und etwas Unmittelbares war.

Zusatz. Das Recht an sich, der allgemeine Wille, als wesentlich bestimmt durch den besonderen, ist in Beziehung auf ein Unwesentliches. Es ist das Verhältniß des Wesens zu seiner Erscheinung. Ist die Erscheinung auch dem Wesen gemäß, so ist sie von anderer Seite angesehen demselben wieder nicht gemäß, denn die Erscheinung ist die Stufe der Zufälligkeit, das Wesen in Beziehung auf Unwesentliches. Im Unrecht aber geht die Erscheinung zum Scheine fort. Schein ist Daseyn, das dem Wesen unangemessen ist, das leere Abtrennen und Gesetztseyn des Wesens, so daß an beiden der Unterschied als Verschiedenheit ist. Der Schein ist daher das Unwahre, welches verschwindet, indem es für sich seyn will, und an diesem Verschwinden hat das Wesen sich als Wesen, das heißt als Macht des Scheins gezeigt. Das Wesen hat die Negation seiner negirt, und ist so das Bekräftigte. Das Unrecht ist ein solcher Schein, und durch

das Verschwinden desselben erhält das Recht die Bestimmung eines Festen und Geltenden. Was wir eben Wesen nannten, ist das Recht an sich, dem gegenüber der besondere Wille als unwahr sich aufhebt. Wenn es früher nur ein unmittelbares Seyn hatte, so wird es jetzt *wirklich*, indem es aus seiner Negation zurückkehrt; denn Wirklichkeit ist das, was wirkt, und sich in seinem Andersseyn erhält, während das Unmittelbare noch für die Negation empfänglich ist.

§. 83.

Das Recht, das als ein *Besonderes* und damit Mannigfaltiges gegen seine *an sich* seyende Allgemeinheit und Einfachheit die Form eines *Scheines* erhält, ist ein solcher Schein Theils *an sich* oder unmittelbar, Theils wird es durch *das Subjekt als Schein*, Theils *schlechthin als nichtig* gesetzt, — *unbefangenes oder bürgerliches Unrecht*, Betrug und *Verbrechen*.

Zusatz. Das Unrecht ist also der Schein des Wesens, der sich als selbstständig setzt. Ist der Schein nur an sich und nicht auch für sich, das heißt, gilt mir das Unrecht für Recht, so ist dasselbe hier unbefangen. Der Schein ist hier für das Recht, nicht aber für mich. Das zweite Unrecht ist der Betrug. Hier ist das Unrecht kein Schein für das Recht an sich, sondern es findet so statt, daß ich dem Anderen einen Schein vormache. Indem ich betrüge, ist für mich das Recht ein Schein. Im ersten Falle war für das Recht das Unrecht ein Schein. Im zweiten ist mir selber, als dem Unrecht, das Recht nur ein Schein. Das dritte Unrecht ist endlich das Verbrechen. Dieß ist an sich und für mich Unrecht: ich will aber hier das Unrecht, und gebrauche auch den Schein des Rechts nicht. Der Andere, gegen den das Verbrechen geschieht, soll das an und für sich seyende Unrecht nicht als Recht ansehen. Der Unterschied zwischen Verbrechen und Betrug ist, daß in diesem in

der Form des Thuns noch eine Anerkennung des Rechts liegt, was bei dem Verbrechen ebenfalls fehlt.

A. Unbefangenes Unrecht.

§. 84.

Die Besitznahme (§. 54.) und der Vertrag für sich und nach ihren besondern Arten, zunächst verschiedene Aeußerungen und Folgen meines Willens überhaupt, sind, weil der Wille das in sich Allgemeine ist, in Beziehung auf das Anerkennen anderer *Rechtsgründe*. In ihrer Aeußerlichkeit gegen einander und Mannigfaltigkeit liegt es, daß sie in Beziehung auf eine und dieselbe Sache verschiedenen Personen angehören können, deren jede aus ihrem besonderen Rechtsgrunde die Sache für ihr Eigenthum ansieht; womit *Rechts-Kollisionen* entstehen.

§. 85.

Diese Kollision, in der die Sache *aus einem Rechtsgrunde* angesprochen wird, und welche die Sphäre des *bürgerlichen Rechtsstreits* ausmacht, enthält die *Anerkennung* des Rechts als des Allgemeinen und Entscheidenden, so daß die Sache dem angehören soll, der das Recht dazu hat. Der Streit betrifft nur die *Subsumtion* der Sache unter das Eigenthum des Einen oder des Anderen; — ein *schlechtweg negatives* Urtheil, wo im Prädikate des Meinigen nur das Besondere negirt wird.

§. 86.

In den Partheien ist die Anerkennung des Rechts mit dem entgegengesetzten besonderen Interesse und eben solcher Ansicht verbunden. Gegen diesen *Schein* tritt zugleich *in ihm selbst* (vorherg. §.) das Recht *an sich* als vorgestellt und gefordert hervor. Es ist aber zunächst nur als ein *Sollen*, weil der Wille noch nicht als ein solcher vorhanden ist, der sich von der Unmittelbarkeit des Interesses befreit, als besonderer den allgemeinen Willen zum Zwecke hätte; noch ist er hier als eine solche anerkannte

Wirklichkeit bestimmt, gegen welche die Partheien auf ihre besondere Ansicht und Interesse Verzicht zu thun hätten.

Zusatz. Was an sich Recht ist, hat einen bestimmten Grund, und mein Unrecht, das ich für Recht halte, vertheidige ich auch aus irgend einem Grunde. Es ist die Natur des Endlichen und Besonderen, Zufälligkeiten Raum zu geben: Kollisionen müssen also hier statt finden, denn wir sind hier auf der Stufe des Endlichen. Dieß erste Unrecht negirt nur den besonderen Willen, während das allgemeine Recht respektirt wird, es ist also das leichteste Unrecht überhaupt. Wenn ich sage, eine Rose sey nicht roth, so erkenne ich doch noch an, daß sie Farbe habe, ich läugne daher die Gattung nicht, und negire nur das Besondere, das Rothe. Ebenso wird hier das Recht anerkannt, jede Person will das Rechte, und ihr soll nur werden, was das Rechte ist; ihr Unrecht besteht nur darin, daß sie das, was sie will, für das Recht hält.

B. Betrug.

§. 87.

Das Recht an sich in seinem Unterschiede von dem Recht als besonderem und daseyendem, ist als ein gefordertes, zwar als das Wesentliche bestimmt, aber darin zugleich nur ein gefordertes, nach dieser Seite etwas bloß subjektives, damit unwesentliches und bloß scheinendes. So das Allgemeine von dem besonderen Willen zu einem nur Scheinenden, — zunächst im Vertrage zur nur äußerlichen Gemeinsamkeit des Willens herabgesetzt, ist es der Betrug.

Zusatz. Der besondere Wille wird in dieser zweiten Stufe des Unrechts respektirt, aber das allgemeine Recht nicht. Im Betruge wird der besondere Wille nicht verletzt, indem dem Betrogenen aufgebürdet wird, daß ihm Recht geschehe. Das geforderte Recht ist also als ein subjektives und bloß scheinendes gesetzt, was den Betrug ausmacht.

§. 88.

Im Vertrage erwerbe ich ein Eigenthum um der besonderen Beschaffenheit der Sache willen, und zugleich nach ihrer inneren Allgemeinheit Theils nach dem Werthe, Theils als aus dem Eigenthum des Andern. Durch die Willkür des Anderen kann mir ein falscher Schein hierüber vorgebracht werden, so daß es mit dem Vertrage als beiderseitiger freier Einwilligung des Tausches über diese Sache, nach ihrer unmittelbaren Einzelnheit, seine Richtigkeit hat, aber die Seite des an sich seyenden Allgemeinen darin fehlt. (Das unendliche Urtheil nach seinem positiven Ausdrucke oder identischen Bedeutung. [S. Encyklop. der philosoph. Wissensch.])

§. 89.

Daß gegen diese Annahme der Sache bloß als dieser, und gegen den bloß meinenden, so wie den willkürlichen Willen, das Objektive oder Allgemeine Theils als Werth, erkennbar, Theils als Recht geltend sey, Theils die gegen das Recht subjektive Willkür aufgehoben werde, — ist hier zunächst gleichfalls nur eine Forderung.

Zusatz. Auf das bürgerliche und unbefangene Unrecht ist keine Strafe gesetzt, denn ich habe hier nichts gegen das Recht gewollt. Beim Betruge hingegen treten Strafen ein, weil es sich hier um das Recht handelt, das verletzt ist.

C. Zwang und Verbrechen.

§. 90.

Daß mein Wille im Eigenthum sich in eine äußerliche Sache legt, darin liegt, daß er ebenso sehr als er in ihr reflektirt wird, an ihr ergriffen und unter die Nothwendigkeit gesetzt wird. Er kann darin Theils Gewalt überhaupt leiden, Theils kann ihm durch die Gewalt zur Bedingung irgend eines Besitzes

oder positiven Seyns eine Aufopferung oder Handlung gemacht, — Zwang angethan werden.

Zusatz. Das eigentliche Unrecht ist das Verbrechen, wo weder das Recht an sich, noch, wie es mir scheint, respektirt wird, wo also beide Seiten, die objektive und subjektive, verletzt sind.

§. 91.

Als Lebendiges kann der Mensch wohl bezwungen d. h. seine physische und sonst äußerliche Seite unter die Gewalt Anderer gebracht, aber der freie Wille kann an und für sich nicht gezwungen werden (§. 5.), als nur sofern er sich selbst aus der Aeußerlichkeit, an der er festgehalten wird, oder aus deren Vorstellung nicht zurückzieht (§. 7.). Es kann nur der zu etwas gezwungen werden, der sich zwingen lassen will.

§. 92.

Weil der Wille, nur insofern er Daseyn hat, Idee oder wirklich frei und das Daseyn, in welches er sich gelegt hat, Seyn der Freiheit ist, so zerstört Gewalt oder Zwang in ihrem Begriff sich unmittelbar selbst, als Aeußerung eines Willens, welche die Aeußerung oder Daseyn eines Willens aufhebt. Gewalt oder Zwang ist daher, abstrakt genommen, unrechtlich.

§. 93.

Der Zwang hat davon, daß er sich in seinem Begriffe zerstört, die reelle Darstellung darin, daß Zwang durch Zwang aufgehoben wird; er ist daher nicht nur bedingt rechtlich, sondern nothwendig, — nämlich als zweiter Zwang, der ein Aufheben eines ersten Zwanges ist.

Verletzung eines Vertrages durch Nichtleistung des Stipulirten, oder der Rechts-Pflichten gegen die Familie, Staat, durch Thun oder Unterlassen, ist insofern erster Zwang oder wenigstens Gewalt, als ich ein Eigenthum, das eines Anderen ist, oder eine schuldige Leistung demselben vorenthalte oder entziehe. — Pädagogischer Zwang, oder Zwang gegen

Wildheit und Rohheit ausgeübt, erscheint zwar als erster nicht auf Vorangehung eines ersten erfolgend. Aber der nur natürliche Wille ist an sich Gewalt gegen die an sich seyende Idee der Freiheit, welche gegen solchen ungebildeten Willen in Schutz zu nehmen und in ihm zur Geltung zu bringen ist. Entweder ist ein sittliches Daseyn in Familie oder Staat schon gesetzt, gegen welche jene Natürlichkeit eine Gewaltthätigkeit ist, oder es ist nur ein Naturzustand, — Zustand der Gewalt überhaupt vorhanden, so begründet die Idee gegen diesen ein Herrenrecht.

Zusatz. Im Staat kann es keine Heroen mehr geben: diese kommen nur im ungebildeten Zustande vor. Der Zweck derselben ist ein rechtlicher, nothwendiger und staatlicher, und diesen führen sie, als ihre Sache aus. Die Heroen, die Staaten stifteten, Ehe und Ackerbau einführten, haben dieses freilich nicht als anerkanntes Recht gethan, und diese Handlungen erscheinen noch als ihr besonderer Wille, aber als das höhere Recht der Idee gegen die Natürlichkeit ist dieser Zwang der Heroen ein rechtlicher, denn in Güte läßt sich gegen die Gewalt der Natur wenig ausrichten.

§. 94.

Das abstrakte Recht ist Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das Daseyn meiner Freiheit in einer äußerlichen Sache ist; die Erhaltung dieses Daseyns gegen die Gewalt hiermit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene erste aufhebende Gewalt ist.

Das abstrakte oder strenge Recht sogleich von vorn herein als ein Recht definiren, zu dem man zwingen dürfe, — heißt es an einer Folge auffassen, welche erst in dem Umwege des Unrechts eintritt.

Zusatz. Hier ist der Unterschied zwischen dem Rechtlichen und Moralischen hauptsächlich zu berücksichtigen. Bei dem Moralischen, das heißt, bei der Reflexion in mich ist

auch eine Zweiheit, denn das Gute ist mir Zweck, und nach dieser Idee soll ich mich bestimmen. Das Daseyn des Guten ist mein Entschluß, und ich verwirkliche dasselbe in mir, aber dieses Daseyn ist ganz innerlich, und es kann daher kein Zwang stattfinden. Die Staatsgesetze können sich also auf die Gesinnung nicht erstrecken wollen, denn im Moralischen bin ich für mich selbst, und die Gewalt hat hier keinen Sinn.

§. 95.

Der erste Zwang als Gewalt von dem Freien ausgeübt, welche das Daseyn der Freiheit in seinem konkreten Sinne, das Recht als Recht verletzt, ist Verbrechen, — ein negativ-unendliches Urtheil in seinem vollständigen Sinne, durch welches nicht nur das Besondere, die Subsumtion einer Sache unter meinen Willen (§. 85.), sondern zugleich das Allgemeine, Unendliche im Prädikate des Meinigen, die Rechtsfähigkeit und zwar ohne die Vermittelung meiner Meinung (wie im Betrug) (§. 88.), ebenso gegen diese negirt wird, — die Sphäre des peinlichen Rechts.

Das Recht, dessen Verletzung das Verbrechen ist, hat zwar bis hierher nur erst die Gestaltungen, die wir gesehen haben, das Verbrechen hiermit auch zunächst nur die auf diese Bestimmungen sich beziehende nähere Bedeutung. Aber das in diesen Formen Substantielle ist das Allgemeine, das in seiner weiteren Entwickelung und Gestaltung dasselbe bleibt und daher ebenso dessen Verletzung, das Verbrechen, seinem Begriffe nach. Den besonderen, weiter bestimmten Inhalt, z. B. in Meineid, Staatsverbrechen, Münz-, Wechsel-Verfälschung u. s. f. betrifft daher auch die im folgenden §. zu berücksichtigende Bestimmung.

§. 96.

Insofern es der daseyende Wille ist, welcher allein verletzt werden kann, dieser aber im Daseyn in die Sphäre eines

quantitativen Umfangs, so wie qualitativer Bestimmungen eingetreten, somit darnach verschieden ist, so macht es eben so einen Unterschied für die objektive Seite der Verbrechen aus, ob solches Daseyn und dessen Bestimmtheit überhaupt in ihrem ganzen Umfang, hiermit in der ihrem Begriffe gleichen Unendlichkeit (wie in Mord, Sklaverei, Religionszwang u. s. f.), oder nur nach einem Theile, so wie nach welcher qualitativen Bestimmung verletzt ist.

Die stoische Ansicht, daß es nur Eine Tugend und Ein Laster giebt, die drakonische Gesetzgebung, die jedes Verbrechen mit dem Tode bestraft, wie die Rohheit der formellen Ehre, welche die unendliche Persönlichkeit in jede Verletzung legt, haben dieß gemein, daß sie bei dem abstrakten Denken des freien Willens und der Persönlichkeit stehen bleiben, und sie nicht in ihrem konkreten und bestimmten Daseyn, das sie als Idee haben muß, nehmen. — Der Unterschied von Raub und Diebstahl bezieht sich auf das Qualitative, daß bei jenem Ich auch als gegenwärtiges Bewußtseyn, also als diese subjektive Unendlichkeit verletzt und persönliche Gewalt gegen mich verübt ist. — Manche qualitative Bestimmungen, wie die Gefährlichkeit für die öffentliche Sicherheit, haben in den weiter bestimmten Verhältnissen ihren Grund, aber sind auch öfters erst auf dem Umwege der Folgen, statt aus dem Begriffe der Sache, aufgefaßt; — wie eben das gefährlichere Verbrechen für sich in seiner unmittelbaren Beschaffenheit, eine dem Umfange oder der Qualität nach schwerere Verletzung ist. — Die subjektive moralische Qualität bezieht sich auf den höheren Unterschied, in wiefern ein Ereigniß und That überhaupt eine Handlung ist, und betrifft deren subjektive Natur selbst, wovon nachher.

Zusatz. Wie ein jedes Verbrechen zu bestrafen sey, läßt sich durch den Gedanken nicht angeben, sondern hierzu

sind positive Bestimmungen nothwendig. Durch das Fortschreiten der Bildung werden indessen die Ansichten über die Verbrechen milder, und man bestraft heut zu Tage lange nicht mehr so hart, als man es vor hundert Jahren gethan. Nicht gerade die Verbrechen oder die Strafen sind es, die anders werden, aber ihr Verhältniß.

§. 97.

Die geschehene Verletzung des Rechts als Rechts ist zwar eine positive, äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist. Die Manifestation dieser ihrer Nichtigkeit ist die ebenso in die Existenz tretende Vernichtung jener Verletzung, — die Wirklichkeit des Rechts, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Nothwendigkeit.

Zusatz. Durch ein Verbrechen wird irgend etwas verändert, und die Sache existirt in dieser Veränderung, aber diese Existenz ist das Gegentheil ihrer selbst, und insofern in sich nichtig. Das Nichtige ist dieß, das Recht als Recht aufgehoben zu haben. Das Recht nämlich als Absolutes ist unaufhebbar, also ist die Aeußerung des Verbrechens an sich nichtig, und diese Nichtigkeit ist das Wesen der Wirkung des Verbrechens. Was aber nichtig ist, muß sich als solches manifestiren, das heißt, sich als selbst verletzbar hinstellen. Die That des Verbrechens ist nicht ein Erstes, Positives, zu welchem die Strafe als Negation käme, sondern ein Negatives, so daß die Strafe nur Negation der Negation ist. Das wirkliche Recht ist nun Aufhebung dieser Verletzung, das eben darin seine Gültigkeit zeigt, und sich als ein nothwendiges vermitteltes Daseyn bewährt.

§. 98.

Die Verletzung als nur an dem äußerlichen Daseyn oder Besitze ist ein Uebel, Schaden an irgend einer Weise des Eigenthums oder Vermögens; die Aufhebung der Verletzung als

einer Beschädigung ist die civile Genugthuung als Ersatz, insofern ein solcher überhaupt Statt finden kann.

In dieser Seite der Genugthuung muß schon an die Stelle der qualitativen specifischen Beschaffenheit des Schadens, insofern die Beschädigung eine Zerstörung und überhaupt unwiederherstellbar ist, die allgemeine Beschaffenheit derselben, als Werth, treten.

§. 99.

Die Verletzung aber, welche dem an sich seyenden Willen (und zwar hiermit ebenso diesem Willen des Verletzers, als des Verletzten und Aller) widerfahren, hat an diesem an sich seyenden Willen als solchem keine positive Existenz, so wenig als an dem bloßen Produkte. Für sich ist dieser an sich seyende Wille (das Recht, Gesetz an sich) vielmehr das nicht äußerlich Existirende und insofern das Unverletzbare. Ebenso ist die Verletzung für den besonderen Willen des Verletzten und der Uebrigen nur etwas Negatives. Die positive Existenz der Verletzung ist nur als der besondere Wille des Verbrechers. Die Verletzung dieses als eines daseyenden Willens also ist das Aufheben des Verbrechens, das sonst gelten würde, und ist die Wiederherstellung des Rechts.

Die Theorie der Strafe ist eine der Materien, die in der positiven Rechtswissenschaft neuerer Zeit am schlechtesten weggekommen sind, weil in dieser Theorie der Verstand nicht ausreicht, sondern es wesentlich auf den Begriff ankommt. — Wenn das Verbrechen und dessen Aufhebung, als welche sich weiterhin als Strafe bestimmt, nur als ein Uebel überhaupt betrachtet wird, so kann man es freilich als unvernünftig ansehen, ein Uebel bloß deswegen zu wollen, weil schon ein anderes Uebel vorhanden ist. (Klein, Grundsätze des peinlichen Rechts, §. 9. f.) Dieser oberflächliche Charakter eines Uebels wird in den verschiedenen Theorien über die Strafe der Verhütungs-, Abschreckungs-,

Androhungs-, Besserungs- u. s. w. Theorie, als das Erste vorausgesetzt, und was dagegen herauskommen soll, ist ebenso oberflächlich als ein Gutes bestimmt. Es ist aber weder bloß um ein Uebel, noch um dieß oder jenes Gute zu thun, sondern es handelt sich bestimmt um Unrecht und um Gerechtigkeit. Durch jene oberflächlichen Gesichtspunkte aber wird die objektive Betrachtung der Gerechtigkeit, welche der erste und substantielle Gesichtspunkt bei dem Verbrechen ist, bei Seite gestellt, und es folgt von selbst, daß der moralische Gesichtspunkt, die subjektive Seite des Verbrechens, vermischt mit trivialen psychologischen Vorstellungen von den Reizen und der Stärke sinnlicher Triebfedern gegen die Vernunft, von psychologischem Zwang und Einwirkung auf die Vorstellung (als ob eine solche nicht durch die Freiheit ebenso wohl zu etwas nur Zufälligem herabgesetzt würde) — zum Wesentlichen wird. Die verschiedenen Rücksichten, welche zu der Strafe als Erscheinung und ihrer Beziehung auf das besondere Bewußtseyn gehören, und die Folgen auf die Vorstellung (abzuschrecken, zu bessern u. s. f.) betreffen, sind an ihrer Stelle, und zwar vornehmlich bloß in Rücksicht der Modalität der Strafe, wohl von wesentlicher Betrachtung, aber setzen die Begründung voraus, daß das Strafen an und für sich gerecht sey. In dieser Erörterung kommt es allein darauf an, daß das Verbrechen und zwar nicht als die Hervorbringung eines Uebels, sondern als Verletzung des Rechts als Rechts aufzuheben ist, und dann welches die Existenz ist, die das Verbrechen hat und die aufzuheben ist; sie ist das wahrhafte Uebel, das wegzuräumen ist, und worin sie liege, der wesentliche Punkt; so lange die Begriffe hierüber nicht bestimmt erkannt sind, so lange muß Verwirrung in der Ansicht der Strafe herrschen.

Zusatz. Die Feuerbachische Straftheorie begründet die Strafe auf Androhung und meint, wenn jemand trotz derselben ein Verbrechen begehe, so müsse die Strafe erfolgen, weil sie der Verbrecher früher gekannt habe. Wie steht es aber mit der Rechtlichkeit der Drohung? Dieselbe setzt den Menschen als nicht Freien voraus, und will durch die Vorstellung eines Uebels zwingen. Das Recht und die Gerechtigkeit müssen aber ihren Sitz in der Freiheit und im Willen haben, und nicht in der Unfreiheit, an welche sich die Drohung wendet. Es ist mit der Begründung der Strafe auf diese Weise, als wenn man gegen einen Hund den Stock erhebt, und der Mensch wird nicht nach seiner Ehre und Freiheit, sondern wie ein Hund behandelt. Aber die Drohung, die im Grunde den Menschen empören kann, daß er seine Freiheit gegen dieselbe beweist, stellt die Gerechtigkeit ganz bei Seite. Der psychologische Zwang kann sich nur auf den qualitativen und quantitativen Unterschied des Verbrechens beziehen, nicht auf die Natur des Verbrechens selbst, und die Gesetzbücher, die etwa aus dieser Lehre hervorgegangen sind, haben somit des eigentlichen Fundaments entbehrt.

§. 100.

Die Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt, ist nicht nur an sich gerecht, — als gerecht ist sie zugleich sein an sich seyender Wille, ein Daseyn seiner Freiheit, sein Recht; sondern sie ist auch ein Recht an den Verbrecher selbst, d. i. in seinem daseyenden Willen, in seiner Handlung gesetzt. Denn in seiner als eines Vernünftigen Handlung liegt, daß sie etwas Allgemeines, daß durch sie ein Gesetz aufgestellt ist, das er in ihr für sich anerkannt hat, unter welches er also, als unter sein Recht subsumirt werden darf.

Beccaria hat dem Staate das Recht zur Todesstrafe bekanntlich aus dem Grunde abgesprochen, weil nicht praesumirt werden könne, daß im gesellschaftlichen Vertrage die Einwilligung der Individuen, sich tödten zu lassen, enthal-

ten sey, vielmehr das Gegentheil angenommen werden müsse. Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag (s. §. 75.), noch ist der Schutz und die Sicherung des Lebens und Eigenthums der Individuen als Einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigenthum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fordert. — Ferner ist nicht nur der Begriff des Verbrechens, das Vernünftige desselben an und für sich, mit oder ohne Einwilligung der Einzelnen, was der Staat geltend zu machen hat, sondern auch die formelle Vernünftigkeit, das Wollen des Einzelnen, liegt in der Handlung des Verbrechers. Daß die Strafe darin als sein eigenes Recht enthaltend angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt. — Diese Ehre wird ihm nicht zu Theil, wenn aus seiner That selbst nicht der Begriff und der Maaßstab seiner Strafe genommen wird; — ebenso wenig auch, wenn er nur als schädliches Thier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sey, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung. — Ferner in Rücksicht auf die Weise der Existenz der Gerechtigkeit ist ohnehin die Form, welche sie im Staate hat, nämlich als Strafe, nicht die einzige Form und der Staat nicht die bedingende Voraussetzung der Gerechtigkeit an sich.

Zusatz. Was Beccaria verlangt, daß der Mensch nämlich seine Einwilligung zur Bestrafung geben müsse, ist ganz richtig, aber der Verbrecher ertheilt sie schon, durch seine That. Es ist ebenso wohl die Natur des Verbrechens, wie der eigene Wille des Verbrechers, daß die von ihm ausgehende Verletzung aufgehoben werde. Trotz dem hat diese Bemühung Beccaria's, die Todesstrafe aufheben zu lassen, vortheilhafte Wirkungen hervorgebracht. Wenn auch weder Joseph II., noch die Franzosen, die gänzliche Abschaffung derselben jemals haben durchsetzen können, so hat man doch

einzusehen angefangen, was todeswürdige Verbrechen seyen, und was nicht. Die Todesstrafe ist dadurch seltener geworden, wie diese höchste Spitze der Strafe es auch verdient.

§. 101.

Das Aufheben des Verbrechens ist insofern Wiedervergeltung, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist und dem Daseyn nach das Verbrechen einen bestimmten, qualitativen und quantitativen Umfang, hiermit auch dessen Negation als Daseyn einen eben solchen hat. Diese auf dem Begriffe beruhende Identität ist aber nicht die Gleichheit in der specifischen, sondern in der an sich seyenden Beschaffenheit der Verletzung, — nach dem Werthe derselben.

Da in der gewöhnlichen Wissenschaft die Definition einer Bestimmung, hier der Strafe, aus der allgemeinen Vorstellung der psychologischen Erfahrung des Bewußtseyns genommen werden soll, so würde diese wohl zeigen, daß das allgemeine Gefühl der Völker und Individuen bei dem Verbrechen ist und gewesen ist, daß es Strafe verdiene und dem Verbrecher geschehen solle, wie er gethan hat. Es ist nicht abzusehen, wie diese Wissenschaften, welche die Quelle ihrer Bestimmungen in der allgemeinen Vorstellung haben, das andere Mal einer solchen auch sogenannten allgemeinen Thatsache des Bewußtseyns widersprechende Sätze annehmen. — Eine Hauptschwierigkeit hat aber die Bestimmung der Gleichheit in die Vorstellung der Wiedervergeltung hereingebracht; die Gerechtigkeit der Strafbestimmungen nach ihrer qualitativen und quantitativen Beschaffenheit ist aber ohnehin ein Späteres, als das Substantielle der Sache selbst. Wenn man sich auch für dieses weitere Bestimmen nach anderen Principien umsehen müßte, als für das Allgemeine der Strafe, so bleibt dieses, was es ist. Allein der Begriff selbst muß überhaupt das Grundprincip auch für das Besondere enthalten. Diese

Bestimmung des Begriffs ist aber eben jener Zusammenhang der Nothwendigkeit, daß das Verbrechen als der an sich nichtige Wille, somit seine Vernichtung, — die als Strafe erscheint, in sich selbst enthält. Die innere *Identität* ist es, die am äußerlichen Daseyn sich für den Verstand als *Gleichheit* reflektirt. Die qualitative und quantitative Beschaffenheit des Verbrechens und seines Aufhebens fällt nun in die Sphäre der Aeußerlichkeit; in dieser ist ohnehin keine absolute Bestimmung möglich (vergl. §. 49.); diese bleibt im *Felde der Endlichkeit* nur eine Forderung, die der Verstand immer mehr zu begrenzen hat, was von der höchsten Wichtigkeit ist, die aber in's Unendliche fortgeht und nur eine *Annäherung* zuläßt, die perennirend ist. — Uebersieht man nicht nur diese Natur der Endlichkeit, sondern bleibt man auch vollends bei der abstrakten, *specifischen Gleichheit* stehen, so entsteht nicht nur eine unübersteigliche Schwierigkeit, die Strafen zu bestimmen (vollends wenn noch die Psychologie die Größe der sinnlichen Triebfedern, und die damit verbundene, — *wie man will*, entweder um so *größere Stärke* des bösen Willens, oder auch die um so *geringere Stärke* und Freiheit des Willens überhaupt herbeibringt), sondern es ist sehr leicht, die Wiedervergeltung der Strafe (als Diebstahl um Diebstahl, Raub um Raub, Aug um Aug, Zahn um Zahn, wobei man sich vollends den Thäter als einäugig oder zahnlos vorstellen kann), als Absurdität darzustellen, mit der aber der Begriff nichts zu thun hat, sondern die allein jener herbeigebrachten *specifischen Gleichheit* zu Schulden kommt. Der *Werth* als das *innere Gleiche* von Sachen, die in ihrer Existenz specifisch ganz verschieden sind, ist eine Bestimmung, die schon bei den Verträgen (s. oben) ingleichen in der Civilklage gegen Verbrechen (§. 95.) vorkommt, und wodurch die Vorstellung aus der *unmittelbaren* Beschaffenheit der

Sache in das Allgemeine hinübergehoben wird. Bei dem Verbrechen, als in welchem das *Unendliche* der That die Grundbestimmung ist, verschwindet das bloß äußerlich Specifische um so mehr und die Gleichheit bleibt nur die Grundregel für das *Wesentliche*, was der Verbrecher verdient hat, aber nicht für die äußere specifische Gestalt dieses Lohns. Nur nach der letzteren sind Diebstahl, Raub und Geld-, Gefängnißstrafe u. s. f. schlechthin Ungleiche, aber nach ihrem Werthe, ihrer allgemeinen Eigenschaft, Verletzungen zu seyn, sind sie *Vergleichbare*. Es ist dann, wie bemerkt, die Sache des Verstandes, die Annäherung an die Gleichheit dieses ihres Werthes zu suchen. Wird der an sich seyende Zusammenhang des Verbrechens und seiner Vernichtung und dann der Gedanke des *Werthes* und der Vergleichbarkeit beider nach dem Werthe nicht gefaßt, so kann es dahin kommen, daß man (Klein, Grundsätze des peinl. Rechts, §. 9.) in einer eigentlichen Strafe eine nur *willkürliche* Verbindung eines Uebels mit einer unerlaubten Handlung sieht.

Zusatz. Die Wiedervergeltung ist der innere Zusammenhang und die Identität zweier Bestimmungen, die als verschieden erscheinen, und auch eine verschiedene äußere Existenz gegen einander haben. Indem dem Verbrecher vergolten wird, hat dieß das Ansehn einer fremden Bestimmung, die ihm nicht angehört, aber die Strafe ist doch nur, wie wir gesehen haben, Manifestation des Verbrechens, das heißt, die andere Hälfte, die die eine nothwendig voraussetzt. Was die Wiedervergeltung zunächst gegen sich hat, ist, daß sie als etwas Unmoralisches, als Rache erscheint, und daß sie so für ein Persönliches gelten kann. Aber nicht das Persönliche, sondern der Begriff führt die Wiedervergeltung selbst aus. *Die Rache ist mein*, sagt Gott in der Bibel, und wenn man in dem Worte *Wiedervergeltung* etwa die Vorstellung eines besonderen Beliebens des subjektiven Wil-

lens haben wollte, so muß gesagt werden, daß es nur die Umkehrung der Gestalt selbst des Verbrechens gegen sich bedeutet. Die Eumeniden schlafen, aber das Verbrechen weckt sie, und so ist es die eigene That, die sich geltend macht. Wenn nun bei der Vergeltung nicht auf specifische Gleichheit gegangen werden kann, so ist dieß doch anders beim Morde, worauf nothwendig die Todesstrafe steht. Denn da das Leben der ganze Umfang des Daseyns ist, so kann die Strafe nicht in einem Werthe, den es dafür nicht giebt, sondern wiederum nur in der Entziehung des Lebens bestehen.

§. 102.

Das Aufheben des Verbrechens ist in dieser Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechts zunächst Rache, dem Inhalte nach gerecht, insofern sie Wiedervergeltung ist. Aber der Form nach ist sie die Handlung eines subjektiven Willens, der in jede geschehene Verletzung seine Unendlichkeit legen kann und dessen Gerechtigkeit daher überhaupt zufällig, so wie er auch für den Anderen nur als besonderer ist. Die Rache wird hierdurch, daß sie als positive Handlung eines besonderen Willens ist, eine neue Verletzung: sie verfällt als dieser Widerspruch in den Progreß in's Unendliche und erbt sich von Geschlechtern zu Geschlechtern in's Unbegrenzte fort.

Wo die Verbrechen nicht als **crimina publica**, sondern **privata** (wie bei den Juden, bei den Römern Diebstahl, Raub, bei den Engländern noch in einigem u. s. f.) verfolgt und bestraft werden, hat die Strafe wenigstens noch einen Theil von Rache an sich. Von der Privat-Rache ist die Racheübung der Heroen, abenteuernder Ritter u. s. f. verschieden, die in die Entstehung der Staaten fällt.

Zusatz. In einem Zustande der Gesellschaft, wo weder Richter noch Gesetze sind, hat die Strafe immer die Form der Rache, und diese bleibt insofern mangelhaft, als sie die

Handlung eines subjektiven Willens, also nicht dem Inhalte gemäß ist. Die Personen des Gerichts sind zwar auch Personen, aber ihr Wille ist der allgemeine des Gesetzes, und sie wollen nichts in die Strafe hineinlegen, was nicht in der Natur der Sache sich vorfindet. Dagegen erscheint dem Verletzten das Unrecht nicht in seiner quantitativen und qualitativen Begrenzung, sondern nur als Unrecht überhaupt, und in der Vergeltung kann er sich übernehmen, was wieder zu neuem Unrechte führen würde. Bei ungebildeten Völkern ist die Rache eine unsterbliche, wie bei den Arabern, wo sie nur durch höhere Gewalt oder Unmöglichkeit der Ausübung unterdrückt werden kann, und in mehreren heutigen Gesetzgebungen ist noch ein Rest von Rache übrig geblieben, indem es den Individuen überlassen bleibt, ob sie eine Verletzung vor Gericht bringen wollen oder nicht.

§. 103.

Die Forderung, daß dieser Widerspruch (wie der Widerspruch beim andern Unrecht) (§. 86., 89.), der hier an der Art und Weise des Aufhebens des Unrechts vorhanden ist, aufgelöst sey, ist die Forderung einer vom subjektiven Interesse und Gestalt, so wie von der Zufälligkeit der Macht befreiten, so nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit. Darin liegt zunächst die Forderung eines Willens, der als besonderer subjektiver Wille das Allgemeine als solches wolle. Dieser Begriff der Moralität aber ist nicht nur ein Gefordertes, sondern in dieser Bewegung selbst hervorgegangen.

Uebergang vom Recht in Moralität.

§. 104.

Das Verbrechen und die rächende Gerechtigkeit stellt nämlich die Gestalt der Entwickelung des Willens, als in die Unterscheidung des allgemeinen an sich und des einzelnen für sich gegen jenen seyenden, hinausgegangen dar, und ferner, daß

der an sich seyende Wille durch Aufheben dieses Gegensatzes in sich zurückgekehrt und damit selbst für sich und wirklich geworden ist. So ist und gilt das Recht, gegen den bloß für sich seyenden einzelnen Willen bewährt, als durch seine Nothwendigkeit wirklich. — Diese Gestaltung ist ebenso zugleich die fortgebildete innere Begriffsbestimmtheit des Willens. Nach seinem Begriffe ist seine Verwirklichung an ihm selbst dieß, das Ansichseyn und die Form der Unmittelbarkeit, in welcher er zunächst ist und diese als Gestalt am abstrakten Rechte hat, aufgehoben (§. 21.), — somit sich zunächst in dem Gegensatze des allgemeinen an sich und des einzelnen für sich seyenden Willens zu setzen, und dann durch das Aufheben dieses Gegensatzes, die Negation der Negation, sich als Wille in seinem Daseyn, daß er nicht nur freier Wille an sich, sondern für sich selbst ist, als sich auf sich beziehende Negativität zu bestimmen. Seine Persönlichkeit, als welche der Wille im abstrakten Rechte nur ist, hat derselbe so nunmehr zu seinem Gegenstande; die so für sich unendliche Subjektivität der Freiheit macht das Princip des moralischen Standpunkts aus.

Sehen wir näher auf die Momente zurück, durch welche der Begriff der Freiheit sich aus der zunächst abstrakten zur sich auf sich selbst beziehenden Bestimmtheit des Willens, hiermit zur Selbstbestimmung der Subjektivität fortbildet, so ist diese Bestimmtheit im Eigenthum das abstrakte Meinige und daher in einer äußerlichen Sache, — im Vertrage das durch Willen vermittelte und nur gemeinsame Meinige, im Unrecht ist der Wille der Rechtssphäre, sein abstraktes Ansichseyn oder Unmittelbarkeit als Zufälligkeit durch den einzelnen selbst zufälligen Willen gesetzt. Im moralischen Standpunkt ist sie so überwunden, daß diese Zufälligkeit selbst als in sich reflektirt und mit sich identisch die unendliche in sich seyende Zufälligkeit des Willens seine Subjektivität ist.

Zusatz. Zur Wahrheit gehört, daß der Begriff sey, und daß dieses Daseyn demselben entspreche. Im Recht hat der Wille sein Daseyn in einem Aeußerlichen; das Weitere ist aber, daß der Wille dasselbe in ihm selbst, in einem Innerlichen habe: er muß für sich selbst Subjektivität seyn, und sich sich selbst gegenüber haben. Dieß Verhalten zu sich ist das Affirmative, aber dieß kann er nur durch Aufhebung seiner Unmittelbarkeit erlangen. Die im Verbrechen aufgehobene Unmittelbarkeit führt so durch die Strafe, das heißt, durch die Nichtigkeit dieser Nichtigkeit zur Affirmation — zur Moralität.

Zweiter Theil.

Die Moralität.

§. 105.

Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß an sich, sondern für sich unendlich ist (vorh. §.). Diese Reflexion des Willens in sich und seine für sich seyende Identität gegen das Ansichseyn und die Unmittelbarkeit und die darin sich entwickelnden Bestimmtheiten bestimmt die Person zum Subjekte.

§. 106.

Indem die Subjektivität nunmehr die Bestimmtheit des Begriffs ausmacht und von ihm als solchem, dem an sich seyenden Willen, unterschieden, und zwar, indem der Wille des Subjekts als des für sich seyenden Einzelnen zugleich ist (die Unmittelbarkeit auch noch an ihm hat), macht sie das Daseyn des Begriffs aus. — Es hat sich damit für die Freiheit ein höherer Boden bestimmt; an der Idee ist jetzt die Seite der Existenz oder ihr reales Moment, die Subjektivität des Willens. Nur im Willen, als subjektivem, kann die Freiheit oder der an sich seyende Wille wirklich seyn.

Die zweite Sphäre, die Moralität, stellt daher im Ganzen die reale Seite des Begriffs der Freiheit dar, und der Proceß dieser Sphäre ist, den zunächst nur für sich seyenden Willen, der unmittelbar nur an sich identisch ist mit dem an sich seyenden oder allgemeinen Willen, nach diesem Unterschiede, in welchem er sich in sich vertieft, aufzuheben, und ihn für sich als identisch mit dem an sich seyenden Willen zu setzen. Diese Bewegung ist sonach die Bearbeitung dieses nunmehrigen Bodens der Freiheit, der Subjektivität, die zunächst abstrakt, nämlich vom Begriffe unterschieden ist, ihm gleich und dadurch für die Idee ihre wahrhafte Realisation zu erhalten, — daß der subjektive Wille sich zum ebenso objektiven hiermit wahrhaft konkreten bestimmt.

Zusatz. Beim strengen Recht kam es nicht darauf an, was mein Grundsatz, oder meine Absicht war. Diese Frage nach der Selbstbestimmung und Triebfeder des Willens, wie nach dem Vorsatze, tritt hier nun beim Moralischen ein. Indem der Mensch nach seiner Selbstbestimmung beurtheilt seyn will, ist er in dieser Beziehung frei, wie die äußeren Bestimmungen sich auch verhalten mögen. In diese Ueberzeugung des Menschen in sich kann man nicht einbrechen; ihr kann keine Gewalt geschehen, und der moralische Wille ist daher unzugänglich. Der Werth des Menschen wird nach seiner inneren Handlung geschätzt, und somit ist der moralische Standpunkt die für sich seyende Freiheit.

§. 107.

Die Selbstbestimmung des Willens ist zugleich Moment seines Begriffs und die Subjektivität nicht nur die Seite seines Daseyns, sondern seine eigene Bestimmung (§. 104.). Der als subjektiv bestimmte, für sich freie Wille, zunächst als Begriff, hat, um als Idee zu seyn, selbst Daseyn. Der moralische Standpunkt ist daher in seiner Gestalt das Recht des subjektiven Willens. Nach diesem Rechte anerkennt und ist der Wille nur etwas, insofern es das Seinige, er darin sich als Subjektives ist.

Derselbe Proceß des moralischen Standpunkts (s. Anmerkung zum vor. §.) hat nach dieser Seite die Gestalt, die Entwickelung des Rechts des subjektiven Willens zu seyn — oder der Weise seines Daseyns, — so daß er das, was

er als das Seinige in seinem Gegenstande erkennt, dazu fortbestimmt, sein wahrhafter Begriff, das Objektive im Sinne seiner Allgemeinheit zu seyn.

Zusatz. Diese ganze Bestimmung der Subjektivität des Willens ist wieder ein Ganzes, das als Subjektivität auch Objektivität haben muß. Am Subjekt kann sich erst die Freiheit realisiren, denn es ist das wahrhafte Material zu dieser Realisation; aber dieses Daseyn des Willens, welches wir Subjektivität nannten, ist verschieden von dem an und für sich seyenden Willen. Von dieser anderen Einseitigkeit der bloßen Subjektivität muß sich der Wille nämlich befreien, um an und für sich seyender Wille zu werden. In der Moralität ist es das eigenthümliche Interesse des Menschen, das in Frage kommt, und dieß ist eben der hohe Werth desselben, daß dieser sich selbst als absolut weiß und sich bestimmt. Der ungebildete Mensch läßt sich von der Gewalt der Stärke und von Naturbestimmtheiten Alles auferlegen, die Kinder haben keinen moralischen Willen, sondern lassen sich von ihren Eltern bestimmen; aber der gebildete, innerlich werdende Mensch will, daß er selbst in Allem sey, was er thut.

§. 108.

Der subjektive Wille als unmittelbar für sich und von dem an sich seyenden unterschieden (§. 106. Anmerk.) ist daher abstrakt, beschränkt und formell. Die Subjektivität ist aber nicht nur formell, sondern macht als das unendliche Selbstbestimmen des Willens das Formelle desselben aus. Weil es in diesem seinem ersten Hervortreten am einzelnen Willen noch nicht als identisch mit dem Begriffe des Willens gesetzt ist, so ist der moralische Standpunkt der Standpunkt des Verhältnisses und des Sollens oder der Forderung. — Und indem die Differenz der Subjektivität ebenso die Bestimmung gegen die Objektivität als äußerliches Daseyn enthält, so tritt hier auch der Standpunkt des

Bewußtseyns ein (§. 8.), — überhaupt der Standpunkt der Differenz, Endlichkeit und Erscheinung des Willens.

Das Moralische ist zunächst nicht schon als das dem Unmoralischen Entgegengesetzte bestimmt, wie das Recht nicht unmittelbar das dem Unrecht Entgegengesetzte, sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl, als des Unmoralischen, der auf der Subjektivität des Willens beruht.

Zusatz. Das Selbstbestimmen ist in der Moralität als die reine Unruhe und Thätigkeit zu denken, die noch zu keinem was ist kommen kann. Erst im Sittlichen ist der Wille identisch mit dem Begriff des Willens, und hat nur diesen zu seinem Inhalte. Im Moralischen verhält sich der Wille noch zu dem, was an sich ist: es ist also der Standpunkt der Differenz, und der Proceß dieses Standpunkts ist die Identifikation des subjektiven Willens mit dem Begriff desselben. Das Sollen, welches daher noch in der Moralität ist, ist erst im Sittlichen erreicht, und zwar ist dieses Andere, zu dem der subjektive Wille in einem Verhältniß steht, ein Doppeltes, einmal das Substantielle des Begriffs, und dann das äußerlich Daseyende. Wenn das Gute auch im subjektiven Willen gesetzt wäre, so wäre es damit noch nicht ausgeführt.

§. 109.

Dieses Formelle enthält seiner allgemeinen Bestimmung nach zuerst die Entgegensetzung der Subjektivität und Objektivität und die sich darauf beziehende Thätigkeit (§. 8.), deren Momente näher diese sind: Daseyn und Bestimmtheit ist im Begriffe identisch (vergl. §. 104.) und der Wille als subjektiv ist selbst dieser Begriff, — Beides und zwar für sich zu unterscheiden und sie als identisch zu setzen. Die Bestimmtheit ist im sich selbst bestimmenden Willen α) zunächst als durch ihn selbst in ihm gesetzt; — die Besonderung seiner in ihm selbst, ein Inhalt, den er sich giebt. Dieß ist die erste Negation und deren formelle Grenze,

nur ein Gesetztes, Subjektives zu seyn. Als die unendliche Reflexion in sich ist diese Grenze für ihn selbst und er β) das Wollen, diese Schranke aufzuheben, — die Thätigkeit, diesen Inhalt aus der Subjektivität in die Objektivität überhaupt, in ein unmittelbares Daseyn zu übersetzen. γ) Die einfache Identität des Willens mit sich in dieser Entgegensetzung ist der sich in beiden gleichbleibende, und gegen diese Unterschiede der Form gleichgültige Inhalt, der Zweck.

§. 110.

Diese Identität des Inhalts erhält aber auf dem moralischen Standpunkt, wo die Freiheit, diese Identität des Willens mit sich, für ihn ist (§. 105.), die nähere eigenthümliche Bestimmung.

a) Der Inhalt ist für mich als der meinige so bestimmt, daß er in seiner Identität nicht nur als mein innerer Zweck, sondern auch, insofern er die äußerliche Objektivität erhalten hat, meine Subjektivität für mich enthalte.

Zusatz. Der Inhalt des subjektiven oder moralischen Willens enthält eine eigene Bestimmung: er soll nämlich, wenn er auch die Form der Objektivität erlangt hat, dennoch meine Subjektivität immerfort enthalten, und die That soll nur gelten, insofern sie innerlich von mir bestimmt, mein Vorsatz, meine Absicht war. Mehr als in meinem subjektiven Willen lag, erkenne ich nicht in der Aeußerung als das Meinige an, und ich verlange in derselben mein subjektives Bewußtseyn wieder zu sehen.

§. 111.

b) Der Inhalt, ob er zwar ein Besonderes enthält (dieß sey sonst genommen, woher es wolle), hat als Inhalt des in seiner Bestimmtheit in sich reflektirten, hiermit mit sich identischen und allgemeinen Willens, α) die Bestimmung in ihm selbst, dem an sich seyenden Willen angemessen zu seyn oder die Objektivität des Begriffes zu haben, β) indem der subjektive Wille als für sich seyender zugleich noch formell ist (§. 108.),

ist dieß nur Forderung, und er enthält ebenso die Nichtigkeit, dem Begriffe nicht angemessen zu seyn.

§. 112.

c) Indem ich meine Subjektivität in Ausführung meiner Zwecke erhalte (§. 110.), hebe ich darin als der Objektivirung derselben diese Subjektivität zugleich als unmittelbare, somit als diese meine einzelne auf. Aber die so mit mir identische äußerliche Subjektivität ist der Wille Anderer (§. 73.). — Der Boden der Existenz des Willens ist nun die Subjektivität (§. 106.) und der Wille Anderer die zugleich, mir andere, Existenz, die ich meinem Zwecke gebe. — Die Ausführung meines Zwecks hat daher diese Identität meines und Anderer Willen in sich, — sie hat eine positive Beziehung auf den Willen Anderer.

Die Objektivität des ausgeführten Zwecks schließt daher die drei Bedeutungen in sich, oder enthält vielmehr in Einem die drei Momente: α) Aeußerliches unmittelbares Daseyn (§. 109.), β) dem Begriffe angemessen (§. 112.), γ) allgemeine Subjektivität zu seyn. Die Subjektivität, die sich in dieser Objektivität erhält, ist α) daß der objektive Zweck der meinige sey, so daß Ich mich als Diesen darin erhalte (§. 110.); β) und γ) der Subjektivität ist schon mit den Momenten β) und γ) der Objektivität zusammengefallen. — Daß diese Bestimmungen so, auf dem moralischen Standpunkte sich unterscheidend, nur zum Widerspruche vereinigt sind, macht näher das Erscheinende oder die Endlichkeit dieser Sphäre aus (§. 108.) und die Entwicklung dieses Standpunkts ist die Entwicklung dieser Widersprüche und deren Auflösungen, die aber innerhalb desselben nur relativ seyn können.

Zusatz. Beim formellen Rechte war gesagt worden, daß es nur Verbote enthalte, daß die streng rechtliche Handlung also eine nur negative Bestimmung in Rücksicht des Willens Anderer habe. Im Moralischen dagegen ist die

Bestimmung meines Willens in Beziehung auf den Willen Anderer positiv, das heißt der subjektive Wille hat in dem, was er realisirt, den an sich seyenden Willen, als ein Innerliches. Es ist hier eine Hervorbringung, oder eine Veränderung des Daseyns vorhanden, und dieses hat eine Beziehung auf den Willen Anderer. Der Begriff der Moralität ist das innerliche Verhalten des Willens zu sich selbst. Aber hier ist nicht nur ein Wille, sondern die Objektivirung hat zugleich die Bestimmung in sich, daß der einzelne Wille in derselben sich aufhebt und damit also eben, indem die Bestimmung der Einseitigkeit wegfällt, zwei Willen, und eine positive Beziehung derselben auf einander gesetzt sind. Im Rechte kommt es nicht darauf an, ob der Wille der Anderen etwas möchte in Beziehung auf meinen Willen, der sich Daseyn im Eigenthum giebt. Im Moralischen dagegen handelt es sich um das Wohl auch Anderer, und diese positive Beziehung kann erst hier eintreten.

§. 113.

Die Aeußerung des Willens als subjektiven oder moralischen ist Handlung. Die Handlung enthält die aufgezeigten Bestimmungen, α) von mir in ihrer Aeußerlichkeit als die meinige gewußt zu werden, β) die wesentliche Beziehung auf den Begriff als ein Sollen und γ) auf den Willen Anderer zu seyn.

Erst die Aeußerung des moralischen Willens ist Handlung. Das Daseyn, das der Wille im formellen Rechte sich giebt, ist in einer unmittelbaren Sache, ist selbst unmittelbar und hat für sich zunächst keine ausdrückliche Beziehung auf den Begriff, der als noch nicht gegen den subjektiven Willen, von ihm nicht unterschieden ist, noch eine positive Beziehung auf den Willen Anderer; das Rechtsgebot ist seiner Grundbestimmung nach nur Verbot (§. 38.). Der Vertrag und das Unrecht fangen zwar an, eine Beziehung auf den Willen Anderer zu haben — aber die

Uebereinstimmung, die in jenem zu Stande kommt, gründet sich auf die Willkür und die wesentliche Beziehung, die darin auf den Willen des Andern ist, ist als rechtliche das Negative, mein Eigenthum (dem Werthe nach) zu behalten und dem Andern das Seinige zu lassen. Die Seite des Verbrechens dagegen als aus dem subjektiven Willen kommend und nach der Art und Weise, wie es in ihm seine Existenz hat, kommt hier erst in Betracht. — Die gerichtliche Handlung (actio), als mir nicht nach ihrem Inhalt, der durch Vorschriften bestimmt ist, imputabel, enthält nur einige Momente der moralischen eigentlichen Handlung und zwar in äußerlicher Weise; eigentliche moralische Handlung zu seyn ist daher eine von ihr als gerichtlicher unterschiedene Seite.

§. 114.

Das Recht des moralischen Willens enthält die drei Seiten:

a) Das abstrakte oder formelle Recht der Handlung, daß, wie sie ausgeführt in unmittelbarem Daseyn ist, ihr Inhalt überhaupt der meinige, daß sie so Vorsatz des subjektiven Willens sey.

b) Das Besondere der Handlung ist ihr innerer Inhalt, α) wie für mich, dessen allgemeiner Charakter bestimmt ist, was den Werth der Handlung und das, wonach sie für mich gilt, — die Absicht, ausmacht; — β) ihr Inhalt, als mein besonderer Zweck meines partikulären subjektiven Daseyns, — ist das Wohl.

c) Dieser Inhalt als Inneres zugleich in seine Allgemeinheit, als in die an und für sich seyende Objektivität erhoben, ist der absolute Zweck des Willens, das Gute, in der Sphäre der Reflexion mit dem Gegensatze der subjektiven Allgemeinheit, Theils des Bösen, Theils des Gewissens.

Zusatz. Jede Handlung muß, um moralisch zu seyn, zunächst mit meinem Vorsatze übereinstimmen, denn das

Recht des moralischen Willens ist, daß im Daseyn desselben nur anerkannt werde, was innerlich als Vorsatz bestand. Der Vorsatz betrifft nur das Formelle, daß der äußerliche Wille auch als Innerliches in mir sey. Dagegen wird in dem zweiten Momente nach der Absicht der Handlung gefragt, das heißt nach dem relativen Werthe der Handlung in Beziehung auf mich: das dritte Moment ist endlich nicht bloß der relative, sondern der allgemeine Werth der Handlung, das Gute. Der erste Bruch der Handlung ist der des Vorgesetzten und des Daseyenden und Vorgebrachten, der zweite Bruch ist zwischen dem, was äußerlich als allgemeiner Wille da ist, und der innerlichen besonderen Bestimmung, die ich ihm gebe, das Dritte endlich ist, daß die Absicht auch der allgemeine Inhalt sey. Das Gute ist die Absicht, erhoben zu dem Begriffe des Willens.

Erster Abschnitt.

Der Vorsatz und die Schuld.

§. 115.

Die Endlichkeit des subjektiven Willens in der Unmittelbarkeit des Handelns besteht unmittelbar darin, daß er für sein Handeln einen vorausgesetzten äußerlichen Gegenstand mit mannigfaltigen Umständen hat. Die That setzt eine Veränderung an diesem vorliegenden Daseyn und der Wille hat Schuld überhaupt daran, insofern in dem veränderten Daseyn das abstrakte Prädikat des Meinigen liegt.

Eine Begebenheit, ein hervorgegangener Zustand ist eine konkrete äußerliche Wirklichkeit, die deswegen unbestimmbar viele Umstände an ihr hat. Jedes einzelne Moment, das sich als Bedingung, Grund, Ursache eines solchen Umstandes zeigt, und somit das Seinige beigetragen hat, kann angesehen werden, daß es Schuld daran sey oder

wenigstens Schuld daran habe. Der formelle Verstand hat daher bei einer reichen Begebenheit (z. B. der französischen Revolution) an einer unzähligen Menge von Umständen die Wahl, welchen er als einen, der Schuld sey, behaupten will.

Zusatz. Zugerechnet kann mir das werden, was in meinem Vorsatz gelegen hat, und beim Verbrechen kommt es vornehmlich darauf an. Aber in der Schuld liegt nur noch die ganz äußerliche Beurtheilung, ob ich etwas gethan habe, oder nicht, und daß ich Schuld an etwas bin, macht noch nicht, daß mir die Sache imputirt werden könne.

§. 116.

Meine eigene That ist es zwar nicht, wenn Dinge, deren Eigenthümer ich bin, und die als äußerliche in mannigfaltigem Zusammenhange stehen und wirken (wie es auch mit mir selbst als mechanischem Körper oder als Lebendigem der Fall seyn kann), Andern dadurch Schaden verursachen. Dieser fällt mir aber mehr oder weniger zur Last, weil jene Dinge überhaupt die meinigen, jedoch auch nach ihrer eigenthümlichen Natur nur mehr oder weniger meiner Herrschaft, Aufmerksamkeit u. s. f. unterworfen sind.

§. 117.

Der selbst handelnde Wille hat in seinem auf das vorliegende Daseyn gerichteten Zwecke die Vorstellung der Umstände desselben. Aber weil er, um dieser Voraussetzung willen, endlich ist, ist die gegenständliche Erscheinung für ihn zufällig und kann in sich etwas Anderes enthalten, als in seiner Vorstellung. Das Recht des Willens aber ist, in seiner That nur dieß als seine Handlung anzuerkennen, und nur an dem Schuld zu haben, was er von ihren Voraussetzungen in seinem Zwecke weiß, was davon in seinem Vorsatze lag. — Die That kann nur als Schuld des Willens zugerechnet werden; — das Recht des Wissens.

Zusatz. Der Wille hat ein Daseyn vor sich, auf welches er handelt; um dieß aber zu können, muß er eine Vorstellung desselben haben, und wahrhafte Schuld ist nur in mir, insofern das vorliegende Daseyn in meinem Wissen lag. Der Wille, weil er eine solche Voraussetzung hat, ist endlich, oder vielmehr, weil er endlich ist, hat er eine solche Voraussetzung. Insofern ich vernünftig denke und will, bin ich nicht auf diesem Standpunkte der Endlichkeit, denn der Gegenstand, auf den ich handle, ist nicht ein Anderes gegen mich, aber die Endlichkeit hat die stete Grenze und Beschränktheit an sich. Ich habe ein Anderes gegenüber, das nur ein Zufälliges, ein bloß äußerlich Nothwendiges ist, und das mit mir zusammenfallen, oder davon verschieden seyn kann. Ich bin aber nur, was in Beziehung auf meine Freiheit ist, und die That ist nur Schuld meines Willens, insofern ich darum weiß. Oedipus, der seinen Vater erschlagen, ohne es zu wissen, ist nicht als Vatermörder anzuklagen, aber in den alten Gesetzgebungen hat man auf das Subjektive, auf die Zurechnung nicht so viel Werth gelegt, als heute. Darum entstanden bei den Alten die Asyle, damit der der Rache Entfliehende geschützt und aufgenommen werde.

§. 118.

Die Handlung ferner als in äußerliches Daseyn versetzt, das sich nach seinem Zusammenhange in äußerer Nothwendigkeit nach allen Seiten entwickelt, hat mannigfaltige Folgen. Die Folgen, als die Gestalt, die den Zweck der Handlung zur Seele hat, sind das Ihrige (das der Handlung Angehörige), — zugleich aber ist sie, als der in die Aeußerlichkeit gesetzte Zweck, den äußerlichen Mächten preis gegeben, welche ganz Anderes daran knüpfen, als sie für sich ist und sie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen. Es ist ebenso das Recht des Willens, sich nur das Erstere zuzurechnen, weil nur sie in seinem Vorsatze liegen.

Was zufällige und was nothwendige Folgen sind, enthält die Unbestimmtheit dadurch, daß die innere Nothwendigkeit am Endlichen als äußere Nothwendigkeit, als ein Verhältniß von einzelnen Dingen zu einander in's Daseyn tritt, die als selbstständige gleichgültig gegen einander und äußerlich zusammen kommen. Der Grundsatz: bei den Handlungen die Konsequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurtheilen, und sie zum Maaßstabe dessen, was recht und gut sey, zu machen — ist Beides gleich abstrakter Verstand. Die Folgen, als die eigene immanente Gestaltung der Handlung, manifestiren nur deren Natur und sind nichts Anderes als sie selbst; die Handlung kann sie daher nicht verläugnen und verachten. Aber umgekehrt ist unter ihnen ebenso das äußerlich Eingreifende und zufällig Hinzukommende begriffen, was die Natur der Handlung selbst nichts angeht. — Die Entwickelung des Widerspruchs, den die Nothwendigkeit des Endlichen enthält, ist im Daseyn eben das Umschlagen von Nothwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt. Handeln heißt daher nach dieser Seite, sich diesem Gesetze preis geben. — Hierin liegt, daß es dem Verbrecher, wenn seine Handlung weniger schlimme Folgen hat, zu Gute kommt, so wie die gute Handlung es sich muß gefallen lassen, keine oder weniger Folgen gehabt zu haben, und daß dem Verbrechen, aus dem sich die Folgen vollständiger entwickelt haben, diese zur Last fallen. — Das heroische Selbstbewußtseyn (wie in den Tragödien der Alten, Oedips u. s. f.) ist aus seiner Gediegenheit noch nicht zur Reflexion des Unterschiedes von That und Handlung, der äußerlichen Begebenheit und dem Vorsatze und Wissen der Umstände, so wie zur Zersplitterung der Folgen fortgegangen, sondern übernimmt die Schuld im ganzen Umfange der That.

Zusatz. Darin, daß ich nur anerkenne, was meine

Vorstellung war, liegt der Uebergang zur Absicht. Nur das nämlich, was ich von den Umständen wußte, kann mir zugerechnet werden. Aber es giebt nothwendige Folgen, die sich an jede Handlung knüpfen, wenn ich auch nur ein Einzelnes, Unmittelbares hervorbringe, und die insofern das Allgemeine sind, das es in sich hat. Die Folgen, die gehemmt werden könnten, kann ich zwar nicht voraussehen, aber ich muß die allgemeine Natur der einzelnen That kennen. Die Sache ist hier nicht das Einzelne, sondern das Ganze, das sich nicht auf das Bestimmte der besonderen Handlung bezieht, sondern auf die allgemeine Natur derselben. Der Uebergang vom Vorsatze zur Absicht ist nun, daß ich nicht bloß meine einzelne Handlung, sondern das Allgemeine, das mit ihr zusammenhängt, wissen soll. So auftretend ist das Allgemeine das von mir Gewollte, meine Absicht.

Zweiter Abschnitt.

Die Absicht und das Wohl.

§. 119.

Das äußerliche Daseyn der Handlung ist ein mannigfaltiger Zusammenhang, der, unendlich in Einzelnheiten getheilt, betrachtet werden kann und die Handlung so, daß sie nur eine solche Einzelnheit zunächst berührt habe. Aber die Wahrheit des Einzelnen ist das Allgemeine und die Bestimmtheit der Handlung ist für sich nicht ein zu einer äußerlichen Einzelnheit isolirter, sondern den mannigfaltigen Zusammenhang in sich enthaltender allgemeiner Inhalt. Der Vorsatz, als von einem Denkenden ausgehend, enthält nicht bloß die Einzelnheit, sondern wesentlich jene allgemeine Seite, — die Absicht.

Absicht enthält etymologisch die Abstraktion, Theils die Form der Allgemeinheit, Theils das Herausnehmen

einer besondern Seite der konkreten Sache. Das Bemühen der Rechtfertigung durch die Absicht ist das Isoliren einer einzelnen Seite überhaupt, die als das subjektive Wesen der Handlung behauptet wird. — Das Urtheil über eine Handlung als äußerliche That noch ohne die Bestimmung ihrer rechtlichen oder unrechtlichen Seite, ertheilt derselben ein allgemeines Prädikat, daß sie Brandstiftung, Tödtung u. s. f. ist. — Die vereinzelte Bestimmtheit der äußerlichen Wirklichkeit zeigt das, was ihre Natur ist, als äußerlichen Zusammenhang. Die Wirklichkeit wird zunächst nur an einem einzelnen Punkte berührt (wie die Brandstiftung nur einen kleinen Punkt des Holzes unmittelbar trifft, was nur einen Satz, kein Urtheil giebt), aber die allgemeine Natur dieses Punktes enthält seine Ausdehnung. Im Lebendigen ist das Einzelne unmittelbar nicht als Theil, sondern als Organ, in welchem das Allgemeine als solches gegenwärtig existirt, so daß beim Morde nicht ein Stück Fleisch, als etwas Einzelnes, sondern darin selbst das Leben verletzt wird. Es ist eines Theils die subjektive Reflexion, welche die logische Natur des Einzelnen und Allgemeinen nicht kennt, die sich in die Zersplitterung in Einzelnheiten und Folgen einläßt, anderer Seits ist es die Natur der endlichen That selbst, solche Absonderungen der Zufälligkeiten zu enthalten. — Die Erfindung des **dolus indirectus** hat in dem Betrachteten ihren Grund.

Zusatz. Es ist allerdings der Fall, daß bei einer Handlung mehr oder weniger Umstände zuschlagen können: es kann bei einer Brandstiftung das Feuer nicht auskommen: oder auf der anderen Seite dasselbe weiter greifen, als der Thäter es wollte. Trotz dem ist hier keine Unterscheidung von Glück und Unglück zu machen, denn der Mensch muß sich handelnd mit der Aeußerlichkeit abgeben. Ein altes Sprichwort sagt mit Recht: der Stein, der aus der

Hand geworfen wird, ist des Teufels. Indem ich handele, setze ich mich selbst dem Unglück aus: dieses hat also ein Recht an mich, und ist ein Daseyn meines eigenen Wollens.

§. 120.

Das Recht der Absicht ist, daß die allgemeine Qualität der Handlung nicht nur an sich sey, sondern von dem Handelnden gewußt werde, somit schon in seinem subjektiven Willen gelegen habe; so wie umgekehrt, das Recht der Objektivität der Handlung, wie es genannt werden kann, ist, sich vom Subjekt als Denkendem als gewußt und gewollt zu behaupten.

Dieß Recht zu dieser Einsicht führt die gänzliche oder geringere Zurechnungsunfähigkeit der Kinder, Blödsinnigen, Verrückten u. s. f. bei ihren Handlungen mit sich. — Wie aber die Handlungen nach ihrem äußerlichen Daseyn Zufälligkeiten der Folgen in sich schließen, so enthält auch das subjektive Daseyn die Unbestimmtheit, die sich auf die Macht und Stärke des Selbstbewußtseyns und der Besonnenheit bezieht, — eine Unbestimmtheit, die jedoch nur in Ansehung des Blödsinns, der Verrücktheit, und dergleichen wie des Kindesalters in Rücksicht kommen kann, — weil nur solche entschiedene Zustände den Charakter des Denkens und der Willensfreiheit aufheben und es zulassen, den Handelnden nicht nach der Ehre, ein Denkendes und ein Wille zu seyn, zu nehmen.

§. 121.

Die allgemeine Qualität der Handlung ist der auf die einfache Form der Allgemeinheit zurückgebrachte, mannigfaltige Inhalt der Handlung überhaupt. Aber das Subjekt hat als in sich reflektirtes, somit gegen die objektive Besonderheit Besonderes, in seinem Zwecke, seinen eigenen besonderen Inhalt, der die bestimmende Seele der Handlung ist. Daß dieß Moment der Besonderheit des Handelnden in der Handlung enthalten und ausgeführt ist, macht die subjektive Freiheit in ihrer konkreteren Bestimmung aus, das Recht des Subjekts, in der Handlung seine Befriedigung zu finden.

Zusatz. Ich für mich, in mich reflektirt, bin noch ein Besonderes gegen die Aeußerlichkeit meiner Handlung. Mein Zweck macht den bestimmenden Inhalt derselben aus. Mord und Brand, zum Beispiel, sind als Allgemeines noch nicht der positive Inhalt meiner, als des Subjekts. Hat jemand dergleichen Verbrechen begangen, so fragt man, warum er sie verübt hat. Es ist nicht der Mord des Mordes wegen geschehen, sondern es war dabei noch ein besonderer positiver Zweck. Würden wir aber sagen, der Mord geschah aus Mordlust, so wäre die Lust schon der positive Inhalt des Subjekts als solcher, und die That ist alsdann die Befriedigung des Wollens desselben. Der Beweggrund einer That ist somit näher das, was man das Moralische nennt, und dieses hat insofern den gedoppelten Sinn des Allgemeinen im Vorsatze, und des Besonderen der Absicht. In den neueren Zeiten ist es vornehmlich eingetreten, daß man bei den Handlungen immer nach den Beweggründen fragt, während man sonst bloß fragte: Ist dieser Mann rechtschaffen? thut er, was seine Pflicht ist? Man will jetzt auf das Herz sehen, und setzt dabei einen Bruch des Objektiven der Handlungen und des Inneren, des Subjektiven der Beweggründe voraus. Allerdings ist die Bestimmung des Subjekts zu betrachten: es will etwas, das in ihm begründet ist; es will seine Lust befriedigen, seiner Leidenschaft Genüge thun. Aber das Gute und Rechte ist auch ein solcher nicht bloß natürlicher, sondern durch meine Vernünftigkeit gesetzter Inhalt: meine Freiheit zum Inhalt meines Willens gemacht, ist eine reine Bestimmung meiner Freiheit selbst. Der höhere moralische Standpunkt ist daher, in der Handlung die Befriedigung zu finden, und nicht bei dem Bruche zwischen dem Selbstbewußtseyn des Menschen

und der Objektivität der That stehen zu bleiben, welche Auffassungsweise jedoch, sowohl in der Weltgeschichte als in der Geschichte der Individuen ihre Epochen hat.

§. 122.

Durch dieß Besondere hat die Handlung subjektiven Werth, Interesse für mich. Gegen diesen Zweck, die Absicht dem Inhalte nach, ist das Unmittelbare der Handlung in ihrem weiteren Inhalte zum Mittel herabgesetzt. Insofern solcher Zweck ein Endliches ist, kann er wieder zum Mittel für eine weitere Absicht u. s. f. in's Unendliche herabgesetzt werden.

§. 123.

Für den Inhalt dieser Zwecke ist hier nur *α*) die formelle Thätigkeit selbst vorhanden, — daß das Subjekt bei dem, was es als seinen Zweck ansehen und befördern soll, mit seiner Thätigkeit sey; — wofür sich die Menschen als für das Ihrige interessiren oder interessiren sollen, dafür wollen sie thätig seyn. *β*) Weiter bestimmten Inhalt aber hat die noch abstrakte und formelle Freiheit der Subjektivität nur an ihrem natürlichen subjektiven Daseyn, Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Meinungen, Einfällen u. s. f. Die Befriedigung dieses Inhalts ist das Wohl oder die Glückseligkeit in ihren besonderen Bestimmungen und im Allgemeinen, die Zwecke der Endlichkeit überhaupt.

Es ist dieß als der Standpunkt des Verhältnisses (§. 108.), auf dem das Subjekt zu seiner Unterschiedenheit bestimmt, somit als Besonderes gilt, der Ort, wo der Inhalt des natürlichen Willens (§. 11.) eintritt; er ist hier aber nicht, wie er unmittelbar ist, sondern dieser Inhalt ist als dem in sich reflektirten Willen angehörig, zu einem allgemeinen Zwecke, des Wohls oder der Glückseligkeit erhoben, — dem Standpunkt des, den Willen noch nicht in seiner Freiheit erfassenden, sondern über seinen Inhalt

als einen natürlichen und gegebenen reflektirenden Denkens, — wie z. B. zu Krösus und Solons Zeit.

Zusatz. Insofern die Bestimmungen der Glückseligkeit vorgefunden sind, sind sie keine wahren Bestimmungen der Freiheit, welche erst in ihrem Selbstzwecke im Guten sich wahrhaft ist. Hier können wir die Frage aufwerfen: hat der Mensch ein Recht, sich solche unfreie Zwecke zu setzen, die allein darauf beruhen, daß das Subjekt ein Lebendiges ist? Daß der Mensch ein Lebendiges ist, ist aber nicht zufällig, sondern vernunftgemäß, und insofern hat er ein Recht, seine Bedürfnisse zu seinem Zweck zu machen. Es ist nichts Herabwürdigendes darin, daß jemand lebt, und ihm steht keine höhere Geistigkeit gegenüber, in der man existiren könnte. Nur das Heraufheben des Vorgefundenen zu einem aus sich Erschaffen, giebt den höheren Kreis des Guten, welche Unterschiedenheit indessen keine Unverträglichkeit beider Seiten in sich schließt.

§. 124.

Indem auch die subjektive Befriedigung des Individuums selbst (darunter die Anerkennung seiner in Ehre und Ruhm) in der Ausführung an und für sich geltender Zwecke enthalten ist, so ist Beides die Forderung, daß nur ein solcher als gewollt und erreicht erscheine, wie die Ansicht, als ob die objektiven und die subjektiven Zwecke einander im Wollen ausschließen, eine leere Behauptung des abstrakten Verstandes. Ja sie wird zu etwas Schlechtem, wenn sie darin übergeht, die subjektive Befriedigung, weil solche (wie immer in einem vollbrachten Werke) vorhanden, als die wesentliche Absicht des Handelnden und den objektiven Zweck als ein solches zu behaupten, das ihm nur ein Mittel zu jener gewesen sey. — Was das Subjekt ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe werthloser Produktionen, so ist die Subjektivität des Wollens ebenso eine

werthlose; ist dagegen die Reihe seiner Thaten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums.

Das Recht der Besonderheit des Subjekts, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der subjektiven Freiheit macht den Wende- und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Alterthums und der modernen Zeit. Dieß Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christenthum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Princip einer neuen Form der Welt gemacht worden. Zu dessen näheren Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Seligkeit des Individuums u. s. f., — alsdann die Moralität und das Gewissen, ferner die anderen Formen, die Theils im Folgenden als Princip der bürgerlichen Gesellschaft und als Momente der politischen Verfassung sich hervorthun werden, Theils aber überhaupt in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte der Kunst, der Wissenschaften und der Philosophie auftreten. — Dieß Princip der Besonderheit ist nun allerdings ein Moment des Gegensatzes, und zunächst wenigstens ebenso wohl identisch mit dem Allgemeinen, als unterschieden von ihm. Die abstrakte Reflexion fixirt aber dieß Moment in seinem Unterschiede und Entgegensetzung gegen das Allgemeine und bringt so eine Ansicht der Moralität hervor, daß diese nur als feindseliger Kampf gegen die eigene Befriedigung perennire, — die Forderung

„mit Abscheu zu thun, was die Pflicht gebeut."

Eben dieser Verstand bringt diejenige psychologische Ansicht der Geschichte hervor, welche alle große Thaten und Individuen damit klein zu machen und herabzuwürdigen versteht, daß sie Neigungen und Leidenschaften, die aus der substantiellen Wirksamkeit gleichfalls ihre Befriedigung fanden, so wie Ruhm und Ehre und andere Folgen, überhaupt die besondere Seite, welche er vorher zu etwas für sich Schlechtem

dekretirte, zur Haupt-Absicht und wirkenden Triebfeder der Handlungen umschafft; — er versichert, weil große Handlungen und die Wirksamkeit, die in einer Reihe solcher Handlungen bestand, Großes in der Welt hervorgebracht, und für das handelnde Individuum die Folge der Macht, der Ehre und des Ruhms gehabt, so gehöre nicht jenes Große, sondern nur dieß Besondere und Aeußerliche, das davon auf das Individuum fiel, diesem an; weil dieß Besondere Folge, so sey es darum auch als Zweck, und zwar selbst als einziger Zweck gewesen. — Solche Reflexion hält sich an das Subjektive der großen Individuen, als in welchem sie selbst steht und übersieht in dieser selbstgemachten Eitelkeit das Substantielle derselben; — es ist die Ansicht „der psychologischen Kammerdiener, für welche es keine Helden giebt, nicht, weil diese keine Helden, sondern, weil jene nur die Kammerdiener sind."

Zusatz. **In magnis voluisse sat est** hat den richtigen Sinn, daß man etwas Großes wollen solle, aber man muß auch das Große ausführen können: sonst ist es ein nichtiges Wollen. Die Lorbeeren des bloßen Wollens sind trockene Blätter, die niemals gegrünt haben.

§. 125.

Das Subjektive mit dem besonderen Inhalte des Wohls steht als in sich Reflektirtes, Unendliches zugleich in Beziehung auf das Allgemeine, den an sich seyenden Willen. Dieß Moment, zunächst an dieser Besonderheit selbst gesetzt, ist es das Wohl auch Anderer, — in vollständiger, aber ganz leerer Bestimmung, das Wohl Aller. Das Wohl vieler anderer Besonderer überhaupt ist dann auch wesentlicher Zweck und Recht der Subjektivität. Indem sich aber das von solchem besonderen Inhalt unterschiedene, an und für sich seyende Allgemeine hier weiter noch nicht bestimmt hat, denn als das Recht, so

können jene Zwecke des Besonderen von diesem verschieden, demselben gemäß seyn, aber auch nicht.

§. 126.

Meine so wie der Anderen Besonderheit ist aber nur überhaupt ein Recht, insofern ich ein Freies bin. Sie kann sich daher nicht im Widerspruch dieser ihrer substantiellen Grundlage behaupten und eine Absicht meines Wohls, so wie des Wohls Anderer, — in welchem Falle sie insbesondere eine moralische Absicht genannt wird, — kann nicht eine unrechtliche Handlung rechtfertigen.

Es ist vorzüglich eine der verderbten Maximen unserer Zeit, die Theils aus der vorkantischen Periode des guten Herzens herstammt, und z. B. die Quintessenz bekannter rührender dramatischer Darstellungen ausmacht, bei unrechtlichen Handlungen für die sogenannte moralische Absicht zu interessiren und schlechte Subjekte mit einem seynsollenden guten Herzen, d. i. einem solchen, welches sein eigenes Wohl und etwa auch das Wohl Anderer will, vorzustellen; Theils aber ist diese Lehre in gesteigerter Gestalt wieder aufgewärmt und die innere Begeisterung und das Gemüth, d. i. die Form der Besonderheit als solche, zum Kriterium dessen, was recht, vernünftig und vortrefflich sey, gemacht worden, so daß Verbrechen und deren leitende Gedanken, wenn es die plattsten, hohlsten Einfälle und thörichtsten Meinungen seyen, darum rechtlich, vernünftig und vortrefflich wären, weil sie aus dem Gemüth und aus der Begeisterung kommen; das Nähere s. unten §. 140. Anm. — Es ist übrigens der Standpunkt zu beachten, auf dem Recht und Wohl hier betrachtet sind, nämlich als formelles Recht und als besonderes Wohl des Einzelnen; das sogenannte allgemeine Beste, das Wohl des Staates, d. i. das Recht des wirklichen konkreten Geistes, ist eine ganz andere Sphäre, in der das formelle Recht ebenso ein

untergeordnetes Moment ist, als das besondere Wohl und die Glückseligkeit des Einzelnen. Daß es einer der häufigen Mißgriffe der Abstraktion ist, das Privatrecht wie das Privatwohl, als an und für sich gegen das Allgemeine des Staats geltend zu machen, ist schon oben bemerkt.

Zusatz. Hierher gehört die berühmte Antwort, die dem Libellisten, der sich mit einem **il faut donc que je vive** entschuldigte, gegeben wurde: **je n'en vois pas la necessité.** Das Leben ist nicht nothwendig gegen das Höhere der Freiheit. Wenn der heilige Krispinus Leder zu Schuhen für die Armen stiehlt, so ist die Handlung moralisch und unrechtlich, und somit ungültig.

§. 127.

Die Besonderheit der Interessen des natürlichen Willens in ihre einfache Totalität zusammengefaßt, ist das persönliche Daseyn als Leben. Dieses in der letzten Gefahr und in der Kollision mit dem rechtlichen Eigenthum eines Andern hat ein Nothrecht (nicht als Billigkeit, sondern als Recht) anzusprechen, indem auf der einen Seite die unendliche Verletzung des Daseyns und darin die totale Rechtlosigkeit, auf der andern Seite nur die Verletzung eines einzelnen beschränkten Daseyns der Freiheit steht, wobei zugleich das Recht als solches und die Rechtsfähigkeit des nur in diesem Eigenthum Verletzten anerkannt wird.

Aus dem Nothrecht fließt die Wohlthat der Kompetenz, daß einem Schuldner Handwerkszeuge, Ackergeräthe, Kleider, überhaupt von seinem Vermögen, d. i. vom Eigenthum der Gläubiger so viel gelassen wird, als zur Möglichkeit seiner — sogar standesmäßigen Ernährung dienend, angesehen wird.

Zusatz. Das Leben, als Gesammtheit der Zwecke, hat ein Recht gegen das abstrakte Recht. Wenn es z. B. durch Stehlen eines Brotes gefristet werden kann, so ist dadurch zwar das Eigenthum eines Menschen verletzt, aber es wäre

unrecht, diese Handlung als gewöhnlichen Diebstahl zu betrachten. Sollte dem am Leben gefährdeten Menschen nicht gestattet seyn, so zu verfahren, daß er sich erhalte, so würde er als rechtlos bestimmt seyn, und indem ihm das Leben abgesprochen würde, wäre seine ganze Freiheit negirt. Zur Sicherung des Lebens gehört freilich ein Mannigfaches, und sehen wir auf die Zukunft, so müssen wir uns auf diese Einzelnheiten einlassen. Aber nothwendig ist es nur, jetzt zu leben, die Zukunft ist nicht absolut und bleibt der Zufälligkeit anheimgestellt. Daher kann nur die Noth der unmittelbaren Gegenwart zu einer unrechtlichen Handlung berechtigen, weil in ihrer Unterlassung selbst wieder das Begehen eines, und zwar des höchsten Unrechts, läge, nämlich die totale Negation des Daseyns der Freiheit; — das **beneficium competentiae** hat hier seine Stelle, indem in verwandtschaftlichen Beziehungen, oder in anderen Verhältnissen der Nähe, das Recht liegt, zu verlangen, daß man nicht gänzlich dem Rechte hingeopfert werde.

§. 128.

Die Noth offenbart sowohl die Endlichkeit und damit die Zufälligkeit des Rechts als des Wohls, — des abstrakten Daseyns der Freiheit, ohne daß es als Existenz der besondern Person ist, und der Sphäre des besondern Willens ohne die Allgemeinheit des Rechts. Ihre Einseitigkeit und Idealität ist damit gesetzt, wie sie an ihnen selbst im Begriffe schon bestimmt ist; das Recht hat bereits (§. 106.) sein Daseyn als den besondern Willen bestimmt, und die Subjektivität in ihrer umfassenden Besonderheit ist selbst das Daseyn der Freiheit (§. 127.), so wie sie an sich als unendliche Beziehung des Willens auf sich das Allgemeine der Freiheit ist. Die beiden Momente an ihnen so zu ihrer Wahrheit, ihrer Identität, integrirt, aber zunächst noch in relativer Beziehung auf einander, sind das Gute, als das erfüllte, an und für sich bestimmte Allgemeine, und das Gewissen, als die in sich wissende und in sich den Inhalt bestimmende unendliche Subjektivität.

Dritter Abschnitt.

Das Gute und das Gewissen.

§. 129.

Das Gute ist die Idee, als Einheit des Begriffs des Willens und des besondern Willens, — in welcher das abstrakte Recht, wie das Wohl und die Subjektivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseyns, als für sich selbstständig aufgehoben, damit aber ihrem Wesen nach darin enthalten und erhalten sind, — die realisirte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt.

Zusatz. Jede Stufe ist eigentlich die Idee, aber die früheren enthalten sie nur in abstrakterer Form. So ist z. B. Ich als Persönlichkeit auch schon die Idee, aber in abstraktester Gestalt. Das Gute ist daher die weiter bestimmte Idee, die Einheit des Begriffs des Willens und des besonderen Willens. Es ist nicht ein abstrakt Rechtliches, sondern ein Inhaltvolles, dessen Gehalt sowohl das Recht, als das Wohl ausmacht.

§. 130.

Das Wohl hat in dieser Idee keine Gültigkeit für sich als Daseyn des einzelnen besondern Willens, sondern nur als allgemeines Wohl und wesentlich als allgemein an sich, d. i. nach der Freiheit; — das Wohl ist nicht ein Gutes ohne das Recht. Ebenso ist das Recht nicht das Gute ohne das Wohl (**fiat justitia** soll nicht **pereat mundus** zur Folge haben). Das Gute hiermit, als die Nothwendigkeit, wirklich zu seyn durch den besondern Willen und zugleich als die Substanz desselben, hat das absolute Recht gegen das abstrakte Recht des Eigenthums

und die besondern Zwecke des Wohls. Jedes dieser Momente, insofern es von dem Guten unterschieden wird, hat nur Gültigkeit, insofern es ihm gemäß und ihm untergeordnet ist.

§. 131.

Für den subjektiven Willen ist das Gute ebenso das schlechthin Wesentliche und er hat nur Werth und Würde, insofern er in seiner Einsicht und Absicht demselben gemäß ist. Insofern das Gute hier noch diese abstrakte Idee des Guten ist, so ist der subjektive Wille noch nicht als in dasselbe aufgenommen und ihm gemäß gesetzt; er steht somit in einem Verhältniß zu demselben und zwar in dem, daß das Gute für denselben das Substantielle seyn, — daß er dasselbe zum Zwecke machen und vollbringen soll, — wie das Gute seinerseits nur im subjektiven Willen die Vermittelung hat, durch welche es in Wirklichkeit tritt.

Zusatz. Das Gute ist die Wahrheit des besonderen Willens, aber der Wille ist nur das, wozu er sich setzt: er ist nicht von Hause aus gut, sondern kann, was er ist, nur durch seine Arbeit werden. Anderer Seits ist das Gute, ohne den subjektiven Willen selbst nur eine Abstraktion ohne Realität, die ihm erst durch denselben kommen soll. Die Entwickelung des Guten enthält demgemäß die drei Stufen: 1) Daß das Gute für mich, als wollenden, besonderer Wille sey, und daß ich dasselbe wisse, 2) daß man sage, was gut sey, und die besonderen Bestimmungen des Guten entwickele, 3) endlich das Bestimmen des Guten für sich, die Besonderheit des Guten als unendliche, für sich seyende Subjektivität. Dieses innerliche Bestimmen ist das Gewissen.

§. 132.

Das Recht des subjektiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde, und daß ihm eine Handlung, als der in die äußerliche Objektivität tretende Zweck, nach seiner Kenntniß von ihrem

Werthe, den sie in dieser Objektivität hat, als rechtlich oder unrechtlich, gut oder böse, gesetzlich oder ungesetzlich zugerechnet werde.

Das Gute ist überhaupt das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit, — der Wille in seiner Wahrheit; — es ist deswegen schlechthin nur im Denken und durch das Denken. Die Behauptung daher, daß der Mensch das Wahre nicht erkennen könne, sondern es nur mit Erscheinungen zu thun habe, — daß das Denken dem guten Willen schade, diese und dergleichen Vorstellungen nehmen, wie den intellektuellen, ebenso allen sittlichen Werth und Würde aus dem Geiste hinweg. — Das Recht, nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe, ist das höchste Recht des Subjekts, aber durch seine subjektive Bestimmung zugleich formell, und das Recht des Vernünftigen als des Objektiven an das Subjekt bleibt dagegen fest stehen. — Wegen ihrer formellen Bestimmung ist die Einsicht ebenso wohl fähig, wahr, als bloße Meinung und Irrthum zu seyn. Daß das Individuum zu jenem Rechte seiner Einsicht gelange, dieß gehört nach dem Standpunkte der noch moralischen Sphäre, seiner besondern subjektiven Bildung an. Ich kann an mich die Forderung machen, und es als ein subjektives Recht in mir ansehen, daß Ich eine Verpflichtung aus guten Gründen einsehe und die Ueberzeugung von derselben habe, und noch mehr, daß ich sie aus ihrem Begriffe und Natur erkenne. Was ich für die Befriedigung meiner Ueberzeugung von dem Guten, Erlaubten oder Unerlaubten einer Handlung und damit von ihrer Zurechnungsfähigkeit in dieser Rücksicht, fordere, thut aber dem Rechte der Objektivität keinen Eintrag. — Dieses Recht der Einsicht in das Gute ist unterschieden vom Recht der Einsicht (§. 117.) in Ansehung der Handlung als solcher; das Recht der Objektivität hat nach dieser die Gestalt, daß, da die Handlung

eine Veränderung ist, die in einer wirklichen Welt existiren soll, also in dieser anerkannt seyn will, sie dem, was darin gilt, überhaupt gemäß seyn muß. Wer in dieser Wirklichkeit handeln will, hat sich eben damit ihren Gesetzen unterworfen, und das Recht der Objektivität anerkannt. — Gleicherweise hat im Staate, als der Objektivität des Vernunftbegriffs, die gerichtliche Zurechnung nicht bei dem stehen zu bleiben, was einer seiner Vernunft gemäß hält, oder nicht, nicht bei der subjektiven Einsicht in die Rechtlichkeit oder Unrechtlichkeit, in das Gute oder Böse, und bei den Forderungen, die er für die Befriedigung seiner Ueberzeugung macht. In diesem objektiven Felde gilt das Recht der Einsicht als Einsicht in das Gesetzliche oder Ungesetzliche, als in das geltende Recht, und sie beschränkt sich auf ihre nächste Bedeutung, nämlich Kenntniß als Bekanntschaft mit dem zu seyn, was gesetzlich und insofern verpflichtend ist. Durch die Oeffentlichkeit der Gesetze und durch die allgemeinen Sitten benimmt der Staat dem Rechte der Einsicht die formelle Seite und die Zufälligkeit für das Subjekt, welche dieß Recht auf dem dermaligen Standpunkte noch hat. Das Recht des Subjekts, die Handlung in der Bestimmung des Guten oder Bösen, des Gesetzlichen- oder Ungesetzlichen zu kennen, hat bei Kindern, Blödsinnigen, Verrückten die Folge, auch nach dieser Seite die Zurechnungsfähigkeit zu vermindern oder aufzuheben. Eine bestimmte Grenze läßt sich jedoch für diese Zustände und deren Zurechnungsfähigkeit nicht festsetzen. Verblendung des Augenblicks aber, Gereiztheit der Leidenschaft, Betrunkenheit, überhaupt was man die Stärke sinnlicher Triebfedern nennt (insofern das, was ein Nothrecht (§. 120.) begründet, ausgeschlossen ist), zu Gründen in der Zurechnung und der Bestimmung des Verbrechens selbst und seiner Strafbarkeit zu machen, und solche Umstände

anzusehen, als ob durch sie die Schuld des Verbrechens hinweggenommen werde, heißt ihn gleichfalls (vergl. §. 100., 119. Anm.) nicht nach dem Rechte und der Ehre des Menschen behandeln, als dessen Natur eben dieß ist, wesentlich ein Allgemeines, nicht ein abstrakt-Augenblickliches und Vereinzeltes des Wissens zu seyn. — Wie der Mordbrenner nicht diese zollgroße Fläche eines Holzes, die er mit dem Lichte berührte, als isolirt, sondern in ihr das Allgemeine, das Haus, in Brand gesteckt hat, so ist er als Subjekt nicht das Einzelne dieses Augenblicks oder diese isolirte Empfindung der Hitze der Rache; so wäre er ein Thier, das wegen seiner Schädlichkeit und der Unsicherheit, Anwandlungen der Wuth unterworfen zu seyn, vor den Kopf geschlagen werden müßte. — Daß der Verbrecher im Augenblick seiner Handlung sich das Unrecht und die Strafbarkeit derselben deutlich müsse vorgestellt haben, um ihm als Verbrechen zugerechnet werden zu können — diese Forderung, die ihm das Recht seiner moralischen Subjektivität zu bewahren scheint, spricht ihm vielmehr die innewohnende intelligente Natur ab, die in ihrer thätigen Gegenwärtigkeit nicht an die wolfisch-psychologische Gestalt von deutlichen Vorstellungen gebunden, und nur im Falle des Wahnsinns so verrückt ist, um von dem Wissen und Thun einzelner Dinge getrennt zu seyn. — Die Sphäre, wo jene Umstände als Milderungsgründe der Strafe in Betracht kommen, ist eine andere als die des Rechts, die Sphäre der Gnade.

§. 133.

Das Gute hat zu dem besondern Subjekte das Verhältniß, das Wesentliche seines Willens zu seyn, der hiermit darin schlechthin seine Verpflichtung hat. Indem die Besonderheit von dem Guten unterschieden ist und in den subjektiven Willen fällt, so hat das Gute zunächst nur die Bestimmung der

allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit, — der Pflicht; — um dieser ihrer Bestimmung willen soll die Pflicht um der Pflicht willen gethan werden.

Zusatz. Das Wesentliche des Willens ist mir Pflicht: wenn ich nun nichts weiß, als daß das Gute mir Pflicht ist, so bleibe ich noch beim Abstrakten derselben stehen. Die Pflicht soll ich um ihrer selbst willen thun, und es ist meine eigene Objektivität im wahrhaften Sinne, die ich in der Pflicht vollbringe: indem ich sie thue, bin ich bei mir selbst und frei. Es ist das Verdienst und der hohe Standpunkt der Kantischen Philosophie im Praktischen gewesen, diese Bedeutung der Pflicht hervorgehoben zu haben.

§. 134.

Weil das Handeln für sich einen besondern Inhalt und bestimmten Zweck erfordert, das Abstraktum der Pflicht aber noch keinen solchen enthält, so entsteht die Frage: was ist Pflicht? Für diese Bestimmung ist zunächst noch nichts vorhanden, als dieß: Recht zu thun und für das Wohl, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl Anderer, zu sorgen (s. §. 119.).

Zusatz. Es ist dieß dieselbige Frage, die an Jesus gerichtet wurde, als man von ihm wissen wollte, was gethan werden solle, das ewige Leben zu erlangen; denn das Allgemeine des Guten, das Abstrakte ist als Abstraktes nicht zu vollbringen, und es muß dazu noch die Bestimmung der Besonderheit erhalten.

§. 135.

Diese Bestimmungen sind aber in der Bestimmung der Pflicht selbst nicht enthalten, sondern indem beide bedingt und beschränkt sind, führen sie eben damit den Uebergang in die höhere Sphäre des Unbedingten, der Pflicht, herbei. Der Pflicht selbst, insofern sie im moralischen Selbstbewußtseyn das Wesentliche oder

Allgemeine desselben ist, wie es sich innerhalb seiner auf sich nur bezieht, bleibt damit nur die abstrakte Allgemeinheit, hat die inhaltslose Identität, oder das Abstrakte Positive, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung.

So wesentlich es ist, die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens als die Wurzel der Pflicht herauszuheben, wie denn die Erkenntniß des Willens erst durch die Kantische Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen hat (s. §. 133.), so sehr setzt die Festhaltung des bloß moralischen Standpunkts, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergeht, diesen Gewinn zu einem leeren Formalismus und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei von der Pflicht um der Pflicht willen herunter. Von diesem Standpunkt aus ist keine immanente Pflichtenlehre möglich; man kann von Außen her wohl einen Stoff hereinnehmen, und dadurch auf besondere Pflichten kommen, aber aus jener Bestimmung der Pflicht, als dem Mangel des Widerspruchs, der formellen Uebereinstimmung mit sich, welche nichts Anderes ist, als die Festsetzung der abstrakten Unbestimmtheit, kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden, noch wenn ein solcher besonderer Inhalt für das Handeln zur Betrachtung kommt, liegt ein Kriterium in jenem Princip, ob er eine Pflicht sey oder nicht. — Im Gegentheil kann alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden. — Die weitere Kantische Form, die Fähigkeit einer Handlung, als allgemeine Maxime vorgestellt zu werden, führt zwar die konkretere Vorstellung eines Zustandes herbei, aber enthält für sich kein weiteres Princip, als jenen Mangel des Widerspruchs und die formelle Identität. — Daß kein Eigenthum Statt findet, enthält für sich ebenso wenig einen

Widerspruch, als daß dieses oder jenes einzelne Volk, Familie u. s. f. nicht existire, oder daß überhaupt keine Menschen leben. Wenn es sonst für sich fest und vorausgesetzt ist, daß Eigenthum und Menschenleben seyn und respektirt werden soll, dann ist es ein Widerspruch, einen Diebstahl oder Mord zu begehen; ein Widerspruch kann sich nur mit Etwas ergeben, das ist, mit einem Inhalt, der als festes Princip zum Voraus zu Grunde liegt. In Beziehung auf ein solches ist erst eine Handlung entweder damit übereinstimmend, oder im Widerspruch. Aber die Pflicht, welche nur als solche, nicht um eines Inhalts willen, gewollt werden soll, die formelle Identität ist eben dieß, allen Inhalt und Bestimmung auszuschließen.

Die weiteren Antinomien und Gestaltungen des perennirenden Sollens, in welchen sich der bloß moralische Standpunkt des Verhältnisses nur herumtreibt, ohne sie lösen und über das Sollen hinauskommen zu können, habe ich in der Phänomenologie des Geistes entwickelt.

Zusatz. Wenn wir auch oben den Standpunkt der Kantischen Philosophie hervorhoben, der, insofern er das Gemäßseyn der Pflicht mit der Vernunft aufstellt, ein erhabener ist, so muß doch hier der Mangel aufgedeckt werden, daß diesem Standpunkte alle Gliederung fehlt. Denn der Satz: Betrachte ob deine Maxime könne als ein allgemeiner Grundsatz aufgestellt werden, wäre sehr gut, wenn wir schon bestimmte Principien über das hätten, was zu thun sey. Indem wir nämlich von einem Principe verlangen, es solle auch Bestimmung einer allgemeinen Gesetzgebung seyn können, so setzt eine solche einen Inhalt schon voraus, und wäre dieser da, so müßte die Anwendung leicht werden. Hier aber ist der Grundsatz selbst noch nicht vorhanden, und das Kriterium, daß kein Widerspruch seyn solle, erzeugt nichts, da, wo nichts ist, auch kein Widerspruch seyn kann.

§. 136.

Um der abstrakten Beschaffenheit des Guten willen fällt das andere Moment der Idee, die Besonderheit überhaupt, in die Subjektivität, die in ihrer in sich reflektirten Allgemeinheit die absolute Gewißheit ihrer selbst in sich, das Besonderheit Setzende, das Bestimmende und Entscheidende ist, das Gewissen.

Zusatz. Man kann von der Pflicht sehr erhaben sprechen, und dieses Reden stellt den Menschen höher, und macht sein Herz weit, aber wenn es zu keiner Bestimmung fortgeht, wird es zuletzt langweilig: der Geist fordert eine Besonderheit, zu der er berechtigt ist. Dagegen ist das Gewissen diese tiefste innerliche Einsamkeit mit sich, wo alles Aeußerliche, und alle Beschränktheit verschwunden ist, diese durchgängige Zurückgezogenheit in sich selbst. Der Mensch ist als Gewissen von den Zwecken der Besonderheit nicht mehr gefesselt, und dieses ist somit ein hoher Standpunkt, ein Standpunkt der modernen Welt, welche erst zu diesem Bewußtseyn, zu diesem Untergange in sich gekommen ist. Die vorangegangenen sinnlicheren Zeiten haben ein Aeußerliches und Gegebenes vor sich, sey es Religion oder Recht: aber das Gewissen weiß sich selbst als das Denken, und daß dieses mein Denken das allein für mich Verpflichtende ist.

§. 137.

Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze; und zwar sind ihm diese, die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten. Von diesem, seinem Inhalte, der Wahrheit, unterschieden ist es nur die formelle Seite der Thätigkeit des Willens, der als dieser keinen eigenthümlichen Inhalt hat. Aber das objektive System dieser Grundsätze und Pflichten und die Vereinigung des subjektiven Wissens mit demselben, ist erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden. Hier auf dem formellen Standpunkte der Moralität ist das Gewissen ohne diesen

objektiven Inhalt, so für sich die unendliche formelle Gewißheit seiner selbst, die eben darum zugleich als die Gewißheit dieses Subjekts ist.

Das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseyns aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß, was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist. Das Gewissen ist als diese Einheit des subjektiven Wissens, und dessen, was an und für sich ist, ein Heiligthum, welches anzutasten Frevel wäre. Ob aber das Gewissen eines bestimmten Individuums, dieser Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es für gut hält oder ausgiebt, auch wirklich gut ist, dieß erkennt sich allein aus dem Inhalt dieses Gutseynsollenden. Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen, wesentlich weder das besondere Eigenthum eines Individuums, noch in der Form von Empfindung oder sonst einem einzelnen, d. i. sinnlichen Wissen, sondern wesentlich von allgemeinen, gedachten Bestimmungen, d. i. in der Form von Gesetzen und Grundsätzen. Das Gewissen ist daher diesem Urtheil unterworfen, ob es wahrhaft ist oder nicht, und seine Berufung nur auf sein Selbst ist unmittelbar dem entgegen, was es seyn will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise. Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigenthümlichen Form, d. i. als subjektives Wissen nicht anerkennen, so wenig als in der Wissenschaft die subjektive Meinung, die Versicherung und Berufung auf eine subjektive Meinung, eine Gültigkeit hat. Was im wahrhaften Gewissen nicht unterschieden ist, ist aber unterscheidbar, und es ist die bestimmende Subjektivität des Wissens und Wollens, welche

sich von dem wahrhaften Inhalte trennen, sich für sich setzen und denselben zu einer Form und Schein herabsetzen kann. Die Zweideutigkeit in Ansehung des Gewissens liegt daher darin, daß es in der Bedeutung jener Identität des subjektiven Wissens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgesetzt, und so als ein Heiliges behauptet und anerkannt wird, und ebenso als die nur subjektive Reflexion des Selbstbewußtseyns in sich, doch auf die Berechtigung Anspruch macht, welche jener Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich gültigen vernünftigen Inhalts zukommt. In den moralischen Standpunkt, wie er in dieser Abhandlung von dem sittlichen unterschieden wird, fällt nur das formelle Gewissen, das wahrhafte ist nur erwähnt worden, um seinen Unterschied anzugeben und das mögliche Mißverständniß zu beseitigen, als ob hier, wo nur das formelle Gewissen betrachtet wird, von dem wahrhaften die Rede wäre, welches in der, in der Folge erst vorkommenden sittlichen Gesinnung enthalten ist. Das religiöse Gewissen gehört aber überhaupt nicht in diesen Kreis.

Zusatz. Sprechen wir vom Gewissen, so kann leicht gedacht werden, daß dasselbe um seiner Form willen, welche das abstrakt Innerliche ist, schon an und für sich das Wahrhafte sey. Aber das Gewissen als Wahrhaftes ist diese Bestimmung seiner selbst, das zu wollen, was an und für sich das Gute und die Pflicht ist. Hier aber haben wir erst mit dem abstrakt Guten zu thun, und das Gewissen ist noch ohne diesen objektiven Inhalt, ist nur erst die unendliche Gewißheit seiner selbst.

§. 138.

Diese Subjektivität als die abstrakte Selbstbestimmung und reine Gewißheit nur ihrer selbst, verflüchtigt ebenso alle Bestimmtheit des Rechts, der Pflicht und des Daseyns in sich, als sie die urtheilende Macht ist, für einen Inhalt nur aus

sich zu bestimmen, was gut ist und zugleich die Macht, welcher das zuerst nur vorgestellte und seyn sollende Gute eine Wirklichkeit verdankt.

Das Selbstbewußtseyn, das überhaupt zu dieser absoluten Reflexion in sich gekommen ist, weiß sich in ihr als ein solches, dem alle vorhandene und gegebene Bestimmung nichts anhaben kann, noch soll. Als allgemeinere Gestaltung in der Geschichte (bei Sokrates, den Stoikern u. s. f.) erscheint die Richtung, nach Innen in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist, in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den besseren Willen nicht befriedigen kann; wenn die vorhandene Welt der Freiheit ihm ungetreu geworden, findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr, und muß die in der Wirklichkeit verlorene Harmonie nur in der ideellen Innerlichkeit zu gewinnen suchen. Indem so das Selbstbewußtseyn sein formelles Recht erfaßt und erworben, kommt es nun darauf an, wie der Inhalt beschaffen ist, den es sich giebt.

Zusatz. Betrachten wir dieses Verflüchtigen näher, und sehen wir, daß in diesen einfachen Begriff alle Bestimmungen aufgehen, und von ihm wieder ausgehen müssen, so besteht es zunächst darin, daß Alles, was wir als Recht oder als Pflicht anerkennen, vom Gedanken als ein Nichtiges, Beschränktes und durchaus nicht Absolutes kann aufgewiesen werden. Dagegen darf die Subjektivität, wie sie allen Inhalt in sich verflüchtigt, auch wiederum denselben aus sich entwickeln. Alles, was in der Sittlichkeit entsteht, wird durch diese Thätigkeit des Geistes hervorgebracht. Anderer Seits ist der Mangel dieses Standpunkts, daß er ein bloß abstrakter ist. Wenn ich meine Freiheit als Substanz in mir weiß, so bin ich thatlos und handele nicht. Gehe ich aber zu Handlungen fort, suche ich nach Grundsätzen, so

greife ich nach Bestimmungen, und die Forderung ist alsdann, daß diese aus dem Begriff des freien Willens abgeleitet seyen. Wenn es daher recht ist, das Recht und die Pflicht in die Subjektivität zu verflüchtigen, so ist es anderer Seits unrecht, wenn diese abstrakte Grundlage sich nicht wiederum entwickelt. Nur in Zeiten, wo die Wirklichkeit eine hohle geist- und haltungslose Existenz ist, mag es dem Individuum gestattet seyn, aus der wirklichen in die innerliche Lebendigkeit zurückzufliehen. Sokrates stand in der Zeit des Verderbens der athenienſischen Demokratie auf: er verflüchtigte das Daseyende, und floh in sich zurück, um dort das Rechte und Gute zu suchen. Auch in unserer Zeit findet es mehr oder weniger Statt, daß die Ehrfurcht vor dem Bestehenden nicht mehr vorhanden ist, und daß der Mensch das Geltende als seinen Willen, als das von ihm Anerkannte haben will.

§. 139.

Das Selbstbewußtseyn in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens, ist ebenso sehr die Möglichkeit, das an und für sich Allgemeine, als die Willkür, die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen, und sie durch Handeln zu realisiren — böse zu seyn.

Das Gewissen ist als formelle Subjektivität schlechthin dieß, auf dem Sprunge zu seyn, in's Böse umzuschlagen; an der für sich seyenden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel.

Der Ursprung des Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d. i. in dem Spekulativen der Freiheit, ihrer Nothwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen, und gegen sie innerlich zu seyn. Es ist diese Natürlichkeit des Willens, welche als der Widerspruch seiner

selbst, und mit sich unverträglich in jedem Gegensatz zur Existenz kommt, und es ist so diese Besonderheit des Willens selbst, welche sich weiter als das Böse bestimmt. Die Besonderheit ist nämlich nur als das Gedoppelte, hier der Gegensatz der Natürlichkeit gegen die Innerlichkeit des Willens, welche in diesem Gegensatze nur ein relatives und formelles Fürsichseyn ist, das seinen Inhalt allein aus den Bestimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung u. s. f. schöpfen kann. Von diesen Begierden, Trieben u. s. f. heißt es nun, daß sie gut oder auch böse seyn können. Aber indem der Wille sie in dieser Bestimmung von Zufälligkeit, die sie als natürliche haben, und damit die Form, die er hier hat, die Besonderheit selbst zur Bestimmung seines Inhalts macht, so ist er der Allgemeinheit, als dem inneren Objektiven, dem Guten, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in sich und dem erkennenden Bewußtseyn, als das andere Extrem zur unmittelbaren Objektivität, dem bloß Natürlichen, eintritt, entgegengesetzt, und so ist diese Innerlichkeit des Willens böse. Der Mensch ist daher zugleich sowohl an sich oder von Natur, als durch seine Reflexion in sich, böse, so daß weder die Natur als solche, d. i. wenn sie nicht Natürlichkeit des in ihrem besonderen Inhalte bleibenden Willens wäre, noch die in sich gehende Reflexion, das Erkennen überhaupt, wenn es sich nicht in jenem Gegensatz hielte, für sich das Böse ist. — Mit dieser Seite der Nothwendigkeit des Bösen ist eben so absolut vereinigt, daß dieß Böse bestimmt ist als das, was nothwendig nicht seyn soll, — d. i. daß es aufgehoben werden soll, nicht daß jener erste Standpunkt der Entzweiung überhaupt nicht hervortreten solle, — er macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Thieres und des Menschen aus, — sondern daß nicht auf ihm stehen geblieben, und die Besonderheit

nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten, daß er als nichtig überwunden werde. Ferner bei dieser Nothwendigkeit des Bösen ist es die Subjektivität, als die Unendlichkeit dieser Reflexion, welche diesen Gegensatz vor sich hat und in ihm ist; wenn sie auf ihm stehen bleibt, d. i. böse ist, so ist sie somit für sich, hält sich als Einzelne und ist selbst diese Willkür. Das einzelne Subjekt als solches hat deswegen schlechthin die Schuld seines Bösen.

Zusatz. Die abstrakte Gewißheit, die sich selbst als Grundlage von Allem weiß, hat die Möglichkeit in sich, das Allgemeine des Begriffs zu wollen, aber auch die, einen besonderen Inhalt zum Principe zu machen, und zu realisiren. Zum Bösen, welches dieses Letztere ist, gehört somit immer die Abstraktion der Gewißheit seiner selbst, und nur der Mensch, und zwar insofern er auch böse seyn kann, ist gut. Das Gute und das Böse sind untrennbar, und ihre Untrennbarkeit liegt darin, daß der Begriff sich gegenständlich wird, und als Gegenstand unmittelbar die Bestimmung des Unterschiedes hat. Der böse Wille will ein der Allgemeinheit des Willens Entgegengesetztes, der gute dagegen verhält sich seinem wahrhaften Begriffe gemäß. Die Schwierigkeit bei der Frage, wie der Wille auch könne böse seyn, kommt gewöhnlich daher, daß man sich den Willen nur in positivem Verhältniß zu sich selbst denkt, und als ein Bestimmtes, das für ihn ist, als das Gute, vorstellt. Aber die Frage nach dem Ursprunge des Bösen hat nun den näheren Sinn, wie kommt in das Positive das Negative hinein? Wird bei der Erschaffung der Welt Gott als das absolut Positive vorausgesetzt, dann mag man sich drehen, wie man will, das Negative ist in diesem Positiven nicht zu erkennen: denn will man ein Zulassen von Seiten Gottes annehmen, so ist solches passives Verhältniß ein unge-

nügendes und nichtssagendes. In der mythologisch-religiösen Vorstellung wird der Ursprung des Bösen nicht begriffen, das heißt, das Eine wird nicht in dem Anderen erkannt, sondern es giebt nur eine Vorstellung von einem Nacheinander und Nebeneinander, so daß von Außen her das Negative an das Positive kommt. Dieß kann aber dem Gedanken nicht genügen, welcher nach einem Grunde, und nach einer Nothwendigkeit verlangt und im Positiven das Negative als selbst wurzelnd auffassen will. Die Auflösung nun, wie der Begriff dieß faßt, ist im Begriffe schon enthalten: denn der Begriff, oder konkreter gesprochen, die Idee, hat wesentlich das an sich, sich zu unterscheiden, und sich negativ zu setzen. Bleibt man bloß beim Positiven, das heißt beim rein Guten stehen, das gut in seiner Ursprünglichkeit seyn soll, so ist dieß eine leere Bestimmung des Verstandes, der solch' Abstraktes und Einseitiges festhält, und dadurch, daß er die Frage stellt, dieselbe eben zu einer schwierigen erhebt. Von dem Standpunkte aber des Begriffes aus wird die Positivität so aufgefaßt, daß sie Thätigkeit und Unterscheidung ihrer von sich selbst ist. Das Böse hat also, wie das Gute im Willen seinen Ursprung, und der Wille ist in seinem Begriffe sowohl gut als böse. Der natürliche Wille ist an sich der Widerspruch, sich von sich selbst zu unterscheiden, für sich und innerlich zu seyn. Wenn man nun sagte, das Böse enthält die nähere Bestimmung, daß der Mensch böse ist, insofern er natürlicher Wille ist, so würde dieß der gewöhnlichen Vorstellung entgegengesetzt seyn, welche sich gerade den natürlichen Willen, als den unschuldigen und guten denkt. Aber der natürliche Wille steht dem Inhalte der Freiheit gegenüber, und das Kind, der ungebildete Mensch, die diesen ersteren haben, sind deswegen einem minderen Grad von Zurechnungsfähigkeit unterworfen. Wenn man nun vom Menschen spricht, so meint man nicht das

Kind, sondern den selbstbewußten Menschen; wenn man vom Guten redet, so meint man das Wissen desselben. Nun ist freilich das Natürliche an sich unbefangen, weder gut noch böse, aber das Natürliche, bezogen auf den Willen als Freiheit, und als Wissen derselben, enthält die Bestimmung des Nichtfreien, und ist daher böse. Insofern der Mensch das Natürliche will, ist dieses nicht mehr das bloß Natürliche, sondern das Negative gegen das Gute, als den Begriff des Willens. — Wenn man nun aber sagen wollte, daß, weil das Böse im Begriffe liegt und nothwendig ist, der Mensch ohne Schuld wäre, wenn er es ergriffe: so muß erwiedert werden, daß die Entschließung des Menschen eigenes Thun, das Thun seiner Freiheit und seiner Schuld ist. Im religiösen Mythos wird gesagt, dadurch sey der Mensch gottähnlich, daß er die Erkenntniß vom Guten und Bösen habe, und die Gottähnlichkeit ist allerdings vorhanden, indem die Nothwendigkeit hier keine Naturnothwendigkeit, sondern die Entschließung eben die Aufhebung dieses Gedoppelten des Guten und Bösen ist. Ich habe, da das Gute wie das Böse mir entgegensteht, die Wahl zwischen beiden, kann mich zu beiden entschließen, und das Eine, wie das Andere in meine Subjektivität aufnehmen. Es ist also die Natur des Bösen, daß der Mensch es wollen kann, aber nicht nothwendig wollen muß.

§. 140.

Indem das Selbstbewußtseyn an seinem Zwecke eine *positive* Seite (§. 135.), deren er nothwendig hat, weil er dem Vorsatze des *konkreten wirklichen* Handelns angehört, herauszubringen weiß, so vermag es um solcher, als einer *Pflicht und vortrefflichen Absicht* willen, die Handlung, deren negativer wesentlicher Inhalt zugleich *in ihm*, als in sich Reflektirten, somit des Allgemeinen des Willens sich Bewußten, in der Vergleichung mit diesem stehet, *für Andere* und *sich selbst* als

gut zu behaupten, — Andere, so ist es die Heuchelei, sich selbst, — so ist es die noch höhere Spitze der sich als das Absolute behauptenden Subjektivität.

Diese letzte abstruseste Form des Bösen, wodurch das Böse in Gutes, und das Gute in Böses verkehrt wird, das Bewußtseyn sich als diese Macht, und deswegen sich als absolut weiß, — ist die höchste Spitze der Subjektivität im moralischen Standpunkte, die Form, zu welcher das Böse in unserer Zeit und zwar durch die Philosophie, d. h. eine Seichtigkeit des Gedankens, welche einen tiefen Begriff in diese Gestalt verrückt hat, und sich den Namen der Philosophie, ebenso wie sie dem Bösen den Namen des Guten anmaßt, gediehen ist. Ich will in dieser Anmerkung die Hauptgestalten dieser Subjektivität, die gäng und gebe geworden sind, kurz angeben. Was

a) die Heuchelei betrifft, so sind in ihr die Momente enthalten α) das Wissen des wahrhaften Allgemeinen, es sey in Form nur des Gefühls von Recht und Pflicht, oder in Form weiterer Kenntniß und Erkenntniß davon; β) das Wollen des diesem Allgemeinen widerstrebenden Besonderen und zwar γ) als vergleichendes Wissen beider Momente, so daß für das wollende Bewußtseyn selbst sein besonderes Wollen als Böses bestimmt ist. Diese Bestimmungen drücken das Handeln mit bösem Gewissen aus, noch nicht die Heuchelei als solche. — Es ist eine zu einer Zeit sehr wichtig gewordene Frage gewesen, ob eine Handlung nur insofern böse sey, als sie mit bösem Gewissen geschehen, d. h. mit dem entwickelten Bewußtseyn der so eben angegebenen Momente. — Pascal zieht (Les Provinc. 4e lettre) sehr gut die Folge aus der Bejahung der Frage: **Ils seront tous damnés ces demi-pécheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pécheurs, pécheurs endurcis**

pécheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas: ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner *). — Das subjektive Recht des Selbstbewußtseyns, daß es die Handlung unter der Bestimmung, wie sie an und für sich gut oder böse ist, wisse, muß mit dem absoluten Rechte der Objektivität dieser Bestimmung nicht so in Kollision gedacht werden, daß beide als trennbar gleichgültig und zufällig gegen einander vorgestellt werden, welches Verhältniß insbesondere auch bei den vormaligen Fragen über die wirksame Gnade zu Grunde gelegt würde. Das Böse ist nach der formellen Seite das Eigenste des Individuums, indem es eben seine sich schlechthin für sich eigen setzende Subjektivität ist, und damit schlechthin seine Schuld (s. §. 139. und Anm. zu vorhergeh. §.), und nach der objektiven Seite ist der Mensch, seinem Begriffe nach als Geist, Vernünftiges überhaupt, und hat die Bestimmung der sich wissenden Allgemeinheit schlechthin in sich. Es heißt ihn daher nicht nach der Ehre seines Begriffes behandeln, wenn die Seite des Guten und

*) Pascal führt daselbst auch die Fürbitte Christi am Kreuze für seine Feinde an: Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun; — eine überflüssige Bitte, wenn der Umstand, daß sie nicht gewußt, was sie gethan, ihrer Handlung die Qualität ertheilt hatte, nicht böse zu seyn, somit der Vergebung nicht zu bedürfen. Ingleichen führt er die Ansicht des Aristoteles an (die Stelle steht **Eth. Nicom. III**, 2.): welcher unterscheidet, ob der Handelnde οὐκ εἰδὼς oder ἀγνοῶν sey; in jenem Falle der Unwissenheit handelt er unfreiwillig (diese Unwissenheit bezieht sich auf die äußern Umstände) (s. oben §. 117.) und die Handlung ist ihm nicht zuzurechnen. Ueber den andern Fall aber sagt Aristoteles: „Jeder Schlechte erkennt nicht, was zu thun und was zu lassen ist, und eben dieser Mangel (ἁμαρτία) ist es, was die Menschen ungerecht und überhaupt böse macht. Die Nichterkenntniß der Wahl des Guten und Bösen macht nicht, daß eine Handlung unfreiwillig ist (nicht zugerechnet werden kann), sondern nur, daß sie schlecht ist." Aristoteles hatte freilich eine tiefere Einsicht in den Zusammenhang des Erkennens und Wollens, als in einer flachen Philosophie gäng und gebe geworden ist, welche lehrt, daß das Nichterkennen, das Gemüth und die Begeisterung die wahrhaften Principien des sittlichen Handelns seyen.

damit die Bestimmung seiner bösen Handlung als einer bösen von ihm getrennt, und sie ihm nicht als böse zugerechnet würde. Wie bestimmt oder in welchem Grade der Klarheit oder Dunkelheit das Bewußtseyn jener Momente in ihrer Unterschiedenheit zu einem Erkennen entwickelt, und inwiefern eine böse Handlung mehr oder weniger mit förmlichem bösen Gewissen vollbracht sey, dieß ist die gleichgültigere, mehr das Empirische betreffende Seite.

b) Böse aber und mit bösem Gewissen handeln ist noch nicht die Heuchelei, in dieser kommt die formelle Bestimmung der Unwahrheit hinzu, das Böse zunächst für Andere als gut zu behaupten, und sich überhaupt äußerlich als gut, gewissenhaft, fromm und dergl. zu stellen, was auf diese Weise nur ein Kunststück des Betrugs für Andere ist. Der Böse kann aber ferner in seinem sonstigen Gutesthun oder Frömmigkeit, überhaupt in guten Gründen, für sich selbst eine Berechtigung zum Bösen finden, indem er durch sie es für sich zum Guten verkehrt. Diese Möglichkeit liegt in der Subjektivität, welche als abstrakte Negativität alle Bestimmungen sich unterwerfen, und aus ihr kommend weiß. Zu dieser Verkehrung ist

c) diejenige Gestalt zunächst zu rechnen, welche als der Probabilismus bekannt ist. Er macht zum Princip, daß eine Handlung, für die das Bewußtseyn irgend einen guten Grund aufzutreiben weiß, es sey auch nur die Autorität eines Theologen, und wenn es auch andere Theologen von dessen Urtheil noch so sehr abweichend weiß, — erlaubt ist, und daß das Gewissen darüber sicher seyn kann. Selbst bei dieser Vorstellung ist noch dieß richtige Bewußtseyn vorhanden, daß ein solcher Grund und Autorität nur Probabilität gebe, obgleich dieß zur Sicherheit des Gewissens hinreiche; es ist darin zugegeben, daß ein guter Grund nur von solcher Beschaffenheit ist, daß es neben ihm

andere, wenigstens ebenso gute Gründe geben könne. Auch diese Spur von Objektivität ist noch hierbei zu erkennen, daß es ein Grund seyn soll, der bestimme. Indem aber die Entscheidung des Guten oder Bösen auf die vielen guten Gründe, worunter auch jene Autoritäten begriffen sind, gestellt ist, dieser Gründe aber so viele und entgegengesetzte sind, so liegt hierin zugleich dieß, daß es nicht diese Objektivität der Sache, sondern die Subjektivität ist, welche zu entscheiden hat, — die Seite, wodurch Belieben und Willkür über gut und böse zum Entscheidenden gemacht wird, und die Sittlichkeit, wie die Religiosität, untergraben ist. Daß es aber die eigene Subjektivität ist, in welche die Entscheidung fällt, dieß ist noch nicht als das Princip ausgesprochen, vielmehr wird, wie bemerkt, ein Grund als das Entscheidende ausgegeben, der Probabilismus ist soweit noch eine Gestalt der Heuchelei.

d) Die nächst höhere Stufe ist, daß der gute Wille darin bestehen soll, daß er das Gute will; dieß Wollen des abstrakt-Guten soll hinreichen, ja die einzige Erforderniß seyn, damit die Handlung gut sey. Indem die Handlung als bestimmtes Wollen einen Inhalt hat, das abstrakte Gute aber nichts bestimmt, so ist es der besondern Subjektivität vorbehalten, ihm seine Bestimmung und Erfüllung zu geben. Wie im Probabilismus für den, der nicht selbst ein gelehrter **Révérend Père** ist, es die Autorität eines solchen Théologen ist, auf welche die Subsumtion eines bestimmten Inhalts unter die allgemeine Bestimmung des Guten gemacht werden kann, so ist hier jedes Subjekt unmittelbar in diese Würde eingesetzt, in das abstrakte Gute den Inhalt zu legen, oder was dasselbe ist, einen Inhalt unter ein Allgemeines zu subsumiren. Dieser Inhalt ist an der Handlung als konkreter überhaupt eine Seite, deren sie mehrere hat, Seiten, welche ihr vielleicht sogar das Prädikat

einer verbrecherischen und schlechten geben können. Jene meine subjektive Bestimmung des Guten aber ist das in der Handlung von mir gewußte Gute, die gute Absicht (§. 111.). Es tritt hiermit ein Gegensatz von Bestimmungen ein, nach deren einer die Handlung gut, nach anderen aber verbrecherisch ist. Damit scheint auch die Frage bei der wirklichen Handlung einzutreten, ob denn die Absicht wirklich gut sey. Daß aber das Gute wirkliche Absicht ist, dieß kann nun nicht nur überhaupt, sondern muß auf dem Standpunkte, wo das Subjekt das abstrakte Gute zum Bestimmungsgrund hat, sogar immer der Fall seyn können. Was durch eine solche nach anderen Seiten sich als verbrecherisch und böse bestimmende Handlung von der guten Absicht verletzt wird, ist freilich auch gut, und es schiene darauf anzukommen, welche unter diesen Seiten die wesentlichste wäre. Aber diese objektive Frage fällt hier hinweg, oder vielmehr ist es die Subjektivität des Bewußtseyns selbst, deren Entscheidung das Objektive allein ausmacht. Wesentlich und gut sind ohnehin gleichbedeutend; jenes ist eine eben solche Abstraktion, wie dieses; gut ist, was in Rücksicht des Willens wesentlich ist, und das Wesentliche in dieser Rücksicht soll eben das seyn, daß eine Handlung für mich als gut bestimmt ist. Die Subsumtion aber jeden beliebigen Inhalts unter das Gute ergiebt sich für sich unmittelbar daraus, daß dieß abstrakte Gute, da es gar keinen Inhalt hat, sich ganz nur darauf reducirt, überhaupt etwas Positives zu bedeuten, — etwas, das in irgend einer Rücksicht gilt, und nach seiner unmittelbaren Bestimmung auch als ein wesentlicher Zweck gelten kann; — z. B. Armen Gutes thun, für mich, für mein Leben, für meine Familie sorgen u. s. f. Ferner wie das Gute das Abstrakte ist, so ist damit auch das Schlechte das Inhaltslose, das von meiner Subjektivität seine Bestimmung erhält;

und es ergiebt sich nach dieser Seite auch der moralische Zweck, das unbestimmte Schlechte zu hassen und auszurotten. — Diebstahl, Feigheit, Mord u. s. f., haben als Handlungen, d. i. überhaupt als von einem subjektiven Willen vollbrachte, unmittelbar die Bestimmung, die Befriedigung eines solchen Willens, hiermit ein Positives zu seyn, und um die Handlung zu einer guten zu machen, kommt es nur darauf an, diese positive Seite als meine Absicht bei derselben zu wissen, und diese Seite ist für die Bestimmung der Handlung, daß sie gut ist, die wesentliche, darum, weil ich sie als das Gute in meiner Absicht weiß. Diebstahl, um den Armen Gutes zu thun, Diebstahl, Entlaufen aus der Schlacht, um der Pflicht willen für sein Leben, für seine (vielleicht auch dazu arme) Familie zu sorgen — Mord, aus Haß und Rache, d. i. um das Selbstgefühl seines Rechts, des Rechts überhaupt, und das Gefühl der Schlechtigkeit des Andern, seines Unrechts gegen mich oder gegen Andere, gegen die Welt oder das Volk überhaupt, durch die Vertilgung dieses schlechten Menschen, der das Schlechte selbst in sich hat, womit zum Zwecke der Ausrottung des Schlechten wenigstens ein Beitrag geliefert wird, zu befriedigen, sind auf diese Weise, um der positiven Seite ihres Inhalts willen, zur guten Absicht und damit zur guten Handlung gemacht. Es reicht eine höchst geringe Verstandesbildung dazu hin, um, wie jene gelehrten Theologen, für jede Handlung eine positive Seite, und damit einen guten Grund und Absicht herauszufinden. — So hat man gesagt, daß es eigentlich keinen Bösen gebe, denn er will das Böse nicht um des Bösen willen, d. i. nicht das rein Negative als solches, sondern er will immer etwas Positives, somit nach diesem Standpunkte ein Gutes. In diesem abstrakten Guten ist der Unterschied von gut und böse, und alle wirklichen Pflichten verschwunden; deswegen bloß das Gute

wollen, und bei einer Handlung eine gute Absicht haben, dieß ist so vielmehr das Böse, insofern das Gute nur in dieser Abstraktion gewollt, und damit die Bestimmung desselben der Willkür des Subjekts vorbehalten wird.

An diese Stelle gehört auch der berüchtigte Satz: der Zweck heiligt die Mittel. — So für sich zunächst ist dieser Ausdruck trivial und nichtssagend. Man kann ebenso unbestimmt erwiedern, daß ein heiliger Zweck wohl die Mittel heilige, aber ein unheiliger Zweck sie nicht heilige. Wenn der Zweck recht ist, so sind es auch die Mittel, ist insofern ein tautologischer Ausdruck, als das Mittel eben das ist, was nichts für sich, sondern um eines Andern willen ist, und darin, in dem Zwecke, seine Bestimmung und Werth hat, — wenn es nämlich in Wahrheit ein Mittel ist. — Es ist aber mit jenem Satze nicht der bloß formelle Sinn gemeint, sondern es wird darunter etwas Bestimmteres verstanden, daß nämlich für einen guten Zweck etwas als Mittel zu gebrauchen, was für sich schlechthin kein Mittel ist, etwas zu verletzen, was für sich heilig ist, ein Verbrechen also zum Mittel eines guten Zwecks zu machen, erlaubt, ja auch wohl Pflicht sey. Es schwebt bei jenem Satze einer Seits das unbestimmte Bewußtseyn von der Dialektik des vorhin bemerkten Positiven in vereinzelten rechtlichen oder sittlichen Bestimmungen, oder solcher ebenso unbestimmten allgemeinen Sätze vor, wie: du sollt nicht tödten, oder: du sollt für dein Wohl, für das Wohl deiner Familie sorgen. Die Gerichte, Krieger haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, Menschen zu tödten, wo aber genau bestimmt ist, wegen welcher Qualität Menschen und unter welchen Umständen dieß erlaubt und Pflicht sey. So muß auch mein Wohl, meiner Familie Wohl höheren Zwecken nach- und somit zu Mitteln herabgesetzt werden. Was sich aber als Verbrechen bezeichnet, ist

nicht so eine unbestimmt gelassene Allgemeinheit, die noch einer Dialektik unterläge, sondern hat bereits seine bestimmte objektive Begrenzung. Was solcher Bestimmung nun in dem Zwecke, der dem Verbrechen seine Natur benehmen sollte, entgegengestellt wird, der heilige Zweck, ist nichts Anders, als die subjektive Meinung von dem, was gut und besser sey. Es ist dasselbe, was darin geschieht, daß das Wollen beim abstrakt Guten stehen bleibt, daß nämlich alle an und für sich seyende und geltende Bestimmtheit des Guten und Schlechten, des Rechts und Unrechts, aufgehoben, und dem Gefühl, Vorstellen und Belieben des Individuums diese Bestimmung zugeschrieben wird. — Die subjektive Meinung wird endlich ausdrücklich als die Regel des Rechts und der Pflicht ausgesprochen, indem

c) die Ueberzeugung, welche etwas für recht hält, es seyn soll, wodurch die sittliche Natur einer Handlung bestimmt werde. Das Gute, das man will, hat noch keinen Inhalt, das Princip der Ueberzeugung enthält nun dieß Nähere, daß die Subsumtion einer Handlung unter die Bestimmung des Guten dem Subjekte zustehe. Hiermit ist auch der Schein von einer sittlichen Objektivität vollends verschwunden. Solche Lehre hängt unmittelbar mit der öfters erwähnten sich so nennenden Philosophie zusammen, welche die Erkennbarkeit des Wahren, — und das Wahre des wollenden Geistes, seine Vernünftigkeit, insofern er sich verwirklicht, sind die sittlichen Gebote, — läugnet. Indem ein solches Philosophiren die Erkenntniß des Wahren für eine leere, den Kreis des Erkennens, der nur das Scheinende sey, übersliegende Eitelkeit ausgiebt, muß es unmittelbar auch das Scheinende in Ansehung des Handelns zum Princip machen und das Sittliche somit in die eigenthümliche Weltansicht des Individuums und seine besondere Ueberzeugung setzen. Die Degradation, in welche so die

Philosophie herabgesunken ist, erscheint freilich zunächst vor der Welt als eine höchst gleichgültige Begebenheit, die nur dem müßigen Schulgeschwätze widerfahren sey, aber nothwendig bildet sich solche Ansicht in die Ansicht des Sittlichen, als in einen wesentlichen Theil der Philosophie hinein, und dann erst erscheint an der Wirklichkeit und für sie, was an jenen Ansichten ist. — Durch die Verbreitung der Ansicht, daß die subjektive Ueberzeugung es sey, wodurch die sittliche Natur einer Handlung allein bestimmt werde, ist es geschehen, daß wohl vormals viel, aber heutiges Tags wenig mehr von Heuchelei die Rede ist; denn die Qualificirung des Bösen als Heuchelei hat zu Grunde liegen, daß gewisse Handlungen an und für sich Vergehen, Laster und Verbrechen sind, daß, der sie begehe, sie nothwendig als solche wisse, insofern er die Grundsätze und äußern Handlungen der Frömmigkeit und Rechtlichkeit eben in dem Scheine, zu dem er sie mißbraucht, wisse und anerkenne. Oder in Ansehung des Bösen überhaupt galt die Voraussetzung, daß es Pflicht sey, das Gute zu erkennen, und es vom Bösen zu unterscheiden zu wissen. Auf allen Fall aber galt die absolute Forderung, daß der Mensch keine lasterhafte und verbrecherische Handlungen begehe, und daß sie ihm, insofern er ein Mensch und kein Vieh ist, als solche zugerechnet werden müssen. Wenn aber das gute Herz, die gute Absicht und die subjektive Ueberzeugung für das erklärt wird, was den Handlungen ihren Werth gebe, so giebt es keine Heuchelei und überhaupt kein Böses mehr, denn was Einer thut, weiß er durch die Reflexion der guten Absichten und Bewegungsgründe zu etwas Gutem zu machen, und durch das Moment seiner Ueberzeugung ist es gut.*)

*) „Daß er sich vollkommen überzeugt fühle, daran zweifle ich nicht im Mindesten. Aber wie viele Menschen beginnen nicht aus einer solchen gefühlten Ueberzeugung die ärgsten Frevel. Also, wenn dieser Grund überall entschuldigen mag, so giebt es kein vernünftiges Urtheil mehr über gute und böse, ehrwürdige und verächtliche Entschließungen; der Wahn hat dann gleiche Rechte mit der Vernunft, oder die Vernunft hat dann überhaupt keine Rechte, kein gültiges Ansehen mehr; ihre Stimme ist ein Unding; wer nur nicht zweifelt, der ist in der Wahrheit!

Mir schaudert vor den Folgen einer solchen Toleranz, die eine ausschließende zum Vortheil der Unvernunft wäre."

Fr. H. Jacobi an den Grafen Holmer. Eutin, 5. Aug. 1800 über Gr. Stolbergs Rel. Veränderung (Brennus. Berlin, Aug. 1802).

So giebt es nicht mehr Verbrechen und Laster an und für sich, und an die Stelle des oben angeführten frank und freien, verhärteten, ungetrübten Sündigens ist das Bewußtseyn der vollkommenen Rechtfertigung durch die Absicht und Ueberzeugung getreten. Meine Absicht des Guten bei meiner Handlung, und meine Ueberzeugung davon, daß es gut ist, macht sie zum Guten. Insofern von einem Beurtheilen und Richten der Handlung die Rede wird, ist es vermöge dieses Princips nur nach der Absicht und Ueberzeugung des Handelnden, nach seinem Glauben, daß er gerichtet werden solle, — nicht in dem Sinne, wie Christus einen Glauben an die objektive Wahrheit fordert, so daß für den, der einen schlechten Glauben hat, d. h. eine ihrem Inhalte nach böse Ueberzeugung, auch das Urtheil schlecht, d. h. diesem bösen Inhalte gemäß ausfalle, sondern nach dem Glauben im Sinn der Ueberzeugungstreue, ob der Mensch in seinem Handeln seiner Ueberzeugung treu geblieben, der formellen subjektiven Treue, welche allein das Pflichtmäßige enthalte. — Bei diesem Princip der Ueberzeugung, weil sie zugleich als ein Subjektives bestimmt ist, muß sich zwar auch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums aufdringen, worin somit die Voraussetzung eines an und für sich seyenden Gesetzes liegt. Aber das Gesetz handelt nicht, es ist nur der wirkliche Mensch, der

handelt, und bei dem Werthe der menschlichen Handlungen kann es nach jenem Principe nur darauf ankommen, inwiefern er jenes Gesetz in seine Ueberzeugung aufgenommen hat. Wenn es aber sonach nicht die Handlungen sind, die nach jenem Gesetze zu beurtheilen, d. h. überhaupt darnach zu bemessen sind, so ist nicht abzusehen, zu was jenes Gesetz noch seyn und dienen soll. Solches Gesetz ist zu einem nur äußern Buchstaben, in der That einem leeren Wort heruntergesetzt, denn erst durch meine Ueberzeugung wird es zu einem Gesetze, einem mich Verpflichtenden und Bindenden, gemacht. — Daß solches Gesetz die Autorität Gottes, des Staats, für sich hat, auch die Autorität von Jahrtausenden, in denen es das Band war, in welchem die Menschen und alles ihr Thun und Schicksal sich zusammenhält und Bestehen hat, — Autoritäten, welche eine Unzahl Ueberzeugungen von Individuen in sich schließen, — und daß Ich dagegen die Autorität meiner einzelnen Ueberzeugung setze, — als meine subjektive Ueberzeugung ist ihre Gültigkeit nur Autorität, — dieser zunächst ungeheuer scheinende Eigendünkel ist durch das Princip selbst beseitigt, als welches die subjektive Ueberzeugung zur Regel macht. — Wenn nun zwar durch die höhere Inkonsequenz, welche die durch seichte Wissenschaft und schlechte Sophisterei unvertreibliche Vernunft und Gewissen hereinbringen, die Möglichkeit eines Irrthums zugegeben wird, so ist damit, daß das Verbrechen und das Böse überhaupt ein Irrthum sey, der Fehler auf sein Geringstes reducirt. Denn Irren ist menschlich, — wer hätte sich nicht über dieß und jenes, ob ich gestern Kohl oder Kraut zu Mittag gegessen habe, und über Unzähliges, Unwichtigeres und Wichtigeres, geirrt? Jedoch der Unterschied von Wichtigem und Unwichtigem fällt hinweg, wenn es allein die Subjektivität der Ueberzeugung und das Beharren bei derselben ist, worauf es ankommt. Jene höhere Inkonsequenz von der Möglichkeit eines Irrthums aber, die aus der Natur der Sache kommt, setzt sich in der Wendung, daß eine schlechte Ueberzeugung nur ein Irrthum ist, in der That nur in die andere Inkonsequenz der Unredlichkeit um; das eine Mal soll es die Ueberzeugung seyn, auf welche das Sittliche und der höchste Werth des Menschen gestellt ist, sie wird hiermit für das Höchste und Heilige erklärt, und das andere Mal ist es weiter nichts, um das es sich handelt, als ein Irren, mein Ueberzeugtseyn ein geringfügiges und zufälliges, — eigentlich etwas Aeußerliches, das mir so oder so begegnen kann. In der That ist mein Ueberzeugtseyn etwas höchst Geringfügiges; wenn ich nichts Wahres erkennen kann, so ist es gleichgültig, wie ich denke, und es bleibt mir zum Denken jenes leere Gute, das Abstraktum des Verstandes. — Es ergiebt sich übrigens, um dieß noch zu bemerken, nach diesem Princip der Berechtigung aus dem Grunde der Ueberzeugung die Konsequenz für die Handlungsweise Anderer gegen mein Handeln, daß, indem sie nach ihrem Glauben und Ueberzeugung meine Handlungen für Verbrechen halten, sie ganz recht daran thun; — eine Konsequenz, bei der ich nicht nur nichts zum Voraus behalte, sondern im Gegentheil nur von dem Standpunkte der Freiheit und Ehre in das Verhältniß der Unfreiheit und Unehre herabgesetzt bin, nämlich in der Gerechtigkeit, welche an sich auch das Meinige ist, nur eine fremde subjektive Ueberzeugung zu erfahren, und in ihrer Ausübung mich nur von einer äußern Gewalt behandelt zu meinen.

f) Die höchste Form endlich, in welcher diese Subjektivität sich vollkommen erfaßt und ausspricht, ist die Gestalt, die man mit einem vom Plato erborgten Namen Ironie genannt hat; — denn nur der Name ist von Plato genommen, der ihn von einer Weise des Sokrates brauchte,

welche dieser in einer persönlichen Unterredung gegen die Einbildung des ungebildeten und des sophistischen Bewußtseyns zum Behuf der Idee der Wahrheit und Gerechtigkeit anwandte, aber nur jenes Bewußtseyn, die Idee selbst nicht, ironisch behandelte. Die Ironie betrifft nur ein Verhalten des Gesprächs gegen Personen; ohne die persönliche Richtung ist die wesentliche Bewegung des Gedankens die Dialektik, und Plato war so weit entfernt, das Dialektische für sich oder gar die Ironie für das Letzte und für die Idee selbst zu nehmen, daß er im Gegentheil das Herüber- und Hinübergehen des Gedankens vollends einer subjektiven Meinung in die Substantialität der Idee versenkte und endigte *). — Die hier noch zu betrachtende Spitze der

*) Mein verstorbener Kollege, Professor Solger, hat zwar den vom Herrn Fried. v. Schlegel in einer frühern Periode seiner schriftstellerischen Laufbahn aufgebrachten und bis zu jener sich selbst als das Höchste wissenden Subjektivität gesteigerten Ausdruck der Ironie aufgenommen, aber sein von solcher Bestimmung entfernter besserer Sinn und seine philosophische Einsicht hat darin nur vernehmlich die Seite des eigentlichen Dialektischen, des bewegenden Pulses der spekulativen Betrachtung ergriffen und festgehalten. Ganz klar aber kann ich das nicht finden, noch mit den Begriffen übereinstimmen, welche derselbe noch in seiner letzten, gehaltvollen Arbeit, einer ausführlichen Kritik über die Vorlesungen des Herrn August Wilhelm v. Schlegel über dramatische Kunst und Literatur (Wiener Jahrb. Bd. VII, S. 90 ff.) entwickelt. „Die wahre Ironie, sagt Solger daselbst S. 92, geht von dem Gesichtspunkt aus, daß der Mensch, so lange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, seine Bestimmung auch im höchsten Sinne des Worts nur in dieser Welt erfüllen kann. Alles, womit wir über endliche Zwecke hinauszugehen glauben, ist eitle und leere Einbildung. — Auch das Höchste ist für unser Handeln nur in begrenzter endlicher Gestaltung da.“ Dieß ist, richtig verstanden, platonisch und sehr wahr gegen das daselbst vorher erwähnte leere Streben in das (abstrakte) Unendliche gesagt. Daß aber das Höchste in begrenzter endlicher Gestaltung ist, wie das Sittliche, und das Sittliche ist wesentlich als Wirklichkeit und Handlung, dieß ist sehr verschieden davon, daß es ein endlicher Zweck sey; die Gestaltung, die Form des Endlichen, benimmt dem Inhalt, dem Sittlichen nichts von seiner Substantialität und der Unendlichkeit, die es in sich selbst hat. Es heißt weiter: „Und eben deswegen ist es (das Höchste) an uns so nichtig, als

sich als das Letzte erfassenden Subjektivität kann nur dieß seyn, sich noch als jenes Beschließen und Entscheiden über Wahrheit, Recht und Pflicht zu wissen, welches in den vorhergehenden Formen schon an sich vorhanden ist. Sie besteht also darin, das sittlich Objektive wohl zu wissen,

das Geringste, und gehet nothwendig mit uns und unserm nichtigen Sinne unter, denn in Wahrheit ist es nur da in Gott, und in diesem Untergange verklärt es sich als ein Göttliches, an welchem wir nicht Theil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart dieses Göttlichen gäbe, die sich eben im Verschwinden unserer Wirklichkeit offenbart; die Stimmung aber, welcher dieses unmittelbar in den menschlichen Begebenheiten selbst einleuchtet, ist die tragische Ironie.“ Auf den willkürlichen Namen Ironie käme es nicht an, aber darin liegt etwas Unklares, daß es das Höchste sey, was mit unserer Nichtigkeit untergehe, und daß erst im Verschwinden unserer Wirklichkeit das Göttliche sich offenbare, wie es auch S. 91 ebendaselbst heißt: „wir sehen die Helden irre werden an dem Edelsten und Schönsten in ihren Gesinnungen und Gefühlen, nicht bloß in Rücksicht des Erfolgs, sondern auch ihrer Quelle und ihres Werthes, ja wir erheben uns an dem Untergange des Besten selbst.“ Daß der tragische Untergang höchst sittlicher Gestalten nur insofern interessiren (der gerechte Untergang aufgespreizter reiner Schurken und Verbrecher, wie z. B der Held in einer modernen Tragödie, der Schuld, einer ist, hat zwar ein kriminaljuristisches Interesse, aber keines für die wahre Kunst, von der hier die Rede ist), erheben und mit sich selbst versöhnen kann, als solche Gestalten gegen einander mit gleich berechtigten unterschiedenen sittlichen Mächten, welche durch Unglück in Kollision gekommen, auftreten und so nun durch diese ihre Entgegensetzung gegen ein sittliches Schuld haben, woraus das Recht und das Unrecht beider, und damit die wahre sittliche Idee gereinigt und triumphirend über diese Einseitigkeit, somit versöhnt in uns hervorgeht, daß sonach nicht das Höchste in uns es ist, welches untergeht, und wir uns nicht am Untergange des Besten, sondern im Gegentheile am Triumphe des Wahren erheben, — daß dieß das wahrhafte rein sittliche Interesse der antiken Tragödie ist (in der romantischen erleidet diese Bestimmung noch eine weitere Modifikation), habe ich in der Phänomenologie des Geistes ausgeführt. Die sittliche Idee aber ohne jenes Unglück der Kollision und den Untergang der in diesem Unglück befangenen Individuen ist in der sittlichen Welt wirklich und gegenwärtig, und daß dieß Höchste sich nicht in seiner Wirklichkeit als ein Nichtiges darstellt, dieß ist es, was die reale sittliche Existenz, der Staat, bezweckt und bewirkt, und was in ihm das sittliche Selbstbewußtseyn besitzt, anschaut und weiß, und das denkende Erkennen begreift.

aber nicht sich selbst vergessend und auf sich Verzicht thuend in den Ernst desselben sich zu vertiefen und aus ihm zu handeln, sondern in der Beziehung darauf dasselbe zugleich von sich zu halten, und sich als das zu wissen, welches so will und beschließt, und auch ebenso gut anders wollen und beschließen kann. — Ihr nehmt ein Gesetz in der That und ehrlicherweise als an und für sich seyend, Ich bin auch dabei und darin, aber auch noch weiter als Ihr, ich bin auch darüber hinaus und kann es so oder so machen. Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche, und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, nur spielt, und in diesem ironischen Bewußtseyn, in welchem Ich das Höchste untergehen lasse, nur mich genieße. — Diese Gestalt ist nicht nur die Eitelkeit alles sittlichen Inhalts der Rechte, Pflichten, Gesetze, — das Böse, und zwar das in sich ganz allgemeine Böse, sondern sie thut auch die Form, die subjektive Eitelkeit, hinzu, sich selbst als diese Eitelkeit alles Inhalts zu wissen, und in diesem Wissen sich als das Absolute zu wissen. — In wiefern diese absolute Selbstgefälligkeit nicht ein einsamer Gottesdienst seiner selbst bleibt, sondern etwa auch eine Gemeinde bilden kann, deren Band und Substanz etwa auch die gegenseitige Versicherung von Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit, vornehmlich aber das Laben an der Herrlichkeit dieses Sich-Wissens und Aussprechens, und an der Herrlichkeit dieses Hegens und Pflegens ist, — inwiefern das, was schöne Seele genannt worden, die in der Eitelkeit aller Objektivität und damit in der Unwirklichkeit ihrer selbst verglimmende edlere Subjektivität, ferner andere Gestaltungen, mit der betrachteten Stufe verwandte Wendungen sind, — habe ich in der Phänomenologie des Geistes abgehandelt, wo der ganze Abschnitt das Gewissen, insbesondere auch in Rücksicht des Uebergangs in eine — dort übrigens anders bestimmte, höhere Stufe überhaupt, verglichen werden kann.

Zusatz. Die Vorstellung kann weiter gehen, und sich den bösen Willen in den Schein des Guten verkehren. Wenn sie das Böse auch seiner Natur nach nicht verändern kann, so kann sie demselben doch den Schein verleihen, als sey es das Gute. Denn jede Handlung hat ein Positives, und indem sich die Bestimmung des Guten gegen das Böse ebenfalls auf das Positive reducirt, kann ich die Handlung in Beziehung auf meine Absicht als gute behaupten. Also nicht bloß im Bewußtseyn, sondern auch von der positiven Seite steht das Böse mit dem Guten in Verbindung. Giebt das Selbstbewußtseyn die Handlung nur für Andere als gut aus, so ist diese Form die Heuchelei, vermag es aber die That für sich selbst als gut zu behaupten, so ist dieß die noch höhere Spitze der sich als das Absolute wissenden Subjektivität, für die das Gute und Böse, an und für sich, verschwunden ist, und die dafür ausgeben kann, was sie will und vermag. Dieß ist der Standpunkt der absoluten Sophisterei, die sich als Gesetzgeberin aufwirft und den Unterschied von gut und böse auf ihre Willkür bezieht. Was nun die Heuchelei betrifft, so gehören z. B. vornehmlich die religiösen Heuchler (die Tartüffes) dahin, die sich allen Ceremonien unterwerfen, auch für sich fromm seyn mögen, nach der anderen Seite aber Alles thun, was sie wollen. Heut zu Tage spricht man wenig mehr von Heuchlern, weil einer Seits diese Beschuldigung eine zu harte scheint, anderer Seits aber die Heuchelei mehr oder weniger in ihrer unmittelbaren Gestalt verschwunden ist. Diese baare Lüge, diese Verdeckung des Guten ist jetzt zu durchsichtig geworden, als daß man sie nicht durchschauen sollte, und die Trennung, daß man auf der einen Seite das Gute, auf der anderen das Böse

thut, ist nicht mehr so vorhanden, seitdem die zunehmende Bildung die entgegengesetzten Bestimmungen schwankend gemacht hat. Die feinere Gestalt dagegen, die die Heuchelei jetzt angenommen hat, ist die des Probabilismus, die das enthält, daß man eine Uebertretung als etwas Gutes für das eigene Gewissen vorstellig zu machen sucht. Sie kann nur eintreten, wo das Moralische und Gute durch eine Autorität bestimmt ist, so daß es ebenso viel Autoritäten als Gründe giebt, das Böse als Gutes zu behaupten. Kasuistische Theologen, besonders Jesuiten, haben solche Gewissensfälle bearbeitet und sie in's Unendliche vermehrt.

Indem diese Fälle nun zur höchsten Subtilität gebracht werden, entstehen viele Kollisionen, und die Gegensätze des Guten und Bösen werden so schwankend, daß sie sich in Beziehung auf die Einzelnheit als umschlagend beweisen. Was man verlangt, ist nur das Probable, das heißt das sich annähernde Gute, das mit irgend einem Grunde, oder irgend einer Autorität belegt werden kann. Dieser Standpunkt hat also die eigenthümliche Bestimmung, daß er nur ein Abstraktes enthält und der konkrete Inhalt als etwas Unwesentliches aufgestellt wird, der vielmehr der bloßen Meinung überlassen bleibt. So kann also jemand ein Verbrechen begangen, und das Gute gewollt haben: Wenn z. B. ein Böser gemordet wird, so kann für die positive Seite das ausgegeben werden, daß man dem Bösen habe widerstehen und es habe vermindern wollen. Der weitere Fortgang vom Probabilismus ist nun, daß es nicht mehr auf die Autorität und die Behauptung eines Andern, sondern auf das Subjekt selbst ankommt, das heißt auf seine Ueberzeugung, und daß nur etwas durch sie gut werden kann. Das Mangelhafte ist hier, daß es bloß auf die Ueberzeugung sich beziehen soll, und daß es kein an und für sich seyendes Recht mehr giebt, für welches diese Ueberzeugung nur die Form

wäre. Es ist allerdings nicht gleichgültig, ob ich etwas aus Gewohnheit und Sitte, oder von der Wahrheit desselben durchdrungen thue, aber die objektive Wahrheit ist von meiner Ueberzeugung auch verschieden; denn diese letztere hat den Unterschied von gut und böse gar nicht, da Ueberzeugung stets Ueberzeugung ist, und schlecht nur das wäre, von dem ich nicht überzeugt bin. Indem dieser Standpunkt nun ein höchster, das Gute und Böse auslöschender ist, wird dabei zugegeben, dieses Höchste sey auch der Irrung ausgesetzt, und insofern wird es von seiner Höhe herab wieder zufällig, und scheint keine Achtung zu verdienen. Diese Form nun ist die Ironie, das Bewußtseyn, daß es mit solchem Princip der Ueberzeugung nicht weit her sey, und daß in diesem höchsten Kriterium nur Willkür herrsche. Dieser Standpunkt ist eigentlich aus der Fichteschen Philosophie hervorgegangen, die das Ich als das Absolute ausspricht, das heißt als die absolute Gewißheit, als die allgemeine Ichheit, die durch die weitere Entwickelung zur Objektivität fortgeht. Von Fichte ist eigentlich nicht zu sagen, daß er im Praktischen die Willkür des Subjekts zum Princip gemacht habe, aber späterhin ist im Sinne der besonderen Ichheit von Friedrich v. Schlegel dieses Besondere selbst in Betreff des Guten und Schönen als Gott aufgestellt worden, so daß das objektiv Gute nur ein Gebilde meiner Ueberzeugung sey, nur durch mich einen Halt bekommt, und daß ich es als Herr und Meister hervortreten und verschwinden lassen kann. Indem ich mich zu etwas Objektivem verhalte, ist es zugleich für mich untergegangen, und so schwebe ich über einem ungeheuren Raume, Gestalten hervorrufend und zerstörend. Dieser höchste Standpunkt der Subjektivität kann nur in einer Zeit hoher Bildung entstehen, wo der Ernst des Glaubens zu Grunde gegangen ist, und nur noch in der Eitelkeit aller Dinge sein Wesen hat.

Uebergang von der Moralität in Sittlichkeit.

§. 141.

Für das Gute, als das substantielle Allgemeine der Freiheit, aber noch Abstrakte, sind daher ebenso sehr Bestimmungen überhaupt und das Princip derselben, aber als mit ihm identisch, gefordert, wie für das Gewissen, das nur abstrakte Princip des Bestimmens, die Allgemeinheit und Objektivität seiner Bestimmungen gefordert ist. Beide, jedes so für sich zur Totalität gesteigert, werden zum Bestimmungslosen, das bestimmt seyn soll. — Aber die Integration beider relativen Totalitäten zur absoluten Identität ist schon an sich vollbracht, indem eben diese für sich in ihrer Eitelkeit verschwebende Subjektivität der reinen Gewißheit seiner selbst identisch ist mit der abstrakten Allgemeinheit des Guten; — die, somit konkrete, Identität des Guten und des subjektiven Willens, die Wahrheit derselben ist die Sittlichkeit.

Das Nähere über einen solchen Uebergang des Begriffs macht sich in der Logik verständlich. Hier nur so viel, daß die Natur des Beschränkten und Endlichen, — und solches sind hier das abstrakte, nur seyn sollende Gute und die ebenso abstrakte, nur gut seyn sollende Subjektivität, an ihnen selbst ihr Gegentheil, das Gute seine Wirklichkeit, und die Subjektivität (das Moment der Wirklichkeit des Sittlichen) das Gute, haben, aber daß sie als einseitige noch nicht gesetzt sind als das, was sie an sich sind. Dieß Gesetztwerden erreichen sie in ihrer Negativität darin, daß sie, wie sie sich einseitig, jedes das nicht an ihnen haben zu sollen, was an sich an ihnen ist, — das Gute ohne Subjektivität und Bestimmung, und das Bestimmende, die Subjektivität ohne das Ansichseyende — als Totalitäten für sich konstituiren, sich aufheben und dadurch zu Momenten herabsetzen, — zu Momenten des Begriffs, der

als ihre Einheit offenbar wird und eben durch dieß Gesetztseyn seiner Momente Realität erhalten hat, somit nun als Idee ist, — Begriff, der seine Bestimmungen zur Realität herausgebildet und zugleich in ihrer Identität als ihr an sich seyendes Wesen ist. — Das Daseyn der Freiheit, welches unmittelbar als das Recht war, ist in der Reflexion des Selbstbewußtseyns zum Guten bestimmt; das Dritte, hier in seinem Uebergange als die Wahrheit dieses Guten und der Subjektivität, ist daher ebenso sehr die Wahrheit dieser und des Rechts. — Das Sittliche ist subjektive Gesinnung, aber des an sich seyenden Rechts; — daß diese Idee die Wahrheit des Freiheitsbegriffs ist, dieß kann nicht ein Vorausgesetztes, aus dem Gefühl oder woher sonst Genommenes, sondern — in der Philosophie — nur ein Bewiesenes seyn. Diese Deduktion desselben ist allein darin enthalten, daß das Recht und das moralische Selbstbewußtseyn an ihnen selbst sich zeigen, darin als in ihr Resultat zurückzugehen. — Diejenigen, welche des Beweisens und Deducirens in der Philosophie entübrigt seyn zu können glauben, zeigen, daß sie von dem ersten Gedanken dessen, was Philosophie ist, noch entfernt sind und mögen wohl sonst reden, aber in der Philosophie haben die kein Recht mitzureden, die ohne Begriff reden wollen.

Zusatz. Beide Principien, die wir bisher betrachtet haben, das abstrakte Gute sowohl, wie das Gewissen, ermangeln ihres Entgegengesetzten: das abstrakte Gute verflüchtigt sich zu einem vollkommen Kraftlosen, in das ich allen Inhalt bringen kann, und die Subjektivität des Geistes wird nicht minder gehaltlos, indem ihr die objektive Bedeutung abgeht. Es kann daher die Sehnsucht nach einer Objektivität entstehen, in welcher der Mensch sich lieber zum Knechte und zur vollendeten Abhängigkeit erniedrigt, um nur der Qual der Leerheit und der Negativität zu entgehen.

Wenn neuerlich manche Protestanten zur katholischen Kirche übergegangen sind, so geschah es, weil sie ihr Inneres gehaltlos fanden, und nach einem Festen, einem Halt, einer Autorität griffen, wenn es auch eben nicht die Festigkeit des Gedankens war, die sie erhielten. Die Einheit des subjektiven und des objektiven an und für sich seyenden Guten ist die Sittlichkeit, und in ihr ist dem Begriffe nach die Versöhnung geschehen. Denn, wenn die Moralität die Form des Willens überhaupt nach der Seite der Subjektivität ist, so ist die Sittlichkeit nicht bloß die subjektive Form, und die Selbstbestimmung des Willens, sondern das, ihren Begriff, nämlich die Freiheit zum Inhalte zu haben. Das Rechtliche und das Moralische kann nicht für sich existiren, und sie müssen das Sittliche zum Träger und zur Grundlage haben, denn dem Rechte fehlt das Moment der Subjektivität, das die Moral wiederum für sich allein hat, und so haben beide Momente für sich keine Wirklichkeit. Nur das Unendliche, die Idee, ist wirklich: das Recht existirt nur als Zweig eines Ganzen, als sich anrankende Pflanze eines an und für sich festen Baumes.

Dritter Theil.

Die Sittlichkeit.

§. 142.

Die Sittlichkeit ist die Idee der Freiheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtseyn sein Wissen, Wollen, und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Seyn seine an und für sich seyende Grundlage und bewegenden Zweck hat, — der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseyns gewordene Begriff der Freiheit.

§. 143.

Indem diese Einheit des Begriffs des Willens und seines Daseyns, welches der besondere Wille ist, Wissen ist, ist das Bewußtseyn des Unterschiedes dieser Momente der Idee vorhanden, aber so, daß nunmehr jedes für sich selbst die Totalität der Idee ist, und sie zur Grundlage und Inhalt hat.

§. 144.

α) Das objektive Sittliche, das an die Stelle des abstrakten Guten tritt, ist die durch die Subjektivität als unendliche Form konkrete Substanz. Sie setzt daher Unterschiede in sich, welche hiermit durch den Begriff bestimmt sind, und wodurch das Sittliche einen festen Inhalt hat, der für sich nothwendig und ein über das subjektive Meinen und Belieben erhabenes Bestehen ist, die an und für sich seyenden Gesetze und Einrichtungen.

Zusatz. Im Ganzen der Sittlichkeit ist sowohl das objektive, als das subjektive Moment vorhanden: beide sind aber nur Formen derselben. Das Gute ist hier Substanz, das heißt Erfüllung des Objektiven mit der Subjektivität. Betrachtet man die Sittlichkeit von dem objektiven Standpunkt, so kann man sagen, der sittliche Mensch sey sich unbewußt. In diesem Sinne verkündet Antigone, Niemand wisse, woher die Gesetze kommen; sie seyen ewig: das heißt, sie sind die an und für sich seyende, aus der Natur der Sache fließende Bestimmung. Aber nicht minder hat dieses Substantielle auch ein Bewußtseyn, obgleich diesem immer nur die Stellung eines Moments zukommt.

§. 145.

Daß das Sittliche das System dieser Bestimmungen der Idee ist, macht die Vernünftigkeit desselben aus. Es ist auf diese Weise die Freiheit oder der an und für sich seyende Wille als das Objektive, Kreis der Nothwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Accidenzen, ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben.

Zusatz. Weil die sittlichen Bestimmungen den Begriff der Freiheit ausmachen, sind sie die Substantialität oder das allgemeine Wesen der Individuen, welche sich dazu nur als ein Accidentelles verhalten. Ob das Individuum sey, gilt der objektiven Sittlichkeit gleich, welche allein das Bleibende und die Macht ist, durch welche das Leben der Individuen regiert wird. Die Sittlichkeit ist daher den Völkern als die ewige Gerechtigkeit, als an und für sich seyende Götter vorgestellt worden, gegen die das eitle Treiben der Individuen nur ein anwogendes Spiel bleibt.

§. 146.

β) Die Substanz ist in diesem ihrem wirklichen Selbstbewußtseyn sich wissend und damit Objekt des Wissens. Für

das Subjekt haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einer Seits als Gegenstand das Verhältniß, daß sie sind, im höchsten Sinne der Selbstständigkeit, — eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht, als das Seyn der Natur.

Die Sonne, Mond, Berge, Flüsse, überhaupt die umgebenden Naturobjekte sind, sie haben für das Bewußtseyn die Autorität nicht nur überhaupt zu seyn, sondern auch eine besondere Natur zu haben, welche es gelten läßt, nach ihr in seinem Verhalten zu ihnen, seiner Beschäftigung mit ihnen und ihrem Gebrauche sich richtet. Die Autorität der sittlichen Gesetze ist unendlich höher, weil die Naturdinge nur auf die ganz äußerliche und vereinzelte Weise die Vernünftigkeit darstellen, und sie unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen.

§. 147.

Anderer Seits sind sie dem Subjekte nicht ein Fremdes, sondern es giebt das Zeugniß des Geistes von ihnen als von seinem eigenen Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat, und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt, — ein Verhältniß, das unmittelbar noch identischer, als selbst Glaube und Zutrauen, ist.

Glaube und Zutrauen gehören der beginnenden Reflexion an und setzen eine Vorstellung und Unterschied voraus; — wie es z. B. verschieden wäre, an die heidnische Religion glauben, und ein Heide seyn. Jenes Verhältniß oder vielmehr verhältnißlose Identität, in der das Sittliche die wirkliche Lebendigkeit des Selbstbewußtseyns ist, kann allerdings in ein Verhältniß des Glaubens und der Ueberzeugung, und in ein durch weitere Reflexion vermitteltes übergehen, in eine Einsicht durch Gründe, die auch von irgend besonderen Zwecken, Interessen und Rücksichten, von Furcht oder Hoffnung, oder von geschichtlichen Voraussetzungen anfangen können. Die adäquate Erkenntniß derselben aber gehört dem denkenden Begriffe an.

§. 148.

Als diese substantiellen Bestimmungen sind sie für das Individuum, welches sich von ihnen als das Subjektive und in sich Unbestimmte oder als besonders Bestimmte unterscheidet, hiermit im Verhältnisse zu ihnen als zu seinem Substantiellen steht, — Pflichten für seinen Willen bindend.

Die ethische Pflichtenlehre, d. i. wie sie objektiv ist, nicht in dem leeren Princip der moralischen Subjektivität befaßt seyn soll, als welches vielmehr nichts bestimmt (§. 134.) — ist daher die in diesem dritten Theile folgende systematische Entwickelung des Kreises der sittlichen Nothwendigkeit. Der Unterschied dieser Darstellung von der Form einer Pflichtenlehre liegt allein darin, daß in dem Folgenden die sittlichen Bestimmungen sich als die nothwendigen Verhältnisse ergeben, hierbei stehen geblieben und nicht zu jeder derselben noch der Nachsatz gefügt wird, also ist diese Bestimmung für den Menschen eine Pflicht. — Eine Pflichtenlehre, insofern sie nicht philosophische Wissenschaft ist, nimmt aus den Verhältnissen als Vorhandenen ihren Stoff, und zeigt den Zusammenhang desselben mit den eigenen Vorstellungen, allgemein sich vorfindenden Grundsätzen und Gedanken, Zwecken, Trieben, Empfindungen u. s. f., und kann als Gründe die weiteren Folgen einer jeden Pflicht in Beziehung auf die andern sittlichen Verhältnisse, so wie auf das Wohl und die Meinung hinzufügen. Eine immanente und konsequente Pflichtenlehre kann aber nichts anders seyn, als die Entwickelung der Verhältnisse, die durch die Idee der Freiheit nothwendig, und daher wirklich in ihrem ganzen Umfange, im Staat sind.

§. 149.

Als Beschränkung kann die bindende Pflicht nur gegen die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit, und gegen die Triebe des natürlichen, oder des sein unbestimmtes Gute aus

seiner Willkür bestimmenden moralischen Willens erscheinen. Das Individuum hat aber in der Pflicht vielmehr seine Befreiung, Theils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe stehet, so wie von der Gedrücktheit, in der es als subjektive Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, Theils von der unbestimmten Subjektivität, die nicht zum Daseyn und der objektiven Bestimmtheit des Handelns kommt, und in sich und als eine Unwirklichkeit bleibt. In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freiheit.

Zusatz. Die Pflicht beschränkt nur die Willkür der Subjektivität, und stößt nur gegen das abstrakte Gute an, welches die Subjektivität festhält. Wenn die Menschen sagen, wir wollen frei seyn, so heißt das zunächst nur, wir wollen abstrakt frei seyn, und jede Bestimmung und Gliederung im Staate gilt für eine Beschränkung dieser Freiheit. Die Pflicht ist insofern nicht Beschränkung der Freiheit, sondern nur der Abstraktion derselben, das heißt der Unfreiheit: sie ist das Gelangen zum Wesen, das Gewinnen der affirmativen Freiheit.

§. 150.

Das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektirt, ist die Tugend, die, insofern sie nichts zeigt, als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, Rechtschaffenheit ist.

Was der Mensch thun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu seyn, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, — es ist nichts Anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist. Die Rechtschaffenheit ist das Allgemeine, was an ihn Theils rechtlich, Theils sittlich gefordert werden kann. Sie erscheint aber für den moralischen Standpunct leicht als etwas Un-

tergeordneteres, über das man an sich und Andere noch mehr fordern müsse; denn die Sucht, etwas Besonderes zu seyn, genügt sich nicht mit dem, was das An- und Fürsichseyende und Allgemeine ist; sie findet erst in einer Ausnahme das Bewußtseyn der Eigenthümlichkeit. — Die verschiedenen Seiten der Rechtschaffenheit können ebenso gut auch Tugenden genannt werden, weil sie ebenso sehr Eigenthum, — obwohl in der Vergleichung mit Andern nicht besonderes, — des Individuums sind. Das Reden aber von der Tugend grenzt leicht an leere Deklamation, weil damit nur von einem Abstrakten und Unbestimmten gesprochen wird, so wie auch solche Rede mit ihren Gründen und Darstellungen sich an das Individuum als an eine Willkür und subjektives Belieben wendet. Unter einem vorhandenen sittlichen Zustande, dessen Verhältnisse vollständig entwickelt und verwirklicht sind, hat die eigentliche Tugend nur in außerordentlichen Umständen und Kollisionen jener Verhältnisse ihre Stelle und Wirklichkeit; — in wahrhaften Kollisionen, denn die moralische Reflexion kann sich allenthalben Kollisionen erschaffen und sich das Bewußtseyn von etwas Besonderem und von gebrachten Opfern geben. Im ungebildeten Zustande der Gesellschaft und des Gemeinwesens kommt deswegen mehr die Form der Tugend als solcher vor, weil hier das Sittliche und dessen Verwirklichung mehr ein individuelles Belieben und eine eigenthümliche geniale Natur des Individuums ist, wie denn die Alten besonders von Herkules die Tugend prädicirt haben. Auch in den alten Staaten, weil in ihnen die Sittlichkeit nicht zu diesem freien System einer selbstständigen Entwickelung und Objektivität gediehen war, mußte es die eigenthümliche Genialität der Individuen seyn, welche diesen Mangel ersetzte. — Die Lehre von den Tugenden, insofern sie nicht bloß Pflichtenlehre ist, somit das Besondere, auf

Naturbestimmtheit Gegründete des Charakters umfaßt, wird hiermit eine geistige Naturgeschichte seyn.

Indem die Tugenden das Sittliche in der Anwendung auf das Besondere, und nach dieser subjektiven Seite ein Unbestimmtes sind, so tritt für ihre Bestimmung das Quantitative des Mehr und Weniger ein; ihre Betrachtung führt daher die gegenüberstehenden Mängel oder Laster herbei, wie bei Aristoteles, der die besondere Tugend daher seinem richtigen Sinne nach als die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig bestimmte. — Derselbe Inhalt, welcher die Form von Pflichten und dann von Tugenden annimmt, ist es auch, der die Form von Trieben hat (§. 19. Anm.). Auch sie haben denselben Inhalt zu ihrer Grundlage, aber weil er in ihnen noch dem unmittelbaren Willen und der natürlichen Empfindung angehört, und zur Bestimmung der Sittlichkeit nicht heraufgebildet ist, so haben sie mit dem Inhalte der Pflichten und Tugenden nur den abstrakten Gegenstand gemein, der als bestimmungslos in sich selbst die Grenze des Guten oder Bösen für sie nicht enthält, — oder sie sind nach der Abstraktion des Positiven gut, und umgekehrt nach der Abstraktion des Negativen böse (§. 18.).

Zusatz. Wenn ein Mensch dieses oder jenes Sittliche thut, so ist er nicht gerade tugendhaft, aber wohl dann, wenn diese Weise des Benehmens eine Stetigkeit seines Charakters ist. Die Tugend ist mehr die sittliche Virtuosität, und wenn man heutzutage nicht so viel von Tugend spricht als sonst, so hat dieß seinen Grund darin, daß die Sittlichkeit nicht mehr so sehr die Form eines besonderen Individuums ist. Die Franzosen sind hauptsächlich dasjenige Volk, das am Meisten von Tugend spricht, weil bei ihnen das Individuum mehr Sache seiner Eigenthümlichkeit und einer natürlichen Weise des Handelns ist. Die Deut-

schen dagegen sind mehr denkend, und bei ihnen gewinnt derselbe Inhalt die Form der Allgemeinheit.

§. 151.

Aber in der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben — als Sitte, — die Gewohnheit desselben als eine zweite Natur, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt, und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseyns ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene Geist, dessen Substanz so erst als Geist ist.

Zusatz. Wie die Natur ihre Gesetze hat, wie das Thier, die Bäume, die Sonne ihr Gesetz vollbringen, so ist die Sitte das dem Geist der Freiheit Angehörende. Was das Recht und die Moral noch nicht sind, das ist die Sitte, nämlich Geist. Denn im Rechte ist die Besonderheit noch nicht die des Begriffs, sondern nur des natürlichen Willens. Ebenso ist auf dem Standpunkte der Moralität das Selbstbewußtseyn noch nicht geistiges Bewußtseyn. Es ist dabei nur um den Werth des Subjekts in sich selbst zu thun, das heißt das Subjekt, was sich nach dem Guten gegen das Böse bestimmt, hat noch die Form der Willkür. Hier hingegen auf dem sittlichen Standpunkt ist der Wille als Wille des Geistes, und hat einen substantiellen sich entsprechenden Inhalt. Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich, und zeigt den Weg ihn wiederzugebären, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird. In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjekts ist gebrochen, und insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit, wie sie auch zum philosophischen Denken gehört, da dieses erfordert, daß der Geist gegen willkürliche Einfälle gebildet sey, und diese

gebrochen und überwunden seyen, damit das vernünftige Denken freien Weg hat. Der Mensch stirbt auch aus Gewohnheit, das heißt, wenn er sich ganz im Leben eingewohnt hat, geistig und physisch stumpf geworden, und der Gegensatz von subjektivem Bewußtseyn und geistiger Thätigkeit verschwunden ist, denn thätig ist der Mensch nur, insofern er etwas nicht erreicht hat, und sich in Beziehung darauf produciren und geltend machen will. Wenn dieß vollbracht ist, verschwindet die Thätigkeit und Lebendigkeit, und die Interesselosigkeit, die alsdann eintritt, ist geistiger oder physischer Tod.

§. 152.

Die sittliche Substantialität ist auf diese Weise zu ihrem Rechte und dieses zu seinem Gelten gekommen, daß in ihr nämlich die Eigenwilligkeit und das eigene Gewissen des Einzelnen, das für sich wäre und einen Gegensatz gegen sie machte, verschwunden, indem der sittliche Charakter das unbewegte, aber in seinen Bestimmungen zur wirklichen Vernünftigkeit aufgeschlossene Allgemeine als seinen bewegenden Zweck weiß, und seine Würde, so wie alles Bestehen der besondern Zwecke in ihm gegründet erkennt und wirklich darin hat. Die Subjektivität ist selbst die absolute Form und die existirende Wirklichkeit der Substanz, und der Unterschied des Subjekts von ihr als seinem Gegenstande, Zwecke und Macht ist nur der zugleich ebenso unmittelbar verschwundene Unterschied der Form.

Die Subjektivität, welche den Boden der Existenz für den Freiheitsbegriff ausmacht (§. 106.) und auf dem moralischen Standpunkte noch im Unterschiede von diesem ihrem Begriff ist, ist im Sittlichen die ihm adäquate Existenz desselben.

§. 153.

Das Recht der Individuen für ihre subjektive Bestimmung zur Freiheit hat darin, daß sie der sittlichen Wirk-

lichkeit angehören, seine Erfüllung, indem die Gewißheit ihrer Freiheit in solcher Objektivität ihre Wahrheit hat, und sie im Sittlichen ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich besitzen (§. 147.).

Auf die Frage eines Vaters, nach der besten Weise seinen Sohn sittlich zu erziehen, gab ein Pythagoräer (auch Anderen wird sie in den Mund gelegt) die Antwort: wenn du ihn zum Bürger eines Staats von guten Gesetzen machst.

Zusatz. Die pädagogischen Versuche, den Menschen dem allgemeinen Leben der Gegenwart zu entziehen und auf dem Lande heraufzubilden (Rousseau im Emile), sind vergeblich gewesen, weil es nicht gelingen kann, den Menschen den Gesetzen der Welt zu entfremden. Wenn auch die Bildung der Jugend in Einsamkeit geschehen muß, so darf man ja nicht glauben, daß der Duft der Geisterwelt nicht endlich durch diese Einsamkeit wehe, und daß die Gewalt des Weltgeistes zu schwach sey, um sich dieser entlegenen Theile zu bemächtigen. Darin, daß es Bürger eines guten Staates ist, kommt erst das Individuum zu seinem Recht.

§. 154.

Das Recht der Individuen an ihre Besonderheit ist ebenso in der sittlichen Substantialität enthalten, denn die Besonderheit ist die äußerlich erscheinende Weise, in welcher das Sittliche existirt.

§. 155.

In dieser Identität des allgemeinen und besondern Willens fällt somit Pflicht und Recht in Eins, und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten, insofern er Rechte hat. Im abstrakten Rechte habe Ich das Recht, und ein Anderer die Pflicht gegen dasselbe, — im Moralischen soll nur das Recht meines eigenen Wissens und

Wollens, so wie meines Wohls mit den Pflichten geeint und objektiv seyn.

Zusatz. Der Sklave kann keine Pflichten haben, und nur der freie Mensch hat solche. Wären auf einer Seite alle Rechte, auf der anderen alle Pflichten, so würde das Ganze sich auflösen, denn nur die Identität ist die Grundlage, die wir hier festzuhalten haben.

§. 156.

Die sittliche Substanz, als das für sich seyende Selbstbewußtseyn mit seinem Begriffe geeint enthaltend, ist der wirkliche Geist einer Familie und eines Volks.

Zusatz. Das Sittliche ist nicht abstrakt, wie das Gute, sondern in intensivem Sinne wirklich. Der Geist hat Wirklichkeit, und die Accidenzen derselben sind die Individuen. Beim Sittlichen sind daher immer nur die zwei Gesichtspunkte möglich, daß man entweder von der Substantialität ausgeht, oder atomistisch verfährt und von der Einzelnheit als Grundlage hinaufsteigt: dieser letztere Gesichtspunkt ist geistlos, weil er nur zu einer Zusammensetzung führt, der Geist aber nichts Einzelnes ist, sondern Einheit des Einzelnen und Allgemeinen.

§. 157.

Der Begriff dieser Idee ist nur als Geist, als sich Wissendes und Wirkliches, indem er die Objektivirung seiner selbst, die Bewegung durch die Form seiner Momente ist. Er ist daher:

A. der unmittelbare oder natürliche sittliche Geist; — die Familie.

Diese Substantialität geht in den Verlust ihrer Einheit, in die Entzweiung und in den Standpunkt des Relativen über, und ist so

B. bürgerliche Gesellschaft, eine Verbindung der Glieder als selbstständiger Einzelner in einer somit formellen Allgemeinheit, durch ihre Bedürfnisse, und durch die

Rechtsverfassung als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigenthums und durch eine äußerliche Ordnung für ihre besondern und gemeinsamen Interessen, welcher äußerliche Staat sich

C. in den Zweck und die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen, und des demselben gewidmeten öffentlichen Lebens, — in die Staatsverfassung zurück und zusammen nimmt.

Erster Abschnitt.

Die Familie.

§. 158.

Die Familie hat als die unmittelbare Substantialität des Geistes seine sich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung, so daß die Gesinnung ist, das Selbstbewußtseyn seiner Individualität in dieser Einheit als an und für sich seyender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person für sich, sondern als Mitglied zu seyn.

Zusatz. Liebe heißt überhaupt das Bewußtseyn meiner Einheit mit einem Anderen, so daß ich für mich nicht isolirt bin, sondern mein Selbstbewußtseyn nur als Aufgebung meines Fürsichseyns gewinne, und durch das mich Wissen, als der Einheit meiner mit dem Anderen, und des Anderen mit mir. Die Liebe ist aber Empfindung, das heißt die Sittlichkeit in Form des Natürlichen: im Staate ist sie nicht mehr: da ist man sich der Einheit als des Gesetzes bewußt, da muß der Inhalt vernünftig seyn, und ich muß ihn wissen. Das erste Moment in der Liebe ist, daß ich keine selbstständige Person für mich seyn will, und daß, wenn ich dieß wäre, ich mich mangelhaft und unvollständig fühle. Das zweite Moment ist, daß ich mich in einer anderen Person gewinne, daß ich in ihr gelte, was sie wiederum in mir erreicht. Die Liebe ist daher der ungeheuerste Widerspruch, den der Verstand nicht lösen kann, indem es nichts Härteres giebt, als diese Punktualität des Selbstbewußtseyns, die negirt wird, und die ich doch als affirmativ haben soll. Die Liebe ist das Hervorbringen und die Auflösung des Widerspruchs zugleich: als die Auflösung ist sie die sittliche Einigkeit.

§. 159.

Das Recht, welches dem Einzelnen auf den Grund der Familien-Einheit zukommt, und was zunächst sein Leben in dieser Einheit selbst ist, tritt nur insofern in die Form Rechtens als des abstrakten Moments der bestimmten Einzelnheit hervor, als die Familie in die Auflösung übergeht, und die, welche als Glieder seyn sollen, in ihrer Gesinnung und Wirklichkeit, als selbstständige Personen werden, und was sie in der Familie für ein bestimmtes Moment ausmachten, nun in der Absonderung, also nur nach äußerlichen Seiten (Vermögen, Alimentation, Kosten der Erziehung u. dergl.) erhalten.

Zusatz. Das Recht der Familie besteht eigentlich darin, daß ihre Substantialität Daseyn haben soll: es ist also ein Recht gegen die Aeußerlichkeit, und gegen das Heraustreten aus dieser Einheit. Dagegen ist aber wieder die Liebe eine Empfindung, ein Subjektives, gegen das die Einigkeit sich nicht geltend machen kann. Wenn also die Einigkeit gefordert wird, so kann sie es nur in Beziehung auf solche Dinge, die ihrer Natur nach äußerlich sind, und nicht durch die Empfindung bedingt werden.

§. 160.

Die Familie vollendet sich in den drei Seiten:

a) in der Gestalt ihres unmittelbaren Begriffes als Ehe,

b) in dem äußerlichen Daseyn, dem Eigenthum und Gut der Familie und der Sorge dafür;

c) in der Erziehung der Kinder und der Auflösung der Familie.

A. Die Ehe.

§. 161.

Die Ehe enthält, als das unmittelbare sittliche Verhältniß, erstens das Moment der natürlichen Lebendigkeit, und zwar als substantielles Verhältniß die Lebendigkeit in ihrer Totalität, nämlich als Wirklichkeit der Gattung und deren Proceß. Aber im Selbstbewußtseyn wird zweitens die nur innerliche oder an sich seyende und eben damit in ihrer Existenz nur äußerliche Einheit der natürlichen Geschlechter in eine geistige, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt.

Zusatz. Die Ehe ist wesentlich ein sittliches Verhältniß. Früher ist, besonders in den meisten Naturrechten, dieselbe nur, nach der physischen Seite hin, angesehen worden, nach demjenigen, was sie von Natur ist. Man hat sie so nur als ein Geschlechtsverhältniß betrachtet, und jeder Weg zu den übrigen Bestimmungen der Ehe blieb verschlossen. Ebenso roh ist es aber, die Ehe bloß als einen bürgerlichen Kontrakt zu begreifen, eine Vorstellung, die auch noch bei Kant vorkommt, wo denn die gegenseitige Willkür über die Individuen sich verträgt, und die Ehe zur Form eines gegenseitigen vertragsmäßigen Gebrauchs herabgewürdigt wird. Die dritte ebenso zu verwerfende Vorstellung ist die, welche die Ehe nur in die Liebe setzt, denn die Liebe, welche Empfindung ist, läßt die Zufälligkeit in jeder Rücksicht zu, eine Gestalt, welche das Sittliche nicht haben darf. Die Ehe ist daher näher so zu bestimmen, daß sie die rechtlich sittliche Liebe ist, wodurch das Vergängliche, Launenhafte und bloß Subjektive derselben aus ihr verschwindet.

§. 162.

Als subjektiver Ausgangspunkt der Ehe kann mehr die besondere Neigung der beiden Personen, die in dieß Verhältniß treten, oder die Vorsorge und Veranstaltung der Eltern u. s. f. erscheinen; der objektive Ausgangspunkt aber ist die freie Einwilligung der Personen und zwar dazu, Eine Person auszumachen, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtseyn gewinnen, ihre Befreiung ist.

Die objektive Bestimmung, somit die sittliche Pflicht, ist, in den Stand der Ehe zu treten. Wie der äußerliche Ausgangspunkt beschaffen ist, ist seiner Natur nach zufällig, und hängt insbesondere von der Bildung der Reflexion ab. Die Extreme hierin sind das eine, daß die Veranstaltung der wohlgesinnten Eltern den Anfang macht, und in den zur Vereinigung der Liebe für einander bestimmt werdenden Personen hieraus, daß sie sich, als hierzu bestimmt, bekannt werden, die Neigung entsteht, — das andere, daß die Neigung in den Personen, als in diesen unendlich Partikularisirten zuerst erscheint. — Jenes Extrem oder überhaupt der Weg, worin der Entschluß zur Verehelichung den Anfang macht, und die Neigung zur Folge hat, so daß bei der wirklichen Verheirathung nun Beides vereinigt ist, kann selbst als der sittlichere Weg angesehen werden. — In dem andern Extrem ist es die unendlich besondere Eigenthümlichkeit, welche ihre Prätensionen geltend macht und mit dem subjektiven Princip der modernen Welt (s. oben §. 124. Anm.) zusammenhängt. — In die modernen Dramen und anderen Kunstdarstellungen aber, wo die Geschlechterliebe das Grundinteresse ausmacht, wird das Element von durchdringender Frostigkeit, das darin angetroffen wird, in die Hitze der dargestellten Leidenschaft durch die damit verknüpfte gänzliche Zufälligkeit, dadurch nämlich gebracht, daß das ganze Interesse als nur auf diesen beruhend vorgestellt wird, was

wohl für diese von unendlicher Wichtigkeit seyn kann, aber es an sich nicht ist.

Zusatz. Bei Völkern, wo das weibliche Geschlecht in geringer Achtung steht, verfügen die Eltern über die Ehe nach ihrer Willkür, ohne die Individuen zu fragen, und diese lassen es sich gefallen, da die Besonderheit der Empfindung noch keine Prätension macht. Dem Mädchen ist es nur um einen Mann, diesem um eine Frau überhaupt zu thun. In anderen Zuständen können Rücksichten des Vermögens, der Konnexion, politische Zwecke das Bestimmende seyn. Hier können große Härten vorfallen, indem die Ehe zum Mittel für andere Zwecke gemacht wird. In den modernen Zeiten wird dagegen der subjektive Ausgangspunkt, das Verliebtseyn, als der allein wichtige angesehen. Man stellt sich hier vor, jeder müsse warten, bis seine Stunde geschlagen hat, und man könne nur einem bestimmten Individuum seine Liebe schenken.

§. 163.

Das Sittliche der Ehe besteht in dem Bewußtseyn dieser Einheit als substantiellen Zweckes, hiermit in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz, — in welcher Gesinnung und Wirklichkeit der natürliche Trieb zur Modalität eines Naturmoments, das eben in seiner Befriedigung zu erlöschen bestimmt ist, herabgesetzt wird, das geistige Band in seinem Rechte als das Substantielle, hiermit als das über die Zufälligkeit der Leidenschaften und des zeitlichen besondern Beliebens erhabene, an sich unauflösliche sich heraushebt.

Daß die Ehe nicht das Verhältniß eines Vertrags über ihre wesentliche Grundlage ist, ist oben schon bemerkt worden (§. 75.), denn sie ist gerade dieß, vom Vertrags-Standpunkte der in ihrer Einzelnheit selbstständigen Persönlichkeit auszugehen, um ihn aufzuheben. Die Identificirung der Persönlichkeiten, wodurch die Familie Eine Person ist, und

die Glieder derselben Accidenzen (die Substanz ist aber wesentlich das Verhältniß von ihr selbst von Accidenzen [s. Encyklop. der philos. Wissensch.]), ist der sittliche Geist der für sich, abgestreift von der mannigfaltigen Aeußerlichkeit, die er in seinem Daseyn, als in diesen Individuen und den in der Zeit und auf mancherlei Weisen bestimmten Interessen der Erscheinung hat, — als eine Gestalt für die Vorstellung herausgehoben, als die Penaten u. s. w. verehrt worden ist, und überhaupt das ausmacht, worin der religiöse Charakter der Ehe und Familie, die Pietät, liegt. Es ist eine weitere Abstraktion, wenn das Göttliche, Substantielle von seinem Daseyn getrennt, und so auch die Empfindung und das Bewußtseyn der geistigen Einheit, als fälschlich sogenannte platonische Liebe fixirt worden ist; diese Trennung hängt mit der mönchischen Ansicht zusammen, durch welche das Moment der natürlichen Lebendigkeit als das schlechthin Negative bestimmt, und ihm eben durch diese Trennung eine unendliche Wichtigkeit für sich gegeben wird.

Zusatz. Die Ehe unterscheidet sich vom Konkubinat, daß es bei diesem letzteren hauptsächlich auf die Befriedigung des Naturtriebes ankommt, während dieser bei der Ehe zurückgedrängt ist. Deswegen wird bei der Ehe ohne Erröthen von natürlichen Ereignissen gesprochen, die bei unehelichen Verhältnissen ein Schamgefühl hervorbrächten. Darum ist aber auch die Ehe an sich für unauflöslich zu achten; denn der Zweck der Ehe ist der sittliche, der so hoch steht, daß alles Andere dagegen gewaltlos und ihm unterworfen erscheint. Die Ehe soll nicht durch Leidenschaft gestört werden, denn diese ist ihr untergeordnet. Aber sie ist nur an sich unauflöslich, denn wie Christus sagt: Nur um ihres Herzens Härtigkeit ist die Scheidung zugestanden. Weil die Ehe das Moment der Empfindung enthält, ist sie nicht

absolut, sondern schwankend, und hat die Möglichkeit der Auflösung in sich. Aber die Gesetzgebungen müssen diese Möglichkeit auf's Höchste erschweren, und das Recht der Sittlichkeit gegen das Belieben aufrecht erhalten.

§. 164.

Wie die Stipulation des Vertrags schon für sich den wahrhaften Uebergang des Eigenthums enthält (§. 79.), so macht die feierliche Erklärung der Einwilligung zum sittlichen Bande der Ehe und die entsprechende Anerkennung und Bestätigung desselben durch die Familie und Gemeinde — (daß in dieser Rücksicht die Kirche eintritt, ist eine weitere hier nicht auszuführende Bestimmung) — die förmliche Schließung und Wirklichkeit der Ehe aus, so daß diese Verbindung nur durch das Vorangehen dieser Ceremonie als der Vollbringung des Substantiellen durch das Zeichen, die Sprache, als das geistigste Daseyn des Geistigen (§. 78.), als sittlich konstituirt ist. Damit ist das sinnliche, der natürlichen Lebendigkeit angehörige Moment in sein sittliches Verhältniß als eine Folge und Accidentalität gesetzt, welche dem äußerlichen Daseyn der sittlichen Verbindung angehört, die auch in der gegenseitigen Liebe und Beihülfe allein erschöpft seyn kann.

Wenn darnach gefragt wird, was als der Hauptzweck der Ehe angesehen werden müsse, um daraus die gesetzlichen Bestimmungen schöpfen oder beurtheilen zu können, so wird unter diesem Hauptzwecke verstanden, welche von den einzelnen Seiten ihrer Wirklichkeit als die vor den andern wesentliche angenommen werden müsse. Aber keine für sich macht den ganzen Umfang ihres an und für sich seyenden Inhalts, des Sittlichen, aus, und die eine oder die andere Seite ihrer Existenz kann, unbeschadet des Wesens der Ehe, fehlen. — Wenn das Schließen der Ehe als solches, die Feierlichkeit, wodurch das Wesen dieser Verbindung als

ein über das Zufällige der Empfindung und besonderer Neigung erhabenes Sittliches ausgesprochen und konstatirt wird, für eine äußerliche Formalität und ein sogenanntes bloß bürgerliches Gebot genommen wird, so bleibt diesem Akte nichts übrig, als etwa den Zweck der Erbaulichkeit und der Beglaubigung des bürgerlichen Verhältnisses zu haben, oder gar die bloß positive Willkür eines bürgerlichen oder kirchlichen Gebotes zu seyn, das der Natur der Ehe nicht nur gleichgültig sey, sondern das auch, insofern von dem Gemüth von wegen des Gebots ein Werth auf dieß förmliche Schließen gelegt, und als voranzugehende Bedingung der gegenseitigen vollkommenen Hingebung angesehen werde, die Gesinnung der Liebe verneinige und als ein Fremdes der Innigkeit dieser Einigung zuwiderlaufe. Solche Meinung, indem sie den höchsten Begriff von der Freiheit, Innigkeit und Vollendung der Liebe zu geben die Prätension hat, läugnet vielmehr das Sittliche der Liebe, die höhere Hemmung und Zurücksetzung des bloßen Naturtriebs, welche schon auf eine natürliche Weise in der Scham enthalten ist, und durch das bestimmtere geistige Bewußtseyn zur Keuschheit und Zucht erhoben ist. Näher ist durch jene Ansicht die sittliche Bestimmung verworfen, die darin besteht, daß das Bewußtseyn sich aus seiner Natürlichkeit und Subjektivität zum Gedanken des Substantiellen sammelt, und statt sich das Zufällige und die Willkür der sinnlichen Neigung immer noch vorzubehalten, die Verbindung dieser Willkür entnimmt und dem Substantiellen, den Penaten sich verpflichtend, übergiebt, und das sinnliche Moment zu einem von dem Wahrhaften und Sittlichen des Verhältnisses und der Anerkennung der Verbindung als einer sittlichen, nur bedingten herabsetzt. — Es ist die Frechheit und der sie unterstützende Verstand, welcher die spekulative Natur des substantiellen Verhältnisses nicht zu fassen vermag, der aber

das sittliche unverdorbene Gemüth, wie die Gesetzgebungen christlicher Völker entsprechend sind.

Zusatz. Daß die Ceremonie der Schließung der Ehe überflüssig, und eine Formalität sey, die weggelassen werden könnte, weil die Liebe das Substantielle ist, und sogar durch diese Feierlichkeit an Werth verliert, ist von Friedrich v. Schlegel in der Lucinde, und von einem Nachtreter desselben in den Briefen eines Ungenannten (Lübeck und Leipzig 1800) aufgestellt worden. Die sinnliche Hingebung wird dort vorgestellt als gefordert für den Beweis der Freiheit und Innigkeit der Liebe, eine Argumentation, die Verführern nicht fremd ist. Es ist über das Verhältniß von Mann und Frau zu bemerken, daß das Mädchen in der sinnlichen Hingebung ihre Ehre aufgiebt, was bei dem Manne, der noch ein anderes Feld seiner sittlichen Thätigkeit als die Familie hat, nicht so der Fall ist. Die Bestimmung des Mädchens besteht wesentlich nur im Verhältniß der Ehe; die Forderung ist also, daß die Liebe die Gestalt der Ehe erhalte, und daß die verschiedenen Momente, die in der Liebe sind, ihr wahrhaft vernünftiges Verhältniß zu einander bekommen.

§. 165.

Die natürliche Bestimmtheit der beiden Geschlechter erhält durch ihre Vernünftigkeit intellektuelle und sittliche Bedeutung. Diese Bedeutung ist durch den Unterschied bestimmt, in welchen sich die sittliche Substantialität als Begriff an sich selbst dirimirt, um aus ihm ihre Lebendigkeit als konkrete Einheit zu gewinnen.

§. 166.

Das Eine ist daher das Geistige, als das sich Entzweiende in die für sich seyende persönliche Selbstständigkeit und in das Wissen und Wollen der freien Allgemeinheit, das Selbstbewußtseyn des begreifenden Gedankens und Wollen des objektiven

Endzwecks; — das Andere das in der Einigkeit sich erhaltende Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in Form der konkreten Einzelnheit und der Empfindung; — jenes im Verhältniß nach Außen das Mächtige und Bethätigende, dieses das Passive und Subjektive. Der Mann hat daher sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, so daß er nur aus seiner Entzweiung die selbstständige Einigkeit mit sich erkämpft, deren ruhige Anschauung und die empfindende subjektive Sittlichkeit er in der Familie hat, in welcher die Frau ihre substantielle Bestimmung und in dieser Pietät ihre sittliche Gesinnung hat.

Die Pietät wird daher in einer der erhabensten Darstellungen derselben, der sophokleischen Antigone, vorzugsweise als das Gesetz des Weibes ausgesprochen, und als das Gesetz der empfindenden subjektiven Substantialität, der Innerlichkeit, die noch nicht ihre vollkommene Verwirklichung erlangt, als das Gesetz der alten Götter, des Unterirdischen, als ewiges Gesetz, von dem Niemand weiß, von wannen es erschien, und im Gegensatz gegen das offenbare, das Gesetz des Staates dargestellt; — ein Gegensatz, der der höchste sittliche und darum der höchste tragische, und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisirt ist.

Zusatz. Frauen können wohl gebildet seyn, aber für die höheren Wissenschaften, die Philosophie und für gewisse Produktionen der Kunst, die ein Allgemeines fordern, sind sie nicht gemacht. Frauen können Einfälle, Geschmack, Zierlichkeit haben, aber das Ideale haben sie nicht. Der Unterschied zwischen Mann und Frau ist der des Thieres und der Pflanze: das Thier entspricht mehr dem Charakter des Mannes, die Pflanze mehr dem der Frau, denn sie ist mehr ruhiges Entfalten, das die unbestimmtere Einigkeit der Empfin-

dung zu seinem Principe erhält. Stehen Frauen an der Spitze der Regierung, so ist der Staat in Gefahr, denn sie handeln nicht nach den Anforderungen der Allgemeinheit, sondern nach zufälliger Neigung und Meinung. Die Bildung der Frauen geschieht, man weiß nicht wie, gleichsam durch die Atmosphäre der Vorstellung, mehr durch das Leben, als durch das Erwerben von Kenntnissen, während der Mann seine Stellung nur durch die Errungenschaft des Gedankens und durch viele technische Bemühungen erlangt.

§. 167.

Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil die Persönlichkeit, die unmittelbare ausschließende Einzelnheit es ist, welche sich in dieß Verhältniß legt und hingiebt, dessen Wahrheit und Innigkeit (die subjektive Form der Substantialität) somit nur aus der gegenseitigen ungetheilten Hingebung dieser Persönlichkeit hervorgeht; diese kommt zu ihrem Rechte, im Andern ihrer selbst bewußt zu seyn, nur insofern das Andere als Person, d. i. als atome Einzelnheit in dieser Identität ist.

Die Ehe, und wesentlich die Monogamie, ist eines der absoluten Principien, worauf die Sittlichkeit eines Gemeinwesens beruht; die Stiftung der Ehe wird daher als eines der Momente der göttlichen oder heroischen Gründung der Staaten aufgeführt.

§. 168.

Weil es ferner diese sich selbst unendlich eigene Persönlichkeit der beiden Geschlechter ist, aus deren freien Hingebung die Ehe hervorgeht, so muß sie nicht innerhalb des schon natürlich-identischen, sich bekannten und in aller Einzelnheit vertraulichen Kreises, in welchem die Individuen nicht eine sich selbst eigenthümliche Persönlichkeit gegen einander haben, geschlossen werden, sondern aus getrennten Familien und ursprünglich verschiedener Persönlichkeit sich finden. Die Ehe unter Blutsverwandten

ist daher dem Begriffe, welchem die Ehe als eine sittliche Handlung der Freiheit, nicht als eine Verbindung unmittelbarer Natürlichkeit und deren Triebe ist, somit auch wahrhafter natürlicher Empfindung zuwider.

Wenn man die Ehe selbst als nicht im Naturrecht, sondern bloß als im natürlichen Geschlechtstrieb gegründet und als einen willkürlichen Vertrag betrachtet, ebenso, wenn man für die Monogamie äußere Gründe sogar aus dem physischen Verhältnisse der Anzahl der Männer und Weiber, ebenso für das Verbot der Ehe unter Blutsverwandten nur dunkele Gefühle angegeben hat: so lag dabei die gewöhnliche Vorstellung von einem Naturzustande und einer Natürlichkeit des Rechts, und der Mangel am Begriffe der Vernünftigkeit und Freiheit, zum Grunde.

Zusatz. Zunächst ist die Ehe zwischen Blutsverwandten schon dem Gefühle der Scham entgegengesetzt, aber dieses Zurückschauern ist im Begriffe der Sache gerechtfertigt. Was nämlich schon vereinigt ist, kann nicht erst durch die Ehe vereinigt werden. Von der Seite des bloß natürlichen Verhältnisses ist es bekannt, daß die Begattungen unter einer Familie von Thieren schwächlichere Früchte erzeugen, denn was sich vereinigen soll, muß ein vorher Getrenntes seyn; die Kraft der Zeugung wie des Geistes ist desto größer, je größer auch die Gegensätze sind, aus denen sie sich wiederherstellt. Die Vertraulichkeit, Bekanntschaft, Gewohnheit des gemeinsamen Thuns soll noch nicht vor der Ehe seyn: sie soll erst in derselben gefunden werden, und dieß Finden hat um so höheren Werth, je reicher es ist, und je mehr Theile es hat.

§. 169.

Die Familie hat als Person ihre äußerliche Realität in einem Eigenthum, in dem sie das Daseyn ihrer substantiellen Persönlichkeit nur als in einem Vermögen hat.

B. Das Vermögen der Familie.

§. 170.

Die Familie hat nicht nur Eigenthum, sondern für sie als allgemeine und fortdauernde Person tritt das Bedürfniß und die Bestimmung eines bleibenden und sichern Besitzes, eines Vermögens ein. Das im abstrakten Eigenthum willkürliche Moment des besondern Bedürfnisses des bloß Einzelnen und die Eigensucht der Begierde verändert sich hier in die Sorge und den Erwerb für ein Gemeinsames, in ein Sittliches.

Einführung des festen Eigenthums erscheint mit Einführung der Ehe in den Sagen von den Stiftungen der Staaten, oder wenigstens eines geselligen gesitteten Lebens, in Verbindung. — Worin übrigens jenes Vermögen bestehe, und welches die wahrhafte Weise seiner Befestigung sey, ergiebt sich in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 171.

Die Familie als rechtliche Person gegen Andere hat der Mann als ihr Haupt zu vertreten. Ferner kommt ihm vorzüglich der Erwerb nach Außen, die Sorge für die Bedürfnisse, so wie die Disposition und Verwaltung des Familienvermögens zu. Dieses ist gemeinsames Eigenthum, so daß kein Glied der Familie ein besonderes Eigenthum, jedes aber sein Recht an das Gemeinsame hat. Dieses Recht und jene dem Haupte der Familie zustehende Disposition können aber in Kollision kommen, indem das in der Familie noch Unmittelbare der sittlichen Gesinnung (§. 158.), der Besonderung und Zufälligkeit offen ist.

§. 172.

Durch eine Ehe konstituirt sich eine neue Familie, welche ein für sich Selbstständiges gegen die Stämme oder Häuser ist, von denen sie ausgegangen ist; die Verbindung mit solchen hat die natürliche Blutsverwandtschaft zur Grundlage, die neue Familie aber die sittliche Liebe. Das Eigenthum eines Individuums steht daher auch in wesentlichem Zusammenhang mit seinem Eheverhältniß, und nur in entfernterem mit seinem Stamme oder Hause.

Die Ehepakten, wenn in ihnen für die Gütergemeinschaft der Eheleute eine Beschränkung liegt, die Anordnung eines bestehenden Rechtsbeistandes der Frau und dergl., haben insofern den Sinn, gegen den Fall der Trennung der Ehe durch natürlichen Tod, Scheidung und dergl. gerichtet und Sicherungsversuche zu seyn, wodurch den unterschiedenen Gliedern auf solchen Fall ihr Antheil an dem Gemeinsamen erhalten wird.

Zusatz. In vielen Gesetzgebungen ist der weitere Umfang der Familie festgehalten, und dieser wird als das wesentliche Band angesehen, während das andere einer jeden speciellen Familie dagegen geringer erscheint. So ist im älteren römischen Rechte die Frau der laren Ehe in näherem Verhältniß zu ihren Verwandten, als zu ihren Kindern und zu ihrem Manne, und in den Zeiten des Feudal-Rechts machte die Erhaltung des **splendor familiae** es nothwendig, daß nur die männlichen Glieder dazu gerechnet wurden, und daß das Ganze der Familie für die Hauptsache galt, während die neugebildete dagegen verschwand. Trotz dem ist jede neue Familie das Wesentlichere gegen den weiteren Zusammenhang der Blutsverwandtschaft, und Ehegatten und Kinder bilden den eigentlichen Kern, im Gegensatz dessen, was man im gewissen Sinne auch Familie nennt. Das Vermögensverhältniß der Individuen muß daher einen wesentlicheren Zusammenhang mit der Ehe, als mit der weiteren Blutsverwandtschaft haben.

C. Die Erziehung der Kinder und die Auflösung der Familie.

§. 173.

In den Kindern wird die Einheit der Ehe, welche als

substantiell nur Innigkeit und Gesinnung, als existirend aber in den beiden Subjekten gesondert ist, als Einheit selbst eine für sich seyende Existenz und Gegenstand, den sie als ihre Liebe, als ihr substantielles Daseyn, lieben. — Der natürlichen Seite nach wird die Voraussetzung unmittelbar vorhandener Personen, — als Eltern, — hier zum Resultate, — ein Fortgang, der sich in den unendlichen Progreß der sich erzeugenden und voraussetzenden Geschlechter verläuft, — die Weise, wie in der endlichen Natürlichkeit der einfache Geist der Penaten seine Existenz als Gattung darstellt.

Zusatz. Zwischen Mann und Frau ist das Verhältniß der Liebe noch nicht objektiv; denn wenn die Empfindung auch die substantielle Einheit ist, so hat diese noch keine Gegenständlichkeit. Eine solche erlangen die Eltern erst in ihren Kindern, in welchen sie das Ganze der Vereinigung vor sich haben. Die Mutter liebt im Kinde den Gatten, dieser darin die Gattin; beide haben in ihm ihre Liebe vor sich. Während im Vermögen die Einheit nur in einer äußerlichen Sache ist, ist sie in den Kindern in einem Geistigen, in dem die Eltern geliebt werden, und das sie lieben.

§. 174.

Die Kinder haben das Recht, aus dem gemeinsamen Familienvermögen ernährt und erzogen zu werden. Das Recht der Eltern auf die Dienste der Kinder als Dienste gründet und beschränkt sich auf das Gemeinsame der Familiensorge überhaupt. Ebenso bestimmt sich das Recht der Eltern über die Willkür der Kinder durch den Zweck, sie in Zucht zu halten und zu erziehen. Der Zweck von Bestrafungen ist nicht die Gerechtigkeit als solche, sondern subjektiver, moralischer Natur, Abschreckung der noch in Natur befangenen Freiheit und Erhebung des Allgemeinen in ihr Bewußtseyn und ihren Willen.

Zusatz. Was der Mensch seyn soll, hat er nicht aus

Instinkt, sondern er hat es sich erst zu erwerben. Darauf begründet sich das Recht des Kindes, erzogen zu werden. Ebenso ist es mit den Völkern bei väterlichen Regierungen: hier werden die Menschen aus Magazinen ernährt und nicht als Selbstständige und Majorenne angesehen. Die Dienste, die von den Kindern gefordert werden dürfen, können daher nur den Zweck der Erziehung haben, und sich auf dieselbe beziehen: sie müssen nicht für sich etwas seyn wollen, denn das unsittlichste Verhältniß überhaupt ist das Sklavenverhältniß der Kinder. Ein Hauptmoment der Erziehung ist die Zucht, welche den Sinn hat, den Eigenwillen des Kindes zu brechen, damit das bloß Sinnliche und Natürliche ausgerottet werde. Hier muß man nicht meinen, bloß mit Güte auszukommen; denn gerade der unmittelbare Wille handelt nach unmittelbaren Einfällen und Gelüsten, nicht nach Gründen und Vorstellungen. Legt man den Kindern Gründe vor, so überläßt man es denselben, ob sie diese wollen gelten lassen, und stellt daher Alles in ihr Belieben. Daran, daß die Eltern das Allgemeine und Wesentliche ausmachen, schließt sich das Bedürfniß des Gehorsams der Kinder an. Wenn das Gefühl der Unterordnung bei den Kindern, das die Sehnsucht, groß zu werden, hervorbringt, nicht genährt wird, so entsteht vorlautes Wesen und Naseweisheit.

§. 175.

Die Kinder sind an sich Freie, und das Leben ist das unmittelbare Daseyn nur dieser Freiheit, sie gehören daher weder Anderen, noch den Eltern als Sachen an. Ihre Erziehung hat die in Rücksicht auf das Familienverhältniß positive Bestimmung, daß die Sittlichkeit in ihnen zur unmittelbaren, noch Gegensatzlosen Empfindung gebracht, und das Gemüth darin als dem Grunde des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe, — dann aber die in

Rücksicht auf dasselbe Verhältniß negative Bestimmung, die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befinden, zur Selbstständigkeit und freien Persönlichkeit und damit zur Fähigkeit, aus der natürlichen Einheit der Familie zu treten, zu erheben.

Das Sklavenverhältniß der römischen Kinder ist eine der diese Gesetzgebung befleckendsten Institutionen, und diese Kränkung der Sittlichkeit in ihrem innersten und zartesten Leben ist eins der wichtigsten Momente, den weltgeschichtlichen Charakter der Römer und ihre Richtung auf den Rechts-Formalismus zu verstehen. — Die Nothwendigkeit, erzogen zu werden, ist in den Kindern als das eigene Gefühl, in sich, wie sie sind, unbefriedigt zu seyn, — als der Trieb, der Welt der Erwachsenen, die sie als ein Höheres ahnen, anzugehören, der Wunsch, groß zu werden. Die spielende Pädagogik nimmt das Kindische schon selbst als etwas, das an sich gelte, giebt es den Kindern so und setzt ihnen das Ernsthafte und sich selbst in kindische, von den Kindern selbst gering geachtete Form herab. Indem sie so dieselben in der Unfertigkeit, in der sie sich fühlen, vielmehr als fertig vorzustellen und darin befriedigt zu machen bestrebt ist, — stört und verunreinigt sie deren wahres eigenes besseres Bedürfniß, und bewirkt theils die Interesselosigkeit und Stumpfheit für die substantiellen Verhältnisse der geistigen Welt, Theils die Verachtung der Menschen, da sich ihnen als Kindern dieselbe selbst kindisch und verächtlich vorgestellt haben, und dann die sich an der eigenen Vortrefflichkeit weidende Eitelkeit und Eigendünkel.

Zusatz. Als Kind muß der Mensch im Kreise der Liebe und des Zutrauens bei den Eltern gewesen seyn, und das Vernünftige muß als seine eigenste Subjektivität in ihm erscheinen. Vorzüglich ist in der ersten Zeit die Erziehung der Mutter wichtig, denn die Sittlichkeit muß als

Empfindung in das Kind gepflanzt worden seyn. Es ist zu bemerken, daß im Ganzen die Kinder die Eltern weniger lieben, als die Eltern die Kinder, denn sie gehen der Selbstständigkeit entgegen und erstarken, haben also die Eltern hinter sich, während die Eltern in ihnen die objektive Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen.

§. 176.

Weil die Ehe nur erst die unmittelbare sittliche Idee ist, hiermit ihre objektive Wirklichkeit in der Innigkeit der subjektiven Gesinnung und Empfindung hat, so liegt darin die erste Zufälligkeit ihrer Existenz. So wenig ein Zwang stattfinden kann, in die Ehe zu treten, so wenig giebt es sonst ein nur rechtliches positives Band, das die Subjekte bei entstandenen widrigen und feindseligen Gesinnungen und Handlungen zusammen zu halten vermöchte. Es ist aber eine dritte sittliche Autorität gefordert, welche das Recht der Ehe, der sittlichen Substantialität, gegen die bloße Meinung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit bloß temporärer Stimmung u. s. f. festhält, diese von der totalen Entfremdung unterscheidet, und die letztere konstatirt, um erst in diesem Falle die Ehe scheiden zu können.

Zusatz. Weil die Ehe nur auf der subjektiven zufälligen Empfindung beruht, so kann sie geschieden werden. Der Staat dagegen ist der Trennung nicht unterworfen, denn er beruht auf dem Gesetz. Die Ehe soll allerdings unauflöslich seyn, aber es bleibt hier auch nur beim Sollen. Indem sie aber etwas Sittliches ist, kann sie nicht durch Willkür, sondern nur durch eine sittliche Autorität geschieden werden, sey diese nun die Kirche oder das Gericht. Ist eine totale Entfremdung, wie z. B. durch Ehebruch geschehen, dann muß auch die religiöse Autorität die Ehescheidung erlauben.

§. 177.

Die sittliche Auflösung der Familie liegt darin, daß die

Kinder zur freien Persönlichkeit erzogen, in der Volljährigkeit anerkannt werden, als rechtliche Personen und fähig zu seyn, Theils eigenes freies Eigenthum zu haben, Theils eigene Familien zu stiften, — die Söhne als Häupter, und die Töchter als Frauen, — eine Familie, in welcher sie nunmehr ihre substantielle Bestimmung haben, gegen die ihre erste Familie als nur erster Grund und Ausgangspunkt zurücktritt, und noch mehr das Abstraktum des Stammes keine Rechte hat.

§. 178.

Die natürliche Auflösung der Familie durch den Tod der Eltern, insbesondere des Mannes, hat die Erbschaft in Ansehung des Vermögens zur Folge; ihrem Wesen nach ein Eintreten in den eigenthümlichen Besitz des an sich gemeinsamen Vermögens, — ein Eintreten, das mit den entferntern Graden der Verwandtschaft und im Zustande der die Personen und Familien verselbstständigenden Zerstreuung der bürgerlichen Gesellschaft um so unbestimmter wird, als die Gesinnung der Einheit sich um so mehr verliert, und als jede Ehe das Aufgeben der vorigen Familienverhältnisse und die Stiftung einer neuen selbstständigen Familie wird.

Der Einfall, als Grund der Erbschaft den Umstand anzusehen, daß durch den Tod das Vermögen herrenloses Gut werde, und als solches dem, der sich zuerst in Besitz setzt, zufalle, diese Besitzergreifung aber wohl meistens von den Verwandten, als der gewöhnlich nächsten Umgebung werde vorgenommen werden, — welcher gewöhnliche Zufall dann durch die positiven Gesetze der Ordnung wegen zur Regel erhoben werde, — dieser Einfall läßt die Natur des Familienverhältnisses unberücksichtigt.

§. 179.

Es entsteht durch dieß Auseinanderfallen die Freiheit für die Willkür der Individuen, Theils überhaupt ihr Vermögen mehr nach Belieben, Meinungen und Zwecken der Einzelnheit zu

verwenden, Theils gleichsam einen Kreis von Freunden, Bekannten u. s. f. statt einer Familie anzusehen und diese Erklärung mit den rechtlichen Folgen der Erbschaft in einem Testamente zu machen.

In die Bildung eines solchen Kreises, worin die sittliche Berechtigung des Willens zu einer solchen Disposition über das Vermögen läge, tritt, besonders insofern sie schon die Beziehung auf das Testiren mit sich führt, so viele Zufälligkeit, Willkür, Absichtlichkeit für selbstsüchtige Zwecke u. s. f. ein, daß das sittliche Moment etwas sehr Vages ist, und die Anerkennung der Befugniß der Willkür, zu testiren, viel leichter für Verletzung sittlicher Verhältnisse und für niederträchtige Bemühungen und eben solche Abhängigkeiten Veranlassung wird, wie sie auch thörichter Willkür und der Heimtücke, an die sogenannten Wohlthaten und Geschenke, auf den Fall des Todes, in welchem mein Eigenthum ohnehin aufhört, mein zu seyn, Bedingungen der Eitelkeit und einer herrischen Quälerei zu knüpfen, Gelegenheit und Berechtigung giebt.

§. 180.

Das Princip, daß die Glieder der Familie zu selbstständigen rechtlichen Personen werden (§. 177.), läßt innerhalb des Kreises der Familie etwas von dieser Willkür und Unterscheidung unter den natürlichen Erben eintreten, die aber nur höchst beschränkt stattfinden kann, um das Grundverhältniß nicht zu verletzen.

Die bloße direkte Willkür des Verstorbenen kann nicht zum Princip für das Recht, zu testiren, gemacht werden, insbesondere nicht insofern sie dem substantiellen Rechte der Familie gegenüber stehet, deren Liebe, Verehrung gegen ihr ehemaliges Mitglied es doch vornehmlich nur seyn könnte, welche dessen Willkür nach seinem Tode beachtete. Eine solche Willkür enthält für sich nichts, das höher als das

Familienrecht selbst zu respektiren wäre; im Gegentheil. Das sonstige Gelten einer Letzten-Willens-Disposition läge allein in der willkürlichen Anerkennung der Andern. Ein solches Gelten kann ihr vornehmlich nur eingeräumt werden, insofern das Familienverhältniß, in welchem sie absorbirt ist, entfernter und unwirksamer wird. Unwirksamkeit desselben aber, wo es wirklich vorhanden ist, gehört zum Unsittlichen, und die ausgedehnte Gültigkeit jener Willkür gegen ein solches enthält die Schwächung seiner Sittlichkeit in sich. — Diese Willkür aber innerhalb der Familie zum Haupt-Princip der Erbfolge zu machen, gehörte zu der vorhin bemerkten Härte und Unsittlichkeit der römischen Gesetze, nach denen der Sohn auch vom Vater verkauft werden konnte, und wenn er von Andern freigelassen wurde, in die Gewalt des Vaters zurückkehrte, und erst auf die dritte Freilassung aus der Sklaverei wirklich frei wurde, — nach denen der Sohn überhaupt nicht **de jure** volljährig und eine rechtliche Person wurde und nur den Kriegsraub, **peculium castrense**, als Eigenthum besitzen konnte, und wenn er durch jenen dreimaligen Verkauf und Loslassung aus der väterlichen Gewalt trat, nicht mit denen, die noch in der Familienknechtschaft geblieben waren, ohne Testamentseinsetzung erbte, — ebenso daß die Frau (insofern sie nicht in die Ehe als in ein Sklavenverhältniß, **in manum conveniret, in mancipio esset**, sondern als Matrone trat) nicht so sehr der Familie, die sie durch die Heirath an ihrem Theile gestiftet und die nunmehr wirklich die ihrige ist, als vielmehr der, aus der sie abstammte, angehörig blieb, und daher vom Erben des Vermögens der wirklich ihrigen ebenso ausgeschlossen, als die Gattin und Mutter von diesen nicht beerbt wurde. — Daß das Unsittliche solcher und anderer Rechte bei weiterhin erwachendem Gefühle der Vernünftigkeit im Wege der Rechtspflege, z. B. mit Beihülfe

des Ausdrucks: von **bonorum possessio** (daß hiervon wieder **possessio bonorum** unterschieden ist, gehört zu solchen Kenntnissen, die den gelehrten Juristen ausmachen) statt **hereditas**, durch die Fiktion, eine **filia** in einen **filius** umzutaufen, eludirt wurde, ist oben schon (§. 3. Anm.) als die traurige Nothwendigkeit für den Richter bemerkt worden, das Vernünftige pfiffigerweise gegen schlechte Gesetze, wenigstens in einigen Folgen einzuschwärzen. Die fürchterliche Instabilität der wichtigsten Institutionen und ein tumultuarisches Gesetzgeben gegen die Ausbrüche der daraus entspringenden Uebel, hängt damit zusammen. — Welche unsittliche Folgen dieß Recht der Willkür im Testamentmachen bei den Römern hatte, ist sattsam aus der Geschichte und Lucians und anderer Schilderungen bekannt. — Es liegt in der Natur der Ehe selbst, als der unmittelbaren Sittlichkeit die Vermischung vom substantiellen Verhältniß, natürlicher Zufälligkeit und innerer Willkür; — wenn nun der Willkür durch das Knechtschaftsverhältniß der Kinder und die andern bemerkten und sonst damit zusammenhängenden Bestimmungen, vollends auch durch die Leichtigkeit der Ehescheidungen bei den Römern, gegen das Recht des Substantiellen der Vorzug eingeräumt wird, so daß selbst Cicero, und wie viel Schönes hat er nicht über das **Honestum** und **Decorum** in seinen **Officiis** und allenthalben anderwärts geschrieben! die Spekulation machte, seine Gattin fortzuschicken, um durch das Heirathsgut einer neuen seine Schulden zu bezahlen, — so ist dem Verderben der Sitten ein gesetzlicher Weg gebahnt, oder vielmehr die Gesetze sind die Nothwendigkeit desselben.

Die Institution des Erbrechts, zur Erhaltung und zum Glanz der Familie durch Substitutionen und Familien-Fidei-Kommisse, entweder die Töchter zu Gunsten der Söhne, oder zu Gunsten des ältesten Sohnes

die übrigen Kinder von der Erbschaft auszuschließen, oder überhaupt eine Ungleichheit eintreten zu lassen, verletzt Theils das Princip der Freiheit des Eigenthums (§. 62.), Theils beruhet sie auf einer Willkür, die an und für sich kein Recht hat, anerkannt zu werden, — näher auf dem Gedanken, diesen Stamm oder Haus, nicht sowohl diese Familie aufrecht erhalten zu wollen. Aber nicht dieses Haus oder Stamm, sondern die Familie als solche ist die Idee, die solches Recht hat, und durch die Freiheit des Vermögens und die Gleichheit des Erbrechts wird ebenso wohl die sittliche Gestaltung erhalten, als die Familien vielmehr als durch das Gegentheil erhalten werden. — In solchen Institutionen ist, wie in den römischen, das Recht der Ehe (§. 172.) überhaupt verkannt, daß sie die vollständige Stiftung einer eigenthümlichen wirklichen Familie ist, und gegen sie das, was Familie überhaupt heißt, **stirps, gens**, nur ein sich mit den Generationen immer weiter entfernendes und sich verunwirklichendes Abstraktum wird (§. 177.). Die Liebe, das sittliche Moment der Ehe, ist als Liebe Empfindung für wirkliche, gegenwärtige Individuen, nicht für ein Abstraktum. — Daß sich die Verstandes-Abstraktion als das weltgeschichtliche Princip des Römerreichs zeigt, s. unten §. 356. — Daß aber die höhere politische Sphäre ein Recht der Erstgeburt und ein eisernes Stammvermögen, doch nicht als eine Willkür, sondern als aus der Idee des Staates nothwendig herbeiführt, davon unten §. 306.

Zusatz. Bei den Römern konnte in früheren Zeiten der Vater seine Kinder enterben, wie er sie auch tödten konnte: späterhin war Beides nicht mehr gestattet. Diese Inkonsequenz des Unsittlichen und der Versittlichung desselben hat man in ein System zu bringen gesucht, und das Festhalten daran macht das Schwierige und Fehlerhafte in unserem Erbrechte aus. Testamente können allerdings gestattet werden, aber der Gesichtspunkt hierbei muß seyn, daß dieses Recht der Willkür mit dem Auseinanderfallen und der Entfernung der Familienglieder entsteht oder größer wird, und daß die sogenannte Familie der Freundschaft, welche das Testament hervorbringt, nur in Ermangelung der näheren Familie der Ehe und der Kinder eintreten kann. Mit dem Testamente überhaupt ist etwas Widriges und Unangenehmes verbunden, denn ich erkläre in demselben, wer die seyen, denen ich geneigt bin. Die Zuneigung ist aber willkürlich; sie kann auf diese oder jene Weise erschlichen werden, an diesen oder jenen läppischen Grund geknüpft seyn, und es kann gefordert werden, daß ein Eingesetzter sich deshalb den größten Niedrigkeiten unterwerfe. In England, wo überhaupt viel Marotten einheimisch sind, werden unendlich viel läppische Einfälle an Testamente geknüpft.

Uebergang der Familie in die bürgerliche Gesellschaft.

§. 181.

Die Familie tritt auf natürliche Weise, und wesentlich durch das Princip der Persönlichkeit in eine Vielheit von Familien auseinander, welche sich überhaupt als selbstständige konkrete Personen und daher äußerlich zu einander verhalten. Oder die in der Einheit der Familie als der sittlichen Idee, als die noch in ihrem Begriffe ist, gebundenen Momente, müssen von ihm zur selbstständigen Realität entlassen werden; — die Stufe der Differenz. Zunächst abstrakt ausgedrückt giebt dieß die Bestimmung der Besonderheit, welche sich zwar auf die Allgemeinheit bezieht, so daß diese die, aber nur noch innerliche, Grundlage und deswegen auf formelle in das Besondere nur scheinende Weise ist. Dieß Reflexions-Verhältniß stellt daher zunächst den Verlust der Sittlichkeit dar, oder, da sie als das Wesen nothwendig scheinend ist, macht es die Erscheinungswelt des Sittlichen, die bürgerliche Gesellschaft aus.

Die Erweiterung der Familie als Uebergehen derselben in ein anderes Princip ist in der Existenz Theils die ruhige Erweiterung derselben zu einem Volke, — einer Nation, die somit einen gemeinschaftlichen natürlichen Ursprung hat, Theils die Versammlung zerstreuter Familiengemeinden, entweder durch herrische Gewalt, oder durch freiwillige von den verknüpfenden Bedürfnissen und der Wechselwirkung ihrer Befriedigung eingeleitete Vereinigung.

Zusatz. Die Allgemeinheit hat hier zum Ausgangspunkt die Selbstständigkeit der Besonderheit, und die Sittlichkeit scheint somit auf diesem Standpunkte verloren, denn für das Bewußtseyn ist eigentlich die Identität der Familie das Erste, Göttliche und Pflichtgebietende. Jetzt aber tritt das Verhältniß ein, daß das Besondere das erste für mich Bestimmende seyn soll, und somit ist die sittliche Bestimmung aufgehoben. Aber ich bin eigentlich darüber nur im Irrthum, denn indem ich das Besondere festzuhalten glaube, bleibt doch das Allgemeine und die Nothwendigkeit des Zusammenhangs das Erste und Wesentliche: ich bin also überhaupt auf der Stufe des Scheins, und indem meine Besonderheit mir das Bestimmende bleibt, das heißt der Zweck, diene ich damit der Allgemeinheit, welche eigentlich die letzte Macht über mich behält.

Zweiter Abschnitt.

Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 182.

Die konkrete Person, welche sich als Besondere Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnothwendigkeit und Willkür, ist das eine Princip der bürgerlichen Gesellschaft, — aber die besondere Person als wesentlich in Beziehung auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der Allgemeinheit, das andere Princip, vermittelt sich geltend macht und befriedigt.

Zusatz. Die bürgerliche Gesellschaft ist die Differenz, welche zwischen die Familie und den Staat tritt, wenn auch die Ausbildung derselben später als die des Staates erfolgt; denn als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbstständiges vor sich haben muß, um zu bestehen. Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt. Wenn der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint. Viele der neueren Staatsrechtslehrer haben es zu keiner andern Ansicht vom Staate bringen können. In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles Andere ist ihm Nichts. Aber ohne Beziehung auf Andere kann er den Umfang seiner Zwecke nicht erreichen: diese Andern sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen. Aber der besondere Zweck giebt sich durch die Beziehung auf Andere die Form der Allgemeinheit und befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des Andern mit befriedigt. Indem die Besonderheit an die Bedingung der Allgemeinheit gebunden ist, ist das Ganze der Boden der Vermittelung, wo alle Einzelnheiten, alle Anlagen, alle Zufälligkeiten der Geburt und des Glücks sich frei machen, wo die Wellen aller Leidenschaften ausströmen, die nur durch die hineinscheinende Vernunft regiert werden. Die Besonderheit, beschränkt durch die Allgemeinheit, ist allein das Maaß, wodurch jede Besonderheit ihr Wohl befördert.

§. 183.

Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch

die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Daseyn in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. — Man kann dieß System zunächst als den äußeren Staat, — Noth- und Verstandes-Staat ansehen.

§. 184.

Die Idee in dieser ihrer Entzweiung ertheilt den Momenten eigenthümliches Daseyn, der Besonderheit — das Recht, sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen, und der Allgemeinheit das Recht, sich als Grund und nothwendige Form der Besonderheit, so wie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen. — Es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit, was das abstrakte Moment der Realität der Idee ausmacht, welche hier nur als die relative Totalität und innere Nothwendigkeit an dieser äußern Erscheinung ist.

Zusatz. Das Sittliche ist hier in seine Extreme verloren und die unmittelbare Einheit der Familie ist in eine Vielheit zerfallen. Die Realität ist hier Aeußerlichkeit, Auflösung des Begriffs, Selbstständigkeit der freigewordenen daseyenden Momente. Indem in der bürgerlichen Gesellschaft Besonderheit und Allgemeinheit auseinander gefallen sind, sind sie dennoch beide wechselseitig gebunden und bedingt. Indem das Eine gerade das dem Andern Entgegengesetzte zu thun scheint, und nur seyn zu können vermeint, indem es sich das Andere vom Leibe hält, hat jedes das Andere doch zu seiner Bedingung. So sehen die Meisten z. B. die Bezahlung von Abgaben für ein Verletzen ihrer Besonderheit an, für ein ihnen Feindseliges, das ihren Zweck verkümmert: aber so wahr dieß scheint, so kann doch die Besonderheit des Zwecks nicht befriedigt werden, ohne das Allgemeine, und ein Land, worin keine Abgaben bezahlt werden, dürfte sich auch nicht durch die Erkräftigung der Besonderheit auszeichnen. Ebenso könnte es scheinen, die Allgemeinheit verhielte sich besser, wenn sie die Kräfte der Besonderheit an sich zieht, wie dieß zum Beispiel im platonischen Staate ausgeführt ist; aber auch dieses ist wiederum nur ein Schein, indem beide nur durch und für einander sind, und in einander umschlagen. Meinen Zweck befördernd, befördere ich das Allgemeine, und dieses befördert wiederum meinen Zweck.

§. 185.

Die Besonderheit für sich, einer Seits als sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkür und subjektiven Beliebens, zerstört in ihren Genüssen sich selbst und ihren substantiellen Begriff; anderer Seits als unendlich erregt, und in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkür, so wie von der Macht der Allgemeinheit beschränkt, ist die Befriedigung des nothwendigen, wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig. Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwickelung das Schauspiel ebenso der Ausschweifung, des Elends und des beiden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar.

Die selbstständige Entwickelung der Besonderheit (vergl. §. 124. Anm.) ist das Moment, welches sich in den alten Staaten als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs derselben zeigt. Diese Staaten, Theils im patriarchalischen und religiösen Princip, Theils im Princip einer geistigern, aber einfachern Sittlichkeit, — überhaupt auf ursprüngliche natürliche Anschauung gebaut, konnten die Entzweiung derselben und die unendliche Reflexion des Selbstbewußtseyns in sich nicht aushalten, und erlagen dieser Reflexion, wie sie sich hervorzuthun anfing, der Gesinnung und dann der Wirklichkeit nach, weil

ihrem noch einfachen Princip die wahrhaft unendliche Kraft mangelte, die allein in derjenigen Einheit liegt, welche den Gegensatz der Vernunft zu seiner ganzen Stärke auseinandergehen läßt, und ihn überwältigt hat, in ihm somit sich erhält, und ihn in sich zusammenhält. — Plato in seinem Staate stellt die substantielle Sittlichkeit in ihrer idealen Schönheit und Wahrheit dar, er vermag aber mit dem Princip der selbstständigen Besonderheit, das in seiner Zeit in die griechische Sittlichkeit hereingebrochen war, nicht anders fertig zu werden, als daß er ihm seinen nur substantiellen Staat entgegenstellte und dasselbe bis in seine Anfänge hinein, die es im Privat-Eigenthum (§. 46. Anm.) und in der Familie hat, und dann in seiner weiteren Ausbildung als die eigene Willkür und Wahl des Standes u. s. f., ganz ausschloß. Dieser Mangel ist es, der auch die große substantielle Wahrheit seines Staates verkennen und denselben gewöhnlich für eine Träumerei des abstrakten Gedankens, für das, was man oft gar ein Ideal zu nennen pflegt, ansehen macht. Das Princip der selbstständigen in sich unendlichen Persönlichkeit des Einzelnen, der subjektiven Freiheit, das innerlich in der christlichen Religion und äußerlich daher mit der abstrakten Allgemeinheit verknüpft in der römischen Welt aufgegangen ist, kommt in jener nur substantiellen Form des wirklichen Geistes nicht zu seinem Rechte. Dieß Princip ist geschichtlich später als die griechische Welt, und ebenso ist die philosophische Reflexion, die bis zu dieser Tiefe hinabsteigt, später als die substantielle Idee der griechischen Philosophie.

Zusatz. Die Besonderheit für sich ist das Ausschweifende und Maaßlose, und die Formen dieser Ausschweifung selbst sind maaßlos. Der Mensch erweitert durch seine Vorstellungen und Reflexionen seine Begierden, die kein beschlossener Kreis, wie der Instinkt des Thieres sind, und führt sie in das schlecht Unendliche. Ebenso ist aber auf der anderen Seite die Entbehrung und Noth ein Maaßloses, und die Verworrenheit dieses Zustandes kann nur zu seiner Harmonie durch den ihn gewältigenden Staat kommen. Wenn der platonische Staat die Besonderheit ausschließen wollte, so ist damit nicht zu helfen, denn solche Hülfe würde dem unendlichen Rechte der Idee widersprechen, die Besonderheit frei zu lassen. In der christlichen Religion ist vornehmlich das Recht der Subjektivität aufgegangen, wie die Unendlichkeit des Für-sich-Seyns, und hierbei muß die Ganzheit zugleich die Stärke erhalten, die Besonderheit in Harmonie mit der sittlichen Einheit zu setzen.

§. 186.

Aber das Princip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die Allgemeinheit über, und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit. Diese Einheit, die wegen der Selbstständigkeit beider Principien auf diesem Standpunkte der Entzweiung (§. 184.) nicht die sittliche Identität ist, ist eben damit nicht als Freiheit, sondern als Nothwendigkeit, daß das Besondere sich zur Form der Allgemeinheit erhebe, in dieser Form sein Bestehen suche und habe.

§. 187.

Die Individuen sind als Bürger dieses Staates Privatpersonen, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben. Da dieser durch das Allgemeine vermittelt ist, das ihnen somit als Mittel erscheint, so kann er von ihnen nur erreicht werden, insofern sie selbst ihr Wissen, Wollen und Thun auf allgemeine Weise bestimmen, und sich zu einem Gliede der Kette dieses Zusammenhangs machen. Das Interesse der Idee hierin, das nicht im Bewußtseyn dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt, ist der Proceß, die Einzeln-

heit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnothwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse, zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden.

Es hängt mit den Vorstellungen von der Unschuld des Naturzustandes, von Sitten-Einfalt ungebildeter Völker einer Seits, und anderer Seits mit dem Sinne, der die Bedürfnisse, deren Befriedigung, die Genüsse und Bequemlichkeiten des partikularen Lebens u. s. f. als absolute Zwecke betrachtet, zusammen, wenn die Bildung dort als etwas nur Aeußerliches, dem Verderben Angehöriges, hier als bloßes Mittel für jene Zwecke betrachtet wird; die eine wie die andere Ansicht zeigt die Unbekanntschaft mit der Natur des Geistes und dem Zwecke der Vernunft. Der Geist hat seine Wirklichkeit nur dadurch, daß er sich in sich selbst entzweit, in den Naturbedürfnissen und in dem Zusammenhange dieser äußeren Nothwendigkeit sich diese Schranke und Endlichkeit giebt, und eben damit, daß er sich in sie hinein bildet, sie überwindet und darin sein objektives Daseyn gewinnt. Der Vernunftzweck ist deswegen weder jene natürliche Sitteneinfalt, noch in der Entwickelung der Besonderheit die Genüsse als solche, die durch die Bildung erlangt werden, sondern daß die Natureinfalt, d. i. Theils die passive Selbstlosigkeit, Theils die Rohheit des Wissens und Willens, d. i. die Unmittelbarkeit und Einzelnheit, in die der Geist versenkt ist, weggearbeitet werde und zunächst diese seine Aeußerlichkeit die Vernünftigkeit, der sie fähig ist, erhalte, nämlich die Form der Allgemeinheit, die Verständigkeit. Auf diese Weise nur ist der Geist in dieser Aeußerlichkeit als solcher einheimisch und bei sich. Seine Freiheit hat so in derselben ein Daseyn, und er wird in diesem seiner Bestimmung

zur Freiheit an sich fremden Elemente für sich, hat es nur mit solchem zu thun, dem sein Siegel aufgedrückt und von ihm producirt ist. — Eben damit kommt denn die Form der Allgemeinheit für sich im Gedanken zur Existenz, — die Form, welche allein das würdige Element für die Existenz der Idee ist. — Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreiung und die Arbeit der höheren Befreiung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, ebenso zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjektiven Substantialität der Sittlichkeit. — Diese Befreiung ist im Subjekt die harte Arbeit gegen die bloße Subjektivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, so wie gegen die subjektive Eitelkeit der Empfindung und die Willkür des Beliebens. Daß sie diese harte Arbeit ist, macht einen Theil der Ungunst aus, der auf sie fällt. Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, daß der subjektive Wille selbst in sich die Objektivität gewinnt, in der er seiner Seits allein würdig und fähig ist, die Wirklichkeit der Idee zu seyn. — Ebenso macht zugleich diese Form der Allgemeinheit, zu der sich die Besonderheit verarbeitet und herauf gebildet hat, die Verständigkeit, daß die Besonderheit zum wahrhaften Fürsichseyn der Einzelnheit wird, und indem sie der Allgemeinheit den erfüllenden Inhalt und ihre unendliche Selbstbestimmung giebt, selbst in der Sittlichkeit als unendlich fürsichseyende, freie Subjektivität ist. Dieß ist der Standpunkt, der die Bildung als immanentes Moment des Absoluten, und ihren unendlichen Werth erweist.

Zusatz. Unter gebildeten Menschen kann man zunächst solche verstehen, die Alles machen können, was Andere thun, und die ihre Partikularität nicht herauskehren, während bei ungebildeten Menschen gerade diese sich zeigt, indem das

Benehmen sich nicht nach den allgemeinen Eigenschaften des Gegenstandes richtet. Ebenso kann im Verhältniß zu anderen Menschen der Ungebildete sie leicht kränken, indem er sich nur gehen läßt, und keine Reflexionen für die Empfindungen der Anderen hat. Er will Andere nicht verletzen, aber sein Betragen ist mit seinem Willen nicht in Einklang. Bildung also ist Glättung der Besonderheit, daß sie sich nach der Natur der Sache benimmt. Die wahre Originalität verlangt, als die Sache hervorbringend, wahre Bildung, während die unwahre Abgeschmacktheiten annimmt, die nur Ungebildeten einfallen.

§. 188.

Die bürgerliche Gesellschaft enthält die drei Momente:

A. Die Vermittelung des Bedürfnisses und die Befriedigung des Einzelnen durch seine Arbeit und durch die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse aller Uebrigen, — das System der Bedürfnisse.

B. Die Wirklichkeit des darin enthaltenen Allgemeinen der Freiheit, der Schutz des Eigenthums durch die Rechtspflege.

C. Die Vorsorge gegen die in jenen Systemen zurückbleibende Zufälligkeit und die Besorgung des besonderen Interesses als eines Gemeinsamen, durch die Polizei und Korporation.

A. Das System der Bedürfnisse.

§. 189.

Die Besonderheit zunächst als das gegen das Allgemeine des Willens überhaupt Bestimmte (§. 60.) ist subjektives Bedürfniß, welches seine Objektivität, d. i. Befriedigung durch das Mittel, *α*) äußerer Dinge, die nun ebenso das Eigenthum und Produkt anderer Bedürfnisse und Willen sind, und *β*) durch die Thätigkeit und Arbeit, als das die beiden Seiten Vermittelnde

erlangt. Indem sein Zweck die Befriedigung der subjektiven Besonderheit ist, aber in der Beziehung auf die Bedürfnisse und die freie Willkür Anderer die Allgemeinheit sich geltend macht, so ist dieß Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit der Verstand die Seite, auf die es in der Betrachtung ankommt, und welche das Versöhnende innerhalb dieser Sphäre selbst ausmacht.

Die Staats-Oekonomie ist die Wissenschaft, die von diesen Gesichtspunkten ihren Ausgang hat, dann aber das Verhältniß und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit und Verwickelung darzulegen hat. — Es ist dieß eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist. Ihre Entwickelung zeigt das Interessante, wie der Gedanke (s. **Smith, Say, Ricardo**) aus der unendlichen Menge von Einzelnheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Principien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet. — Wie es einer Seits das Versöhnende ist, in der Sphäre der Bedürfnisse dieß in der Sache liegende und sich bethätigende Scheinen der Vernünftigkeit zu erkennen, so ist umgekehrt dieß das Feld, wo der Verstand der subjektiven Zwecke und moralischen Meinungen seine Unzufriedenheit und moralische Verdrießlichkeit auslässt. —

Zusatz. Es giebt gewisse allgemeine Bedürfnisse, wie Essen, Trinken, Kleidung u. s. w., und es hängt durchaus von zufälligen Umständen ab, wie diese befriedigt werden. Der Boden ist hier oder dort mehr oder weniger fruchtbar, die Jahre sind in ihrer Ergiebigkeit verschieden, der eine Mensch ist fleißig, der andere faul, aber dieses Wimmeln von Willkür erzeugt aus sich allgemeine Bestimmungen, und dieses anscheinend Zerstreute und Gedankenlose wird von einer Nothwendigkeit gehalten, die von selbst eintritt.

Dieses Nothwendige hier aufzufinden ist Gegenstand der Staatsökonomie, einer Wissenschaft, die dem Gedanken Ehre macht, weil sie zu einer Masse von Zufälligkeiten die Gesetze findet. Es ist ein interessantes Schauspiel, wie alle Zusammenhänge hier rückwirkend sind, wie die besonderen Sphären sich gruppiren, auf Andere Einfluß haben, und von ihnen ihre Beförderung oder Hinderung erfahren. Dieß Ineinandergehen, an das man zunächst nicht glaubt, weil Alles der Willkür des Einzelnen anheimgestellt scheint, ist vor allem bemerkenswerth und hat eine Aehnlichkeit mit dem Planetensystem, das immer dem Auge nur unregelmäßige Bewegungen zeigt, aber dessen Gesetze doch erkannt werden können.

a) Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung.

§. 190.

Das Thier hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse. Der Mensch beweist auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein Hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit, zunächst durch die Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel, und dann durch Zerlegung und Unterscheidung des konkreten Bedürfnisses in einzelne Theile und Seiten, welche verschiedene partikularisirte, damit abstraktere Bedürfnisse werden.

Im Rechte ist der Gegenstand die Person, im moralischen Standpunkte das Subjekt, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als **bourgeois**) — hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse (vergl. §. 123. Anm.) ist es das Konkretum der Vorstellung, das man Mensch nennt; es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede.

Zusatz. Das Thier ist ein Partikulares, es hat seinen Instinkt, und die abgegrenzten nicht zu übersteigenden Mittel der Befriedigung. Es giebt Insekten, die an eine

bestimmte Pflanze gebunden sind, andere Thiere, die einen weitern Kreis haben, in verschiedenen Klimaten leben können, aber es tritt immer ein Beschränktes gegen den Kreis ein, welcher für den Menschen ist. Das Bedürfniß der Wohnung und Kleidung, die Nothwendigkeit, die Nahrung nicht mehr roh zu lassen, sondern sie sich adäquat zu machen, und ihre natürliche Unmittelbarkeit zu zerstören, macht, daß es der Mensch nicht so bequem hat, wie das Thier, und es als Geist auch nicht so bequem haben darf. Der Verstand, der die Unterschiede auffaßt, bringt Vervielfältigung in diese Bedürfnisse, und indem Geschmack und Nützlichkeit Kriterien der Beurtheilung werden, sind auch die Bedürfnisse selbst davon ergriffen. Es ist zuletzt nicht mehr der Bedarf, sondern die Meinung, die befriedigt werden muß, und es gehört eben zur Bildung das Konkrete in seine Besonderheiten zu zerlegen. In der Vervielfältigung der Bedürfnisse liegt gerade eine Hemmung der Begierde, denn wenn die Menschen Vieles gebrauchen, ist der Drang nach einem, dessen sie bedürftig wären, nicht so stark, und es ist ein Zeichen, daß die Noth überhaupt nicht so gewaltig ist.

§. 191.

Ebenso theilen und vervielfältigen sich die Mittel für die partikularisirten Bedürfnisse und überhaupt die Weisen ihrer Befriedigung, welche wieder relative Zwecke und abstrakte Bedürfnisse werden; — eine in's Unendliche fortgehende Vervielfältigung, welche in eben dem Maaße eine Unterscheidung dieser Bestimmungen und Beurtheilung der Angemessenheit der Mittel zu ihren Zwecken, — die Verfeinerung, ist.

Zusatz. Das, was die Engländer **comfortable** nennen, ist etwas durchaus Unerschöpfliches und in's Unendliche Fortgehendes, denn jede Bequemlichkeit zeigt wieder ihre Unbequemlichkeit, und diese Erfindungen nehmen kein Ende. Es wird ein Bedürfniß daher, nicht sowohl von

denen, welche es auf unmittelbare Weise haben, als vielmehr durch solche hervorgebracht, welche durch sein Entstehen einen Gewinn suchen.

§. 192.

Die Bedürfnisse und die Mittel werden als reelles Daseyn ein Seyn für Andere, durch deren Bedürfnisse und Arbeit die Befriedigung gegenseitig bedingt ist. Die Abstraktion, die eine Qualität der Bedürfnisse und der Mittel wird (s. vorherg. §.), wird auch eine Bestimmung der gegenseitigen Beziehung der Individuen auf einander; diese Allgemeinheit als Anerkanntseyn ist das Moment, welches sie in ihrer Vereinzelung und Abstraktion zu konkreten als gesellschaftlichen Bedürfnissen, Mitteln und Weisen der Befriedigung macht.

Zusatz. Dadurch, daß ich mich nach dem Anderen richten muß, kommt hier die Form der Allgemeinheit herein. Ich erwerbe von Anderen die Mittel der Befriedigung und muß demnach ihre Meinung annehmen. Zugleich aber bin ich genöthigt, Mittel für die Befriedigung Anderer hervorzubringen. Das Eine also spielt in das Andere und hängt damit zusammen: alles Partikulare wird insofern ein Gesellschaftliches; in der Art der Kleidung, in der Zeit des Essens liegt eine gewisse Konvenienz, die man annehmen muß, weil es in diesen Dingen nicht der Mühe werth ist, seine Einsicht zeigen zu wollen, sondern es am klügsten ist, darin wie Andere zu verfahren.

§. 193.

Dieß Moment wird so eine besondere Zweckbestimmung für die Mittel für sich und deren Besitz, so wie für die Art und Weise der Befriedigung der Bedürfnisse. Es enthält ferner unmittelbar die Forderung der Gleichheit mit den Anderen hierin; das Bedürfniß dieser Gleichheit einer Seits und das Sich-gleichmachen, die Nachahmung, wie anderer Seits das Bedürfniß der darin ebenso vorhandenen Besonderheit, sich durch eine

Auszeichnung geltend zu machen, wird selbst eine wirkliche Quelle der Vervielfältigung der Bedürfnisse und ihrer Verbreitung.

§. 194.

Indem im gesellschaftlichen Bedürfnisse, als der Verknüpfung vom unmittelbaren oder natürlichen und vom geistigen Bedürfnisse der Vorstellung, das Letztere sich als das Allgemeine zum Ueberwiegenden macht, so liegt in diesem gesellschaftlichen Momente die Seite der Befreiung, daß die strenge Naturnothwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird, und der Mensch sich zu seiner, und zwar einer allgemeinen Meinung und einer nur selbstgemachten Nothwendigkeit, statt nur zu äußerlicher, zu innerer Zufälligkeit, zur Willkür, verhält.

Die Vorstellung, als ob der Mensch in einem sogenannten Naturzustande, worin er nur sogenannte einfache Naturbedürfnisse hätte, und für ihre Befriedigung nur Mittel gebrauchte, wie eine zufällige Natur sie ihm unmittelbar gewährte, in Rücksicht auf die Bedürfnisse in Freiheit lebte, ist, noch ohne Rücksicht des Moments der Befreiung, die in der Arbeit liegt, wovon nachher, — eine unwahre Meinung, weil das Naturbedürfniß als solches und dessen unmittelbare Befriedigung nur der Zustand der in die Natur versenkten Geistigkeit und damit der Rohheit und Unfreiheit wäre, und die Freiheit allein in der Reflexion des Geistigen in sich, seiner Unterscheidung von dem Natürlichen und seinem Reflexe auf dieses, liegt.

§. 195.

Diese Befreiung ist formell, indem die Besonderheit der Zwecke der zu Grunde liegende Inhalt bleibt. Die Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfältigung und Specificirung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse, welche, so wie der Unterschied zwischen natürlichem und gebildetem Bedürfnisse, keine Grenzen hat, — der Luxus ist eine ebenso unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Noth, welche es

mit einer den unendlichen Widerstand leistenden Materie, nämlich mit äußeren Mitteln von der besonderen Art, Eigenthum des freien Willens zu seyn, dem somit absolut Harten, zu thun hat.

Zusatz. Diogenes in seiner ganzen cynischen Gestalt ist eigentlich nur ein Produkt des athenienſischen gesellschaftlichen Lebens, und was ihn determinirte, war die Meinung, gegen welche seine Weise überhaupt agirte. Sie ist daher nicht unabhängig, sondern nur durch dieses Gesellschaftliche entstanden, und selbst ein unartiges Produkt des Luxus. Wo auf der einen Seite derselbe sich auf seiner Höhe befindet, da ist auch die Noth und Verworfenheit auf der anderen Seite ebenso groß, und der Cynismus wird dann durch den Gegensatz der Verfeinerung hervorgebracht.

b) Die Art der Arbeit.

§. 196.

Die Vermittelung, den partikularisirten Bedürfnissen angemessene ebenso partikularisirte Mittel zu bereiten und zu erwerben, ist die Arbeit, welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Processe specificirt. Diese Formirung giebt nun dem Mittel den Werth und seine Zweckmäßigkeit, so daß der Mensch in seiner Konsumtion sich vornehmlich zu menschlichen Produktionen verhält und solche Bemühungen es sind, die er verbraucht.

Zusatz. Das unmittelbare Material, das nicht verarbeitet zu werden braucht, ist nur gering: selbst die Luft hat man sich zu erwerben, indem man sie warm zu machen hat; nur etwa das Wasser kann man so trinken, wie man es vorfindet. Menschenschweiß und Menschenarbeit erwirbt dem Menschen die Mittel des Bedürfnisses.

§. 197.

An der Mannigfaltigkeit der interessirenden Bestimmungen und Gegenstände entwickelt sich die theoretische Bildung, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Uebergehens von einer Vorstellung zur andern, das Fassen verwickelter und allgemeiner Beziehungen u. s. f. — die Bildung des Verstandes überhaupt, damit auch der Sprache. — Die praktische Bildung durch die Arbeit besteht in dem sich erzeugenden Bedürfniß und der Gewohnheit der Beschäftigung überhaupt, dann der Beschränkung seines Thuns, Theils nach der Natur des Materials, Theils aber vornehmlich nach der Willkür Anderer, und einer durch diese Zucht sich erwerbenden Gewohnheit objektiver Thätigkeit und allgemeingültiger Geschicklichkeiten.

Zusatz. Der Barbar ist faul, und unterscheidet sich vom Gebildeten dadurch, daß er in der Stumpfheit vor sich hin brütet, denn die praktische Bildung besteht eben in der Gewohnheit und in dem Bedürfen der Beschäftigung. Der Ungeschickte bringt immer etwas Anderes heraus, als er will, weil er nicht Herr über sein eigenes Thun ist, während der Arbeiter geschickt genannt werden kann, der die Sache hervorbringt, wie sie seyn soll, und der keine Sprödigkeit in seinem subjektiven Thun gegen den Zweck findet.

§. 198.

Das Allgemeine und Objektive in der Arbeit liegt aber in der Abstraktion, welche die Specificirung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit ebenso die Produktion specificirt und die Theilung der Arbeiten hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Theilung einfacher und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstrakten Arbeit, so wie die Menge seiner Produktionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraktion der Geschicklichkeit und des Mittels die Abhängigkeit und die Wechselbeziehung der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Nothwendigkeit. Die Abstraktion des Producirens macht das Arbeiten ferner immermehr mechanisch und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die Maschine eintreten lassen kann.

c) Das Vermögen.

§. 199.

In dieser Abhängkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnisse aller Andern um, — in die Vermittelung des Besondern durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß, indem jeder für sich erwirbt, producirt und genießt, er eben damit für den Genuß der Uebrigen producirt und erwirbt. Diese Nothwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit Aller liegt, ist nunmehr für jeden das allgemeine, bleibende Vermögen (s. §. 170.), das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran Theil zu nehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu seyn, — so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt.

§. 200.

Die Möglichkeit der Theilnahme an dem allgemeinen Vermögen, das besondere Vermögen, ist aber bedingt, Theils durch eine unmittelbare eigene Grundlage (Kapital), Theils durch die Geschicklichkeit, welche ihrer Seits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die Verschiedenheit in der Entwickelung der schon für sich ungleichen natürlichen körperlichen und geistigen Anlagen hervorbringt, — eine Verschiedenheit, die in dieser Sphäre der Besonderheit nach allen Richtungen und von allen Stufen sich hervorthut und mit der übrigen Zufälligkeit und Willkür die Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten der Individuen zur nothwendigen Folge hat.

Dem in der Idee enthaltenen objektiven Rechte der Besonderheit des Geistes, welches die von der Natur — dem Elemente der Ungleichheit — gesetzte Ungleichheit der Menschen, in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur nicht aufhebt, sondern aus dem Geiste producirt, sie zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens und selbst der intellektuellen und moralischen Bildung erhebt, — die Forderung der Gleichheit entgegensetzen, gehört dem leeren Verstande an, der dieß sein Abstraktum und sein Sollen für das Reelle und Vernünftige nimmt. Diese Sphäre der Besonderheit, die sich das Allgemeine einbildet, behält in dieser nur relativen Identität mit demselben ebenso sehr die natürliche als willkürliche Besonderheit, damit den Rest des Naturzustandes, in sich. Ferner ist es die im Systeme menschlicher Bedürfnisse und ihrer Bewegung immanente Vernunft, welche dasselbe zu einem organischen Ganzen von Unterschieden gliedert; s. folg. §.

§. 201.

Die unendlich mannigfachen Mittel und deren ebenso unendlich sich verschränkende Bewegung in der gegenseitigen Hervorbringung und Austauschung sammelt durch die ihrem Inhalte inwohnende Allgemeinheit und unterscheidet sich in allgemeinen Massen, so daß der ganze Zusammenhang sich zu besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung, — Systemen, denen die Individuen zugetheilt sind, — zu einem Unterschiede der Stände, ausbildet.

Zusatz. Die Art und Weise der Theilnahme am allgemeinen Vermögen ist jeder Besonderheit der Individuen überlassen, aber die allgemeine Verschiedenheit der Besonderung der bürgerlichen Gesellschaft ist ein Nothwendiges. Wenn die erste Basis des Staats die Familie ist, so sind die Stände die zweite. Diese ist um dessentwillen so wichtig, weil die Privatpersonen, obgleich selbstsüchtig, die Nothwendigkeit haben, nach Anderen sich herauszuwenden. Hier ist also die Wurzel, durch die die Selbstsucht sich an das Allgemeine, an den Staat knüpft, dessen Sorge es seyn muß, daß dieser Zusammenhang ein gediegener und fester sey.

§. 202.

Die Stände bestimmen sich nach dem Begriffe als der substantielle oder unmittelbare, der reflektirende oder formelle, und dann als der allgemeine Stand.

§. 203.

a) Der substantielle Stand hat sein Vermögen an den Naturprodukten eines Bodens, — den er bearbeitet, eines Bodens, der ausschließendes Privat-Eigenthum zu seyn fähig ist und nicht nur unbestimmte Abnutzung, sondern eine objektive Formirung erfordert. Gegen die Anknüpfung der Arbeit und des Erwerbs an einzelne feste Natur-Epochen und die Abhängigkeit des Ertrags von der veränderlichen Beschaffenheit des Natur-Processes macht sich der Zweck des Bedürfnisses zu einer Vorsorge auf die Zukunft, behält aber durch ihre Bedingungen die Weise einer weniger durch die Reflexion und eigenen Willen vermittelten Subsistenz, und darin überhaupt die substantielle Gesinnung einer unmittelbaren auf dem Familienverhältnisse und dem Zutrauen beruhenden Sittlichkeit.

Mit Recht ist der eigentliche Anfang und die erste Stiftung der Staaten in die Einführung des Ackerbaues, nebst der Einführung der Ehe gesetzt worden, indem jenes Princip das Formiren des Bodens und damit ausschließendes Privat-Eigenthum mit sich führt (vergl. §. 170. Anm.), und das im Schweifenden seine Subsistenz suchende, schweifende Leben des Wilden zur Ruhe des Privat-Rechts und zur Sicherheit der Befriedigung des Bedürfnisses zurückführt, womit sich die Beschränkung der Geschlechterliebe zur Ehe, und damit die Erweiterung dieses Bandes zu einem fortdauernden in sich allgemeinen Bunde, des Bedürfnisses zur Familiensorge und des Besitzes zum Familiengute verknüpft. Sicherung, Befestigung, Dauer der Befriedigung der Bedürfnisse u. s. f. — Charaktere, wodurch sich diese Institutionen zunächst empfehlen, sind nichts Anderes als Formen der Allgemeinheit und Gestaltungen, wie die Vernünftigkeit, der absolute Endzweck, sich in diesen Gegenständen geltend macht. — Was kann für diese Materie interessanter seyn, als meines sehr verehrten Freundes, Herrn Creuzers, ebenso geistreiche als gelehrte Aufschlüsse, die derselbe insbesondere im vierten Band seiner Mythologie und Symbolik, über die agronomischen Feste, Bilder und Heiligthümer der Alten uns gegeben hat, welche sich der Einführung des Ackerbaues und der damit zusammenhängenden Institutionen als göttlicher Thaten bewußt worden sind, und ihnen so religiöse Verehrung widmeten.

Daß der substantielle Charakter dieses Standes von Seiten der Gesetze des Privat-Rechts, insbesondere der Rechtspflege, so wie von Seiten des Unterrichts und der Bildung, auch der Religion, Modifikationen, nicht in Ansehung des substantiellen Inhalts, aber in Ansehung der Form und Reflexions-Entwickelung nach sich zieht ist eine weitere Folge, die ebenso in Ansehung der anderen Stände statt hat.

Zusatz. In unserer Zeit wird die Oekonomie auch auf reflektirende Weise, wie eine Fabrik betrieben, und nimmt dann einen ihrer Natürlichkeit widerstrebenden Charakter des zweiten Standes an. Indessen wird dieser erste Stand immer mehr die Weise des patriarchalischen Lebens und die substantielle Gesinnung desselben behalten. Der Mensch nimmt hier mit unmittelbarer Empfindung das Gegebene und Empfangene auf, ist Gott dafür dankbar, und lebt im gläubigen Zutrauen, daß diese Güte fortdauern werde. Was er bekommt, reicht ihm hin: er braucht es auf, denn es kommt ihm wieder. Dieß ist die einfache, nicht auf Erwerbung des Reichthums gerichtete Gesinnung: man kann sie auch die altadelige nennen, die, was da ist, verzehrt. Bei diesem Stande thut die Natur die Hauptsache, und der eigene

Fleiß ist dagegen das Untergeordnete, während beim zweiten Stande gerade der Verstand das Wesentliche ist, und das Naturprodukt nur als Material betrachtet werden kann.

§. 204.

b) Der Stand des Gewerbs hat die Formirung des Natur-Produkts zu seinem Geschäfte, und ist für die Mittel seiner Subsistenz an seine Arbeit, an die Reflexion und den Verstand, so wie wesentlich an die Vermittelung mit den Bedürfnissen und den Arbeiten Anderer angewiesen. Was er vor sich bringt und genießt, hat er vornehmlich sich selbst, seiner eigenen Thätigkeit zu danken. — Sein Geschäft unterscheidet sich wieder als Arbeit für einzelne Bedürfnisse in konkreterer Weise, und auf Verlangen Einzelner in den Handwerksstand, — als abstraktere Gesammtmasse der Arbeit für einzelne Bedürfnisse aber eines allgemeinen Bedarfs, in den Fabrikantenstand; — und als Geschäft des Tausches der vereinzelten Mittel gegen einander vornehmlich durch das allgemeine Tauschmittel, das Geld, in welchem der abstrakte Werth aller Waaren wirklich ist, — in den Handelsstand.

Zusatz. Das Individuum im Stande des Gewerbes ist an sich gewiesen, und dieses Selbstgefühl hängt mit der Forderung eines rechtlichen Zustandes auf's Engste zusammen. Der Sinn für Freiheit und Ordnung ist daher hauptsächlich in den Städten aufgegangen. Der erste Stand hat dagegen wenig selbst zu denken: was er erwirbt, ist Gabe eines Fremden, der Natur: dieß Gefühl der Abhängigkeit ist bei ihm ein Erstes, und damit verbindet sich leicht auch dieß von Menschen, über sich das ergehen zu lassen, was da kommen mag: der erste Stand ist daher mehr zur Unterwürfigkeit, der zweite mehr zur Freiheit geneigt.

§. 205.

c) Der allgemeine Stand hat die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäfte;

der direkten Arbeit für die Bedürfnisse muß er daher entweder durch Privat-Vermögen oder dadurch enthoben seyn, daß er vom Staat, der seine Thätigkeit in Anspruch nimmt, schadlos gehalten wird, so daß das Privat-Interesse in seiner Arbeit für das Allgemeine seine Befriedigung findet.

§. 206.

Der Stand, als die sich objektiv gewordene Besonderheit, theilt sich so einer Seits nach dem Begriffe in seine allgemeinen Unterschiede. Anderer Seits aber, welchem besonderen Stande das Individuum angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß, aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in der subjektiven Meinung und der besondern Willkür, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und ihre Ehre giebt, so daß, was in ihr durch innere Nothwendigkeit geschieht, zugleich durch die Willkür vermittelt ist und für das subjektive Bewußtseyn die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu seyn.

Auch in dieser Rücksicht thut sich in Bezug auf das Princip der Besonderheit und der subjektiven Willkür der Unterschied in dem politischen Leben des Morgenlands und Abendlands, und der antiken und der modernen Welt hervor. Die Eintheilung des Ganzen in Stände erzeugt sich bei jenen zwar objektiv von selbst, weil sie an sich vernünftig ist, aber das Princip der subjektiven Besonderheit erhält dabei nicht zugleich sein Recht, indem z. B. die Zutheilung der Individuen zu den Ständen den Regenten, wie in dem platonischen Staate (de Rep. III., p. 320 ed. Bip. T. VI.), oder der bloßen Geburt, wie in den indischen Kasten überlassen ist. So in die Organisation des Ganzen nicht aufgenommen, und in ihm nicht versöhnt, zeigt sich deswegen die subjektive Besonderheit, weil sie als wesentliches Moment gleichfalls hervortritt, als Feindseliges, als Verderben der gesellschaftlichen Ordnung (s. §. 185.

Anm.), entweder als sie über den Haufen werfend, wie in den griechischen Staaten und in der römischen Republik, oder wenn diese als Gewalt habend oder etwa als religiöse Autorität sich erhält, als innere Verdorbenheit und vollkommene Degradation, — wie gewissermaßen bei den Lacedämoniern und jetzt am vollständigsten bei den Indiern der Fall ist. — Von der objektiven Ordnung aber, in Angemessenheit mit ihr und zugleich in ihrem Recht erhalten, wird die subjektive Besonderheit zum Princip aller Belebung der bürgerlichen Gesellschaft, der Entwickelung der denkenden Thätigkeit, des Verdienstes und der Ehre. Die Anerkennung und das Recht, daß, was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft nothwendig ist, zugleich durch die Willkür vermittelt geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornehmlich in der allgemeinen Vorstellung Freiheit heißt (§. 121.).

§. 207.

Das Individuum giebt sich nur Wirklichkeit, indem es in das Daseyn überhaupt, somit in die bestimmte Besonderheit tritt, hiermit ausschließend sich auf eine der besondern Sphären des Bedürfnisses beschränkt. Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die Rechtschaffenheit und die Standesehre, sich und zwar aus eigener Bestimmung durch seine Thätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten, und nur durch diese Vermittelung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen, so wie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung Anderer anerkannt zu seyn. — Die Moralität hat ihre eigenthümliche Stelle in dieser Sphäre, wo die Reflexion auf sein Thun, der Zweck der besondern Bedürfnisse und des Wohls herrschend ist, und die Zufälligkeit in Befriedigung derselben auch eine zufällige und einzelne Hülfe zur Pflicht macht.

Daß das Individuum sich zunächst (d. i. besonders in der Jugend) gegen die Vorstellung sträubt, sich zu einem besondern Stand zu entschließen und dieß als eine Beschränkung seiner allgemeinen Bestimmung und als eine bloß äußerliche Nothwendigkeit ansieht, liegt in dem abstrakten Denken, das an dem Allgemeinen und damit Unwirklichen stehen bleibt, und nicht erkennt, daß um dazuseyn, der Begriff überhaupt in den Unterschied des Begriffs und seiner Realität, und damit in die Bestimmtheit und Besonderheit tritt (s. §. 7.), und daß es nur damit Wirklichkeit und sittliche Objektivität gewinnen kann.

Zusatz. Darunter, daß der Mensch etwas seyn müsse, verstehen wir, daß er einem bestimmten Stande angehöre; denn dieß etwas will sagen, daß er alsdann etwas Substantielles ist. Ein Mensch ohne Stand ist eine bloße Privatperson und steht nicht in wirklicher Allgemeinheit. Von der anderen Seite kann sich der Einzelne in seiner Besonderheit für das Allgemeine halten, und vermeinen, daß wenn er in einen Stand ginge, er sich einem Niedrigeren hingebe. Dieß ist die falsche Vorstellung, daß wenn etwas ein Daseyn, das ihm nöthig ist, gewinnt, es sich dadurch beschränke und aufgebe.

§. 208.

Das Princip dieses Systems der Bedürfnisse hat als die eigene Besonderheit des Wissens und des Wollens die an und für sich seyende Allgemeinheit, die Allgemeinheit der Freiheit nur abstrakt, somit als Recht des Eigenthums in sich, welches aber hier nicht mehr nur an sich, sondern in seiner geltenden Wirklichkeit, als Schutz des Eigenthums durch die Rechtspflege, ist.

B. Die Rechtspflege.

§. 209.

Das Relative der Wechselbeziehung der Bedürfnisse und der Arbeit für sie hat zunächst seine Reflexion in sich, überhaupt in der unendlichen Persönlichkeit, dem (abstrakten) Rechte. Es ist aber diese Sphäre des Relativen, als Bildung, selbst, welche dem Rechte das Daseyn giebt, als allgemein Anerkanntes, Gewußtes und Gewolltes zu seyn, und vermittelt durch dieß Gewußt- und Gewolltseyn Gelten und objektive Wirklichkeit zu haben.

Es gehört der Bildung, dem Denken als Bewußtseyn des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als allgemeine Person aufgefaßt werde, worin Alle identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u. s. f. ist, — dieß Bewußtseyn, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, — nur dann mangelhaft, wenn es etwa als Kosmopolitismus sich dazu fixirt, dem konkreten Staatsleben gegenüber zu stehen.

Zusatz. Einer Seits ist es durch das System der Partikularität, daß das Recht äußerlich nothwendig wird als Schutz für die Besonderheit. Wenn es auch aus dem Begriffe kommt, so tritt es doch nur in die Existenz, weil es nützlich für die Bedürfnisse ist. Damit man den Gedanken des Rechts habe, muß man zum Denken gebildet seyn und nicht mehr im bloß Sinnlichen verweilen: man muß den Gegenständen die Form der Allgemeinheit anpassen und sich ebenso im Willen nach einem Allgemeinen richten. Erst nachdem die Menschen sich vielfache Bedürfnisse erfunden haben, und die Erwerbung derselben sich in der Befriedigung verschlingt, vermögen sich Gesetze zu bilden.

§. 210.

Die objektive Wirklichkeit des Rechts ist, Theils für das

Bewußtseyn zu seyn, überhaupt gewußt zu werden, Theils die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten und damit auch als allgemein Gültiges gewußt zu werden.

a) Das Recht als Gesetz.

§. 211.

Was an sich Recht ist, ist in seinem objektiven Daseyn gesetzt, d. i. durch den Gedanken für das Bewußtseyn bestimmt, und als das, was Recht ist und gilt, bekannt, das Gesetz; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt.

Etwas als Allgemeines setzen, d. i. es als Allgemeines zum Bewußtseyn bringen — ist bekanntlich denken (vergl. oben §. 13. Anm. und §. 21. Anm.); indem es so den Inhalt auf seine einfachste Form zurückbringt, giebt es ihm seine letzte Bestimmtheit. Was Recht ist, erhält erst damit, daß es zum Gesetze wird, nicht nur die Form seiner Allgemeinheit, sondern seine wahrhafte Bestimmtheit. Es ist darum bei der Vorstellung des Gesetzgebens nicht bloß das eine Moment vor sich zu haben, daß dadurch etwas als die für alle gültige Regel des Benehmens ausgesprochen werde; sondern das innere wesentliche Moment ist vor diesem anderen die Erkenntniß des Inhalts in seiner bestimmten Allgemeinheit. Gewohnheitsrechte selbst, da nur die Thiere ihr Gesetz als Instinkt haben, nur die Menschen aber es sind, die es als Gewohnheit haben, enthalten das Moment, als Gedanken zu seyn und gewußt zu werden. Ihr Unterschied von Gesetzen bestehet nur darin, daß sie auf eine subjektive und zufällige Weise gewußt werden, daher für sich unbestimmter und die Allgemeinheit des Gedankens getrübter, außerdem die Kenntniß des Rechts nach dieser und jener Seite und überhaupt ein zufälliges Eigenthum Weniger ist. Daß sie durch ihre Form, als Gewohnheiten zu seyn, den Vorzug haben

sollen, in's Leben übergegangen zu seyn (— man spricht heutiges Tages übrigens gerade da am meisten vom Leben und vom Uebergehen in's Leben, wo man in dem todtesten Stoffe und in den todtesten Gedanken versirt —) ist eine Täuschung, da die geltenden Gesetze einer Nation dadurch, daß sie geschrieben und gesammelt sind, nicht aufhören, seine Gewohnheiten zu seyn. Wenn die Gewohnheitsrechte dazu kommen, gesammelt und zusammengestellt zu werden, was bei einem nur zu einiger Bildung gediehenen Volke bald geschehen muß, so ist dann diese Sammlung das Gesetzbuch, das sich freilich, weil es bloße Sammlung ist, durch seine Unförmlichkeit, Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit auszeichnen wird. Es wird sich vornehmlich von einem eigentlich sogenannten Gesetzbuche dadurch unterscheiden, daß dieses die Rechts-Principien in ihrer Allgemeinheit und damit in ihrer Bestimmtheit denkend auffaßt und ausspricht. Englands Landrecht oder gemeines Recht ist bekanntlich in Statuten (förmlichen Gesetzen) und in einem sogenannten ungeschriebenen Gesetze enthalten; dieses ungeschriebene Gesetz ist übrigens ebenso gut geschrieben, und dessen Kenntniß kann und muß durch Lesen allein (der vielen Quartanten, die es ausfüllt) erworben werden. Welche ungeheure Verwirrung aber auch in der dortigen Rechtspflege sowohl, als in der Sache liegt, schildern die Kenner derselben. Insbesondere bemerken sie den Umstand, daß, da dieß ungeschriebene Gesetz in den Decisionen der Gerichtshöfe und Richter enthalten ist, die Richter damit fortdauernd die Gesetzgeber machen, daß sie auf die Autorität ihrer Vorgänger, als die nichts gethan als das ungeschriebene Gesetz ausgesprochen haben, ebenso angewiesen sind, als nicht angewiesen sind, da sie selbst das ungeschriebene Gesetz in sich haben, und daraus das Recht haben, über die vorhergegangenen Entscheidungen zu urtheilen, ob sie dem-

selben angemessen sind oder nicht. — Gegen eine ähnliche Verwirrung, die in der spätern römischen Rechtspflege aus den Autoritäten aller der verschiedenen berühmten Juriskonsulten entstehen konnte, wurde von einem Kaiser das sinnreiche Auskunftsmittel getroffen, das den Namen Citirgesetz führt und eine Art von kollegialischer Einrichtung unter den längst verstorbenen Rechtsgelehrten, mit Mehrheit der Stimmen und einem Präsidenten, einführte (s. Herrn Hugo's röm. Rechtsgeschichte §. 354.). — Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, — da es nicht darum zu thun seyn kann, ein System ihrem Inhalte nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d. i. ihn denkend zu fassen, — mit Hinzufügung der Anwendung aufs Besondere, — wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angethan werden könnte. —

Zusatz. Die Sonne wie die Planeten haben auch ihre Gesetze, aber sie wissen sie nicht: Barbaren werden durch Triebe, Sitten, Gefühle regiert, aber sie haben kein Bewußtseyn davon. Dadurch, daß das Recht gesetzt und gewußt ist, fällt alles Zufällige der Empfindung, des Meinens, die Form der Rache, des Mitleids, der Eigensucht fort, und so erlangt das Recht erst seine wahrhafte Bestimmtheit und kommt zu seiner Ehre. Erst durch die Zucht des Auffassens wird es der Allgemeinheit fähig. Daß es bei der Anwendung der Gesetze Kollisionen giebt, wo der Verstand des Richters seinen Platz hat, ist durchaus nothwendig, weil sonst eben die Ausführung etwas durchaus Maschinenmäßiges würde. Wenn man darauf gekommen ist, die Kollisionen dadurch abzuschaffen, daß man Vieles dem Gutdünken der Richter überlassen will, so ist ein solcher

Ausweg weit schlechter, weil auch die Kollision dem Gedanken, dem denkenden Bewußtseyn und seiner Dialektik angehört, die bloße Entscheidung durch den Richter aber Willkür wäre. Man führt in der Regel für das Gewohnheitsrecht an, daß es lebendig sey, aber diese Lebendigkeit, das heißt die Identität der Bestimmung mit dem Subjekte macht das Wesen der Sache noch nicht aus; das Recht muß denkend gewußt werden, es muß ein System in sich selbst seyn, und nur als solches kann es bei gebildeten Nationen gelten. Wenn man in der neuesten Zeit den Völkern den Beruf zur Gesetzgebung abgesprochen hat, so ist dieß nicht allein ein Schimpf, sondern enthält das Abgeschmackte, daß bei der unendlichen Menge vorhandener Gesetze nicht einmal den Einzelnen die Geschicklichkeit zugetraut wird, dieselben in ein konsequentes System zu bringen, während gerade das Systematisiren, das heißt das Erheben in's Allgemeine der unendliche Drang der Zeit ist. Ebenso hat man Sammlungen von Decisionen, wie sie sich im **Corpus juris** vorfinden, für vorzüglicher, wie ein im allgemeinsten Sinne ausgearbeitetes Gesetzbuch gehalten, weil in solchen Decisionen immer noch eine gewisse Besonderheit und eine geschichtliche Erinnerung festgehalten wird, von der man nicht lassen will. Wie arg solche Sammlungen sind, zeigt zur Genüge die Praxis des englischen Rechts.

§. 212.

In dieser Identität des Ansichseyns und des Gesetztseyns hat nur das als Recht Verbindlichkeit, was Gesetz ist. Indem das Gesetztseyn die Seite des Daseyns ausmacht, in der auch das Zufällige des Eigenwillens und anderer Besonderheit eintreten kann, so kann das, was Gesetz ist, in seinem Inhalte noch von dem verschieden seyn, was an sich Recht ist.

Im positiven Rechte ist daher das, was gesetzmäßig ist, die Quelle der Erkenntniß dessen, was Recht ist, oder

eigentlich, was Rechtens ist; — die positive Rechtswissenschaft ist insofern eine historische Wissenschaft, welche die Autorität zu ihrem Princip hat. Was noch übrigens geschehen kann, ist Sache des Verstandes und betrifft die äußere Ordnung, Zusammenstellung, Konsequenz, weitere Anwendung und dergl. Wenn der Verstand sich auf die Natur der Sache selbst einläßt, so zeigen die Theorien, z. B. des Kriminal-Rechts, was er mit seinem Raisonnement aus Gründen anrichtet. — Indem die positive Wissenschaft einer Seits nicht nur das Recht, sondern auch die nothwendige Pflicht hat, sowohl die historischen Fortgänge, als die Anwendungen und Zerspaltungen der gegebenen Rechtsbestimmungen in alle Einzelnheiten aus ihren positiven Datis zu deduciren und ihre Konsequenz zu zeigen, so darf sie auf der andern Seite sich wenigstens nicht absolut verwundern, wenn sie es auch als eine Querfrage für ihre Beschäftigung ansieht, wenn nun gefragt wird, ob denn nach allen diesen Beweisen eine Rechtsbestimmung vernünftig ist. — Vergl. über das Verstehen §. 3. Anm.

§. 213.

Das Recht, indem es in das Daseyn zunächst in der Form des Gesetztseyns tritt, tritt auch dem Inhalte nach als Anwendung in die Beziehung auf den Stoff der in der bürgerlichen Gesellschaft in's Unendliche sich vereinzelnden und verwickelnden Verhältnisse und Arten des Eigenthums und der Verträge, — ferner der auf Gemüth, Liebe und Zutrauen beruhenden sittlichen Verhältnisse, jedoch dieser nur insofern sie die Seite des abstrakten Rechts enthalten (§. 159.); die moralische Seite und moralischen Gebote, als welche den Willen nach seiner eigensten Subjektivität und Besonderheit betreffen, können nicht Gegenstand der positiven Gesetzgebung seyn. Weitern Stoff liefern die aus der Rechtspflege selbst, aus dem Staat u. s. f. fließenden Rechte und Pflichten.

Zusatz. An den höheren Verhältnissen der Ehe, Liebe, Religion, des Staats, können nur die Seiten Gegenstand der Gesetzgebung werden, die ihrer Natur nach fähig sind, die Aeußerlichkeit an sich zu haben. Indessen macht hierbei die Gesetzgebung verschiedener Völker einen großen Unterschied. Bei den Chinesen ist es z. B. Staatsgesetz, daß der Mann seine erste Frau mehr lieben soll, als die anderen Weiber, die er hat. Wird er überführt, das Gegentheil gethan zu haben, so bestraft man ihn mit Prügeln. Ebenso finden sich in älteren Gesetzgebungen viel Vorschriften über Treue und Redlichkeit, die der Natur des Gesetzes unangemessen sind, weil sie ganz in das Innerliche fallen. Nur beim Eide, wo die Dinge dem Gewissen anheimgestellt sind, muß Redlichkeit und Treue als Substantielles berücksichtigt werden.

§. 214.

Außer der Anwendung auf das Besondere schließt aber das Gesetztseyn des Rechts die Anwendbarkeit auf den einzelnen Fall in sich. Damit tritt es in die Sphäre des durch den Begriff unbestimmten Quantitativen (des Quantitativen für sich oder als Bestimmung des Werths bei Tausch eines Qualitativen gegen eines andern Qualitativen). Die Begriffsbestimmtheit giebt nur eine allgemeine Grenze, innerhalb deren noch ein Hin- und Hergehen stattfindet. Dieses muß aber zum Behuf der Verwirklichung abgebrochen werden, womit eine innerhalb jener Grenze zufällige und willkürliche Entscheidung eintritt.

In dieser Zuspitzung des Allgemeinen, nicht nur zum Besondern, sondern zur Vereinzelung, d. i. zur unmittelbaren Anwendung, ist es vornehmlich, wo das rein Positive der Gesetze liegt. Es läßt sich nicht vernünftig bestimmen, noch durch die Anwendung einer aus dem Begriffe herkommenden Bestimmtheit entscheiden, ob für ein Vergehen eine Leibesstrafe von vierzig Streichen oder von

vierzig weniger eins, noch ob eine Geldstrafe von fünf Thalern oder aber von vier Thalern und drei und zwanzig u. s. f. Groschen, noch ob eine Gefängnißstrafe von einem Jahre oder von dreihundert und vier und sechszig u. s. f. oder von einem Jahre und einem, zwei oder drei Tagen, das Gerechte sey. Und doch ist schon Ein Streich zuviel, Ein Thaler oder Ein Groschen, Eine Woche, Ein Tag Gefängniß zuviel oder zu wenig eine Ungerechtigkeit. — Die Vernunft ist es selbst, welche anerkennt, daß die Zufälligkeit, der Widerspruch und Schein ihre, aber beschränkte, Sphäre und Recht hat, und sich nicht bemüht, dergleichen Widersprüche in's Gleiche und Gerechte zu bringen; hier ist allein noch das Interesse der Verwirklichung, das Interesse, daß überhaupt bestimmt und entschieden sey, es sey, auf welche Weise es (innerhalb einer Grenze) wolle, vorhanden. Dieses Entscheiden gehört der formellen Gewißheit seiner selbst, der abstrakten Subjektivität an, welche sich ganz nur daran halten mag, daß sie, — innerhalb jener Grenze, nur abbreche und festsetze, damit festgesetzt sey, — oder auch an solche Bestimmungsgründe, wie eine runde Zahl ist, oder als die Zahl Vierzig weniger Eins enthalten mag. — Daß das Gesetz etwa nicht diese letzte Bestimmtheit, welche die Wirklichkeit erfordert, festsetzt, sondern sie dem Richter zu entscheiden überläßt, und ihn nur durch ein Minimum und Maximum beschränkt, thut nichts zur Sache, denn dieß Minimum und Maximum ist jedes selbst eine solche runde Zahl, und hebt es nicht auf, daß von dem Richter alsdann eine solche endliche, rein positive Bestimmung gefaßt werde, sondern gesteht es demselben, wie nothwendig, zu.

Zusatz. Es ist wesentlich eine Seite an den Gesetzen und der Rechtspflege, die eine Zufälligkeit enthält, und die darin liegt, daß das Gesetz eine allgemeine Bestimmung ist,

die auf den einzelnen Fall angewandt werden soll. Wollte man sich gegen diese Zufälligkeit erklären, so würde man eine Abstraktion aussprechen. Das Quantitative einer Strafe kann z. B. keiner Begriffsbestimmung adäquat gemacht werden, und was auch entschieden wird, ist nach dieser Seite zu immer eine Willkür. Diese Zufälligkeit aber ist selbst nothwendig, und wenn man daraus etwa gegen ein Gesetzbuch überhaupt argumentirt, daß es nicht vollkommen sey, so übersieht man eben die Seite, woran eine Vollendung nicht zu erreichen ist, und die daher genommen werden muß, wie sie liegt.

b) Das Daseyn des Gesetzes.

§. 215.

Die Verbindlichkeit gegen das Gesetz schließt von den Seiten des Rechts des Selbstbewußtseyns (§. 132. mit der Anm.) die Nothwendigkeit ein, daß die Gesetze allgemein bekannt gemacht seyen.

Die Gesetze so hoch aufhängen, wie Dionysius der Tyrann that, daß sie kein Bürger lesen konnte, — oder aber sie in den weitläufigen Apparat von gelehrten Büchern, Sammlungen, von Decisionen abweichender Urtheile und Meinungen, — Gewohnheiten u. s. f. und noch dazu in einer fremden Sprache vergraben, so daß die Kenntniß des geltenden Rechts nur denen zugänglich ist, die sich gelehrt darauf legen, — ist ein und dasselbe Unrecht. — Die Regenten, welche ihren Völkern, wenn auch nur eine unförmliche Sammlung, wie Justinian, noch mehr aber ein Landrecht, als geordnetes und bestimmtes Gesetzbuch, gegeben haben, sind nicht nur die größten Wohlthäter derselben geworden und mit Dank dafür von ihnen gepriesen worden, sondern sie haben damit einen großen Akt der Gerechtigkeit exercirt.

Zusatz. Der Juristenstand, der die besondere Kenntniß

der Gesetze hat, hält dieß oft für sein Monopol, und wer nicht vom Metier ist, soll nicht mitsprechen. So haben die Physiker Goethe's Farbenlehre übel genommen, weil er nicht vom Handwerk war, und noch dazu ein Dichter. Aber so wenig Jemand Schuhmacher zu seyn braucht, um zu wissen, ob ihm die Schuhe passen, ebenso wenig braucht er überhaupt zum Handwerk zu gehören, um über Gegenstände, die von allgemeinem Interesse sind, Kenntniß zu haben. Das Recht betrifft die Freiheit, dieß Würdigste und Heiligste im Menschen, was er selbst, insofern es für ihn verbindlich seyn soll, kennen muß.

§. 216.

Für das öffentliche Gesetzbuch sind einer Seits einfache allgemeine Bestimmungen zu fordern, anderer Seits führt die Natur des endlichen Stoffs auf endlose Fortbestimmung. Der Umfang der Gesetze soll einer Seits ein fertiges geschlossenes Ganzes seyn, anderer Seits ist er das fortgehende Bedürfniß neuer gesetzlichen Bestimmungen. Da diese Antinomie aber in die Specialisirung der allgemeinen Grundsätze fällt, welche festbestehen bleiben, so bleibt dadurch das Recht an ein fertiges Gesetzbuch ungeschmälert, so wie daran, daß diese allgemeinen einfachen Grundsätze für sich, unterschieden von ihrer Specialisirung, faßlich und aufstellbar sind.

Eine Hauptquelle der Verwickelung der Gesetzgebung ist zwar, wenn in die ursprünglichen ein Unrecht enthaltenden, somit bloß historischen Institutionen, mit der Zeit das Vernünftige, an und für sich Rechtliche eindringt, wie bei den römischen oben (§. 180. Anm.) bemerkt worden, dem alten Lehnsrechte u. s. f. Aber es ist wesentlich einzusehen, daß die Natur des endlichen Stoffes selbst es mit sich bringt, daß an ihm die Anwendung auch der an und für sich vernünftigen, der in sich allgemeinen Bestimmungen auf den Progreß in's Unendliche führt. — An ein Gesetzbuch die

Vollendung zu fordern, daß es ein absolut fertiges, keiner weitern Fortbestimmung fähiges seyn solle, — eine Forderung, welche vornehmlich eine deutsche Krankheit ist, — und aus dem Grunde, weil es nicht so vollendet werden könne, es nicht zu etwas sogenannten Unvollkommenen, d. h. nicht zur Wirklichkeit, kommen zu lassen, beruht Beides auf der Mißkennung der Natur endlicher Gegenstände, wie das Privat-Recht ist, als in denen die sogenannte Vollkommenheit das Perenniren der Annäherung ist, und auf der Mißkennung des Unterschiedes des Vernunft-Allgemeinen und des Verstandes-Allgemeinen und dessen Anwenden auf den in's Unendliche gehenden Stoff der Endlichkeit und Einzelnheit. — **Le plus grand ennemi du bien c'est le mieux,** — ist der Ausdruck des wahrhaften gesunden Menschenverstandes gegen den eitlen raisonnirenden und reflektirenden.

Zusatz. Vollständigkeit heißt die vollendete Sammlung alles Einzelnen, was in eine Sphäre gehört, und in diesem Sinne kann keine Wissenschaft und Kenntniß vollständig seyn. Wenn man nun sagt, die Philosophie oder irgend eine Wissenschaft sey unvollständig, so liegt die Ansicht nahe, daß man warten müsse, bis sie sich ergänzt habe, denn das Beste könne noch fehlen. Aber auf diese Weise wird nichts vorwärts gebracht, weder die geschlossen scheinende Geometrie, in der dennoch neue Bestimmungen hervortreten, noch die Philosophie, die es freilich mit der allgemeinen Idee zu thun hat, aber dennoch immer weiter specialisirt werden kann. Das allgemeine Gesetz waren sonst immer die zehn Gebote: darum nun, weil ein Gesetzbuch nicht vollständig seyn kann, das Gesetz, Du sollst nicht tödten, nicht aufstellen, erhellt sogleich als eine Absurdität. Jedes Gesetzbuch könnte noch besser seyn, die müßige Reflexion darf dieß behaupten, denn das Herrlichste, Höchste, Schönste

kann noch herrlicher, höher und schöner gedacht werden. Aber ein großer alter Baum verzweigt sich mehr und mehr, ohne deshalb ein neuer Baum zu werden; thöricht wäre es jedoch, keinen Baum der neuen Zweige wegen, die kommen könnten, pflanzen zu wollen.

§. 217.

Wie in der bürgerlichen Gesellschaft das Recht an sich zum Gesetze wird, so geht auch das vorhin unmittelbare und abstrakte Daseyn meines einzelnen Rechts in die Bedeutung des Anerkanntseyns als eines Daseyns in dem existirenden allgemeinen Willen und Wissen über. Die Erwerbungen und Handlungen über Eigenthum müssen daher mit der Form, welche ihnen jenes Daseyn giebt, vorgenommen und ausgestattet werden. Das Eigenthum beruht nun auf Vertrag und auf den dasselbe des Beweises fähig und rechtskräftig machenden Förmlichkeiten.

Die ursprünglichen d. i. unmittelbaren Erwerbungsarten und Titel (§. 54. ff.) fallen in der bürgerlichen Gesellschaft eigentlich hinweg und kommen nur als einzelne Zufälligkeiten oder beschränkte Momente vor. — Es ist Theils das im Subjektiven stehende bleibende Gefühl, Theils die Reflexion, die am Abstraktum ihrer Wesentlichkeiten hält, welche die Förmlichkeiten verwirft, die seiner Seits wieder der todte Verstand gegen die Sache festhalten und in's Unendliche vermehren kann. — Uebrigens liegt es im Gange der Bildung, von der sinnlichen und unmittelbaren Form eines Inhaltes, mit langer und harter Arbeit, zur Form seines Gedankens und damit einem ihm gemäßen einfachen Ausdruck zu gelangen, daß im Zustande einer nur erst beginnenden Rechtsbildung die Solennitäten und Formalitäten von großer Umständlichkeit und mehr als Sache selbst, denn als das Zeichen gelten; woher denn auch im römischen Rechte eine Menge von Bestimmungen und besonders von Ausdrücken aus den Solennitäten beibehalten worden sind, statt

durch Gedankenbestimmungen und deren adäquaten Ausdruck ersetzt worden zu seyn.

Zusatz. Das Gesetz ist das Recht, als das gesetzt, was es an sich war. Ich besitze etwas, habe ein Eigenthum, das ich als herrenlos ergriffen habe: dieß muß nun noch als das Meinige anerkannt und gesetzt werden. In der Gesellschaft kommen deswegen in Beziehung auf das Eigenthum Förmlichkeiten vor: man setzt Grenzsteine zum Zeichen für das Anerkenntniß Anderer: man legt Hypothekenbücher, Verzeichnisse des Eigenthums an. Das meiste Eigenthum in der bürgerlichen Gesellschaft beruht auf Vertrag, dessen Förmlichkeiten fest und bestimmt sind. Man kann nun gegen solche Förmlichkeiten einen Widerwillen haben, und meinen, sie seyen nur da, um der Obrigkeit Geld einzubringen; man kann sie sogar als etwas Beleidigendes und als Zeichen des Mißtrauens ansehen, indem der Satz nicht mehr gelte, ein Mann ein Wort: aber das Wesentliche der Form ist, daß das, was an sich Recht ist, auch als solches gesetzt sey. Mein Wille ist ein vernünftiger, er gilt, und dieß Gelten soll von dem Anderen anerkannt seyn. Hier muß nun meine Subjektivität und die des Anderen hinwegfallen, und der Wille muß eine Sicherheit, Festigkeit und Objektivität erlangen, welche er nur durch die Form erhalten kann.

§. 218.

Indem Eigenthum und Persönlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit haben, so ist das Verbrechen nicht mehr nur Verletzung eines subjektiv-Unendlichen, sondern der allgemeinen Sache, die eine in sich feste und starke Existenz hat. Es tritt damit der Gesichtspunkt der Gefährlichkeit der Handlung für die Gesellschaft ein, wodurch einer Seits die Größe des Verbrechens verstärkt wird, anderer Seits aber setzt die ihrer selbst sicher gewordene

Macht der Gesellschaft die äußerliche Wichtigkeit der Verletzung herunter, und führt daher eine größere Milde in der Ahndung desselben herbei.

Daß in Einem Mitgliede der Gesellschaft die anderen Alle verletzt sind, verändert die Natur des Verbrechens nicht nach seinem Begriffe, sondern nach der Seite der äußern Existenz, der Verletzung, die nun die Vorstellung und das Bewußtseyn der bürgerlichen Gesellschaft, nicht nur das Daseyn des unmittelbar Verletzten trifft. In den Heroen-Zeiten (siehe die Tragödien der Alten) sehen sich die Bürger durch die Verbrechen, welche die Glieder der Königshäuser gegen einander begehen, nicht als verletzt an. — Indem das Verbrechen, an sich eine unendliche Verletzung, als ein Daseyn nach qualitativen und quantitativen Unterschieden bemessen werden muß (§. 96.), welches nun wesentlich als Vorstellung und Bewußtseyn von dem Gelten der Gesetze bestimmt ist, so ist die Gefährlichkeit für die bürgerliche Gesellschaft eine Bestimmung seiner Größe, oder auch eine seiner qualitativen Bestimmungen. — Diese Qualität nun oder Größe ist aber nach dem Zustande der bürgerlichen Gesellschaft veränderlich, und in ihm liegt die Berechtigung, sowohl einen Diebstahl von etlichen Sous oder einer Rübe mit dem Tode, als einen Diebstahl, der das Hundert- und Mehrfache von dergleichen Werthen beträgt, mit einer gelinden Strafe zu belegen. Der Gesichtspunkt der Gefährlichkeit für die bürgerliche Gesellschaft, indem er die Verbrechen zu aggraviren scheint, ist es vielmehr vornehmlich, der ihre Ahndung vermindert hat. Ein Strafkodex gehört darum vornehmlich seiner Zeit und dem Zustand der bürgerlichen Gesellschaft in ihr an.

Zusatz. Der Umstand, daß das in der Gesellschaft verübte Verbrechen ein größeres erscheint und trotz dem milder bestraft wird, scheint sich zu widersprechen. Wenn es

aber einer Seits für die Gesellschaft unmöglich wäre, das Verbrechen unbestraft zu lassen, weil es alsdann als Recht gesetzt würde, so ist doch, weil die Gesellschaft ihrer selbst sicher ist, das Verbrechen immer nur eine Einzelnheit gegen sie, ein Unfestes und Isolirtes. Durch die Festigkeit der Gesellschaft selbst erhält das Verbrechen die Stellung eines bloß Subjektiven, das nicht so aus dem besonnenen Willen als aus natürlichen Antrieben entsprungen scheint. Durch diese Ansicht erhält das Verbrechen eine mildere Stellung, und die Strafe wird deswegen auch milder. Ist die Gesellschaft noch an sich wankend, dann müssen durch Strafen Exempel statuirt werden, denn die Strafe ist selbst ein Exempel gegen das Exempel des Verbrechens. In der Gesellschaft aber, die in sich fest ist, ist das Gesetztseyn des Verbrechens so schwach, daß hiernach auch die Aufhebung dieses Gesetztseyns zu messen seyn muß. Harte Strafen sind also an und für sich nichts Ungerechtes, sondern stehen im Verhältniß mit dem Zustande der Zeit: ein Kriminal-Kodex kann nicht für alle Zeiten gelten, und Verbrechen sind Scheinexistenzen, die eine größere oder geringere Abweisung nach sich ziehen können.

c) Das Gericht.

§. 219.

Das Recht in der Form des Gesetzes in das Daseyn getreten, ist für sich, steht dem besondern Wollen und Meinen vom Rechte selbstständig gegenüber und hat sich als Allgemeines geltend zu machen. Diese Erkenntniß und Verwirklichung des Rechts im besondern Falle, ohne die subjektive Empfindung des besondern Interesses, kommt einer öffentlichen Macht, dem Gerichte, zu.

Die historische Entstehung des Richters und der Gerichte mag die Form des patriarchalischen Verhältnisses, oder der Gewalt, oder der freiwilligen Wahl gehabt haben; für

den Begriff der Sache ist dieß gleichgültig. Die Einführung des Rechtsprechens von Seiten der Fürsten und Regierungen als bloße Sache einer beliebigen Gefälligkeit und Gnade anzusehen, wie Herr von Haller (in seiner Restauration der Staatswissenschaft) thut, gehört zu der Gedankenlosigkeit, die davon nichts ahnet, daß beim Gesetz und Staate davon die Rede sey, daß ihre Institutionen überhaupt als vernünftig an und für sich nothwendig sind, und die Form, wie sie entstanden und eingeführt worden, das nicht ist, um das es sich bei Betrachtung ihres vernünftigen Grundes handelt. — Das andere Extrem zu dieser Ansicht ist die Rohheit, die Rechtspflege, wie in den Zeiten des Faustrechts, für ungehörige Gewaltthätigkeit, Unterdrückung der Freiheit und Despotismus zu achten. Die Rechtspflege ist so sehr als Pflicht wie als Recht der öffentlichen Macht anzusehen, das ebenso wenig auf einem Belieben der Individuen, eine Macht damit zu beauftragen oder nicht, beruhet.

§. 220.

Das Recht gegen das Verbrechen in der Form der Rache (§. 102.) ist nur Recht an sich, nicht in der Form Rechtens, d. i. nicht in seiner Existenz gerecht. Statt der verletzten Parthei tritt das verletzte Allgemeine auf, das im Gerichte eigenthümliche Wirklichkeit hat, und übernimmt die Verfolgung und Ahndung des Verbrechens, welche damit die nur subjektive und zufällige Wiedervergeltung durch Rache zu seyn aufhört und sich in die wahrhafte Versöhnung des Rechts mit sich selbst in Strafe verwandelt, — in objektiver Rücksicht, als Versöhnung des durch Aufheben des Verbrechens sich selbst wiederherstellenden und damit als gültig verwirklichenden Gesetzes, und in subjektiver Rücksicht des Verbrechers, als seines von ihm gewußten und für ihn und zu seinem Schutze gültigen Gesetzes, in dessen Vollstreckung an ihm er somit selbst die

Befriedigung der Gerechtigkeit, nur die That des Seinigen, findet.

§. 221.

Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat das Recht, im Gericht zu stehen, so wie die Pflicht, sich vor Gericht zu stellen, und sein streitiges Recht nur von dem Gericht zu nehmen.

Zusatz. Weil jedes Individuum das Recht hat, im Gericht zu stehen, muß es auch die Gesetze kennen, denn sonst würde ihm diese Befugniß nichts helfen. Aber das Individuum hat auch die Pflicht sich vor Gericht zu stellen. Im Feudalzustande stellte oft der Mächtige sich nicht, forderte das Gericht heraus, und behandelte es als ein Unrecht des Gerichts, den Mächtigen vor sich zu fordern. Dieß sind aber Zustände, die dem, was ein Gericht seyn soll, widersprechen. In der neueren Zeit muß der Fürst in Privatsachen die Gerichte über sich erkennen, und gewöhnlich gehen in freien Staaten die Processe desselben verloren.

§. 222.

Vor den Gerichten erhält das Recht die Bestimmung, ein erweisbares seyn zu müssen. Der Rechtsgang setzt die Partheien in den Stand, ihre Beweismittel und Rechtsgründe geltend zu machen, und den Richter sich in die Kenntniß der Sache zu setzen. Diese Schritte sind selbst Rechte, ihr Gang muß somit gesetzlich bestimmt seyn und sie machen auch einen wesentlichen Theil der theoretischen Rechtswissenschaft aus.

Zusatz. Es mag den Menschen empören, daß er weiß ein Recht zu haben, das ihm als ein unerweisbares abgesprochen wird, aber das Recht, das ich habe, muß zugleich ein Gesetztes seyn: ich muß es darstellen, erweisen können, und nur dadurch, daß das Ansichseyende auch gesetzt wird, kann es in der Gesellschaft gelten.

§. 223.

Durch die Zersplitterung dieser Handlungen in immer mehr

vereinzelte Handlungen und deren Rechte, die in sich keine Grenze enthält, tritt der Rechtsgang, an sich schon Mittel, als etwas Aeußerliches seinem Zwecke gegenüber. — Indem den Partheien das Recht, solchen weitläufigen Formalismus durchzumachen, der ihr Recht ist, zusteht, so ist, indem er ebenso zu einem Uebel und selbst Werkzeuge des Unrechts gemacht werden kann, es ihnen von Gerichts wegen, um die Partheien und das Recht selbst als die substantielle Sache, worauf es ankommt, gegen den Rechtsgang und dessen Mißbrauch in Schutz zu nehmen, — zur Pflicht zu machen, einem einfachen Gerichte (Schieds-Friedensgericht) und dem Versuche des Vergleichs sich zu unterwerfen, ehe sie zu jenem schreiten.

Die Billigkeit enthält einen dem formellen Rechte aus moralischen oder andern Rücksichten geschehenen Abbruch, und bezieht sich zunächst auf den Inhalt des Rechtsstreits. Ein Billigkeitsgerichtshof aber wird die Bedeutung haben, daß er über den einzelnen Fall, ohne sich an die Formalitäten des Rechtsganges und insbesondere an die objektiven Beweismittel, wie sie gesetzlich gefaßt werden können, zu halten, so wie auch in dem eigenen Interesse des einzelnen Falles als dieses, nicht im Interesse einer allgemeinen zu machenden gesetzlichen Disposition, entscheidet.

§. 224.

Wie die öffentliche Bekanntmachung der Gesetze unter die Rechte des subjektiven Bewußtseyns fällt (§. 215.), so auch die Möglichkeit, die Verwirklichung des Gesetzes im besondern Falle, nämlich den Verlauf von äußerlichen Handlungen, von Rechtsgründen u. s. f. zu kennen, indem dieser Verlauf an sich eine allgemein gültige Geschichte ist, und der Fall seinem besonderen Inhalte nach zwar nur das Interesse der Partheien, der allgemeine Inhalt aber das Recht darin, und dessen Entscheidung das Interesse Aller betrifft, — Oeffentlichkeit der Rechtspflege.

Deliberationen der Mitglieder des Gerichts über das zu fällende Urtheil unter sich sind Aeußerungen der noch besonderen Meinungen und Ansichten, also ihrer Natur nach nichts Oeffentliches.

Zusatz. Die Oeffentlichkeit der Rechtspflege nimmt der gerade Menschensinn für das Rechte und Richtige. Ein großer Grund dagegen war ewig die Vornehmheit der Gerichtsherren, die sich nicht jedem zeigen wollen, und sich als Horte des Rechts ansehen, in das die Laien nicht eindringen sollen. Es gehört zum Rechte aber namentlich das Zutrauen, das die Bürger zu demselben haben, und diese Seite ist es, welche die Oeffentlichkeit des Rechtsprechens fordert. Das Recht der Oeffentlichkeit beruht darauf, daß der Zweck des Gerichts das Recht ist, welches als eine Allgemeinheit auch vor die Allgemeinheit gehört; dann aber auch darauf, daß die Bürger die Ueberzeugung gewinnen, daß wirklich Recht gesprochen wird.

§. 225.

In dem Geschäfte des Rechtsprechens als der Anwendung des Gesetzes auf den einzelnen Fall unterscheiden sich die zwei Seiten, erstens die Erkenntniß der Beschaffenheit des Falls nach seiner unmittelbaren Einzelnheit, ob ein Vertrag u. s. f. vorhanden, eine verletzende Handlung begangen, und wer deren Thäter sey, und im peinlichen Rechte die Reflexion als Bestimmung der Handlung nach ihrem substantiellen, verbrecherischen Charakter (§. 119. Anm.), — zweitens die Subsumtion des Falles unter das Gesetz der Wiederherstellung des Rechts, worunter im Peinlichen die Strafe begriffen ist. Die Entscheidungen über diese beiden verschiedenen Seiten sind verschiedene Funktionen.

In der römischen Gerichtsverfassung kam die Unterscheidung dieser Funktionen darin vor, daß der Prätor seine Entscheidung gab, im Fall sich die Sache so oder so verhalte, und daß er zur Untersuchung dieses Verhaltens einen besondern Juder bestellte. — Die Charakterisirung einer Handlung nach ihrer bestimmten verbrecherischen Qualität (ob z. B. ein Mord oder Tödtung) ist im englischen Rechtsverfahren der Einsicht oder Willkür des Anklägers überlassen, und das Gericht kann keine andere Bestimmung fassen, wenn es jene unrichtig findet.

§. 226.

Vornehmlich die Leitung des ganzen Ganges der Untersuchung, dann der Rechtshandlungen der Partheien, als welche selbst Rechte sind (§. 222.), dann auch die zweite Seite des Rechtsurtheils (s. vorherg. §.) ist ein eigenthümliches Geschäft des juristischen Richters, für welchen als Organ des Gesetzes der Fall zur Möglichkeit der Subsumtion vorbereitet, d. i. aus seiner erscheinenden empirischen Beschaffenheit heraus, zur anerkannten Thatsache und zur allgemeinen Qualifikation erhoben worden seyn muß.

§. 227.

Die erstere Seite, die Erkenntniß des Falles in seiner unmittelbaren Einzelnheit und seine Qualificirung enthält für sich kein Rechtsprechen. Sie ist eine Erkenntniß, wie sie jedem gebildeten Menschen zusteht. Insofern für die Qualifikation der Handlung das subjektive Moment der Einsicht und Absicht des Handelnden (s. II. Th.) wesentlich ist, und der Beweis ohnehin nicht Vernunft- oder abstrakte Verstandesgegenstände, sondern nur Einzelnheiten, Umstände und Gegenstände sinnlicher Anschauung und subjektiver Gewißheit betrifft, daher keine absolut objektive Bestimmung in sich enthält, so ist das Letzte in der Entscheidung die subjektive Ueberzeugung und das Gewissen (animi sententia), wie in Ansehung des Beweises, der auf Aussagen und Versicherungen Anderer beruht, der Eid die zwar subjektive, aber letzte Bewährung ist.

Bei dem in Rede stehenden Gegenstand ist es eine

Hauptsache, die Natur des Beweisens, auf welches es hier ankommt, in's Auge zu fassen und es von dem Erkennen und Beweisen anderer Art zu unterscheiden. Eine Vernunftbestimmung, wie der Begriff des Rechts selbst ist, zu beweisen, d. i. ihre Nothwendigkeit zu erkennen, erfordert eine andere Methode, als der Beweis eines geometrischen Lehrsatzes. Ferner bei Letzterem ist die Figur vom Verstande bestimmt und einem Gesetze gemäß bereits abstrakt gemacht; aber bei einem empirischen Inhalt, wie eine Thatsache ist, ist der Stoff des Erkennens die gegebene sinnliche Anschauung und die sinnliche subjektive Gewißheit und das Aussprechen und Versichern von solcher, — woran nun das Schließen und Kombiniren aus solchen Aussagen, Zeugnissen, Umständen und dergl. thätig ist. Die objektive Wahrheit, welche aus solchem Stoffe und der ihm gemäßen Methode, bei dem Versuche sie für sich objektiv zu bestimmen, auf halbe Beweise und in weiterer wahrhafter Konsequenz, die zugleich eine formelle Inkonsequenz in sich enthält, auf außerordentliche Strafen führt, hervorgeht, hat einen ganz andern Sinn, als die Wahrheit einer Vernunftbestimmung oder eines Satzes, dessen Stoff sich der Verstand bereits abstrakt bestimmt hat. Daß nun solche empirische Wahrheit einer Begebenheit zu erkennen, in der eigentlich juristischen Bestimmung eines Gerichts, daß in dieser eine eigenthümliche Qualität hierfür und damit ein ausschließendes Recht an sich und Nothwendigkeit liege, dieß aufzuzeigen machte einen Hauptgesichtspunkt bei der Frage aus, inwiefern den förmlichen juristischen Gerichtshöfen das Urtheil über das Faktum wie über die Rechtsfrage zuzuschreiben sey.

Zusatz. Es ist kein Grund vorhanden, anzunehmen, daß der juristische Richter allein den Thatbestand feststellen solle, da dieß die Sache jeder allgemeinen Bildung ist, und

nicht einer bloß juristischen: die Beurtheilung des Thatbestandes geht von empirischen Umständen aus, von Zeugnissen über die Handlung und dergleichen Anschauungen, dann aber wieder von Thatsachen, aus denen man auf die Handlung schließen kann, und die sie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich machen. Es soll hier eine Gewißheit erlangt werden, keine Wahrheit im höheren Sinne, welche etwas durchaus Ewiges ist: diese Gewißheit ist hier die subjektive Ueberzeugung, das Gewissen, und die Frage ist, welche Form soll diese Gewißheit im Gericht erhalten. Die Forderung des Eingeständnisses, abseiten des Verbrechers, welche sich gewöhnlich im deutschen Rechte vorfindet, hat das Wahre, daß dem Recht des subjektiven Selbstbewußtseyns dadurch ein Genüge geschieht: denn das, was die Richter sprechen, muß im Bewußtseyn nicht verschieden seyn, und erst, wenn der Verbrecher eingestanden hat, ist kein Fremdes mehr gegen ihn in dem Urtheil. Hier tritt nun aber die Schwierigkeit ein, daß der Verbrecher läugnen kann, und dadurch das Interesse der Gerechtigkeit gefährdet wird. Soll nun wieder die subjektive Ueberzeugung des Richters gelten, so geschieht abermals eine Härte, indem der Mensch nicht mehr als Freier behandelt wird. Die Vermittelung ist nun, daß gefordert wird, der Ausspruch der Schuld oder Unschuld solle aus der Seele des Verbrechers gegeben seyn, — das Geschwornengericht.

§. 228.

Das Recht des Selbstbewußtseyns der Parthei ist im Richterspruch, nach der Seite, daß er die Subsumtion des qualificirten Falles unter das Gesetz ist, in Ansehung des Gesetzes dadurch bewahrt, daß das Gesetz bekannt und damit das Gesetz der Parthei selbst, und in Ansehung der Subsumtion, daß der Rechtsgang öffentlich ist. Aber in Ansehung der Entscheidung über den besondern, subjektiven und äußerlichen Inhalt der

Sache, dessen Erkenntniß in die ersten der §. 225. angegebenen Seiten fällt, findet jenes Recht in dem Zutrauen zu der Subjektivität der Entscheidenden seine Befriedigung. Dieß Zutrauen gründet sich vornehmlich auf die Gleichheit der Parthei mit denselben nach ihrer Besonderheit, dem Stande, und dergleichen.

Das Recht des Selbstbewußtseyns, das Moment der subjektiven Freiheit, kann als der substantielle Gesichtspunkt in der Frage über Nothwendigkeit der öffentlichen Rechtspflege und der sogenannten Geschwornengerichte angesehen werden. Auf ihn reducirt sich das Wesentliche, was in der Form der Nützlichkeit für diese Institutionen vorgebracht werden kann. Nach anderen Rücksichten und Gründen von diesen oder jenen Vortheilen oder Nachtheilen, kann herüber und hinüber gestritten werden, sie sind wie alle Gründe des Raisonnements sekondär und nicht entscheidend, oder aber aus andern vielleicht höhern Sphären genommen. Daß die Rechtspflege an sich von rein juristischen Gerichten gut, vielleicht besser als mit andern Institutionen, ausgeübt werden könne, um diese Möglichkeit handelt es sich insofern nicht, als, wenn sich auch diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit, ja selbst zur Nothwendigkeit steigern ließe, es von der andern Seite immer das Recht des Selbstbewußtseyns ist, welches dabei seine Ansprüche behält und sie nicht befriedigt findet. — Wenn die Kenntniß des Rechtes durch die Beschaffenheit dessen, was die Gesetze in ihrem Umfange ausmacht, ferner des Ganges der gerichtlichen Verhandlungen, und die Möglichkeit das Recht zu verfolgen, Eigenthum eines auch durch Terminologie, die für die, um deren Recht es geht, eine fremde Sprache ist, sich ausschließend machenden Standes ist, so sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, die für die Subsistenz auf ihre Thätigkeit, ihr eigenes Wissen und Wollen angewiesen sind, gegen das nicht

nur Persönlichste und Eigenste, sondern auch das Substantielle und Vernünftige darin, das Recht, fremde gehalten und unter Vormundschaft, selbst in eine Art von Leibeigenschaft gegen solchen Stand, gesetzt. Wenn sie wohl das Recht haben, im Gerichte leiblich, mit den Füßen, zugegen zu seyn (in judicio stare), so ist dieß wenig, wenn sie nicht geistig, mit ihrem eigenen Wissen gegenwärtig seyn sollen, und das Recht, das sie erlangen, bleibt ein äußerliches Schicksal für sie.

§. 229.

In der Rechtspflege führt sich die bürgerliche Gesellschaft, in der sich die Idee in der Besonderheit verloren und in die Trennung des Innern und Aeußern auseinandergegangen ist, zu deren Begriffe, der Einheit des an sich seyenden Allgemeinen mit der subjektiven Besonderheit zurück, jedoch diese im einzelnen Falle und jenes in der Bedeutung des abstrakten Rechts. Die Verwirklichung dieser Einheit in der Ausdehnung auf den ganzen Umfang der Besonderheit, zunächst als relativer Vereinigung, macht die Bestimmung der Polizei, und in beschränkter, aber konkreter Totalität, die Korporation aus.

Zusatz. In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Allgemeinheit nur Nothwendigkeit: im Verhältniß der Bedürfnisse ist nur das Recht als solches das Feste. Aber dieß Recht, ein bloß beschränkter Kreis, bezieht sich nur auf die Beschützung dessen, was ich habe: dem Rechte als solchem ist das Wohl ein Aeußerliches. Dieses Wohl ist jedoch in dem System der Bedürfnisse eine wesentliche Bestimmung. Das Allgemeine also, das zunächst nur das Recht ist, hat sich über das ganze Feld der Besonderheit auszudehnen. Die Gerechtigkeit ist ein Großes in der bürgerlichen Gesellschaft: gute Gesetze werden den Staat blühen lassen, und freies Eigenthum ist eine Grundbedingung des Glanzes desselben; aber indem ich ganz in die Besonderheit verloch-

ten bin, habe ich ein Recht zu fordern, daß in diesem Zusammenhang auch mein besonderes Wohl gefördert werde: es soll auf mein Wohl, auf meine Besonderheit Rücksicht genommen werden, und dieß geschieht durch die Polizei und Korporation.

C. Die Polizei und Korporation.

§. 230.

Im System der Bedürfnisse ist die Subsistenz und das Wohl jedes Einzelnen als eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit durch seine Willkür und natürliche Besonderheit, ebenso als durch das objektive System der Bedürfnisse bedingt ist; durch die Rechtspflege wird die Verletzung des Eigenthums und der Persönlichkeit getilgt. Das in der Besonderheit wirkliche Recht enthält aber sowohl, daß die Zufälligkeiten gegen den einen und den anderen Zweck aufgehoben seyen, und die ungestörte Sicherheit der Person und des Eigenthums bewirkt, als daß die Sicherung der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen, — daß das besondere Wohl als Recht behandelt und verwirklicht sey.

a) Die Polizei.

§. 231.

Die sichernde Macht des Allgemeinen bleibt zunächst, insofern für den einen oder anderen Zweck der besondere Wille noch das Princip ist, Theils auf den Kreis der Zufälligkeiten beschränkt, Theils eine äußere Ordnung.

§. 232.

Außer den Verbrechen, welche die allgemeine Macht zu verhindern oder zur gerichtlichen Behandlung zu bringen hat, — der Zufälligkeit als Willkür des Bösen, — hat die erlaubte Willkür für sich rechtlicher Handlungen und des Privatgebrauchs des Eigenthums, auch äußerliche Beziehungen auf andere Einzelne, so wie auf sonstige öffentliche Veranstaltungen eines gemeinsamen Zwecks. Durch diese allgemeine Seite werden Privathandlungen eine Zufälligkeit, die aus meiner Gewalt tritt, und den andern zum Schaden und Unrecht gereichen kann oder gereicht.

§. 233.

Dieß ist zwar nur eine Möglichkeit des Schadens, aber daß die Sache nichts schadet, ist als eine Zufälligkeit gleichfalls nicht mehr; dieß ist die Seite des Unrechts, die in solchen Handlungen liegt, somit der letzte Grund der polizeilichen Strafgerechtigkeit.

§. 234.

Die Beziehungen des äußerlichen Daseyns fallen in die Verstandes-Unendlichkeit; es ist daher keine Grenze an sich vorhanden, was schädlich oder nicht schädlich, auch in Rücksicht auf Verbrechen, was verdächtig oder unverdächtig sey, was zu verbieten oder zu beaufsichtigen, oder mit Verboten, Beaufsichtigung und Verdacht, Nachfrage und Rechenschaftgebung verschont zu lassen sey. Es sind die Sitten, der Geist der übrigen Verfassung, der jedesmalige Zustand, die Gefahr des Augenblicks u. s. f., welche die näheren Bestimmungen geben.

Zusatz. Es sind hier keine festen Bestimmungen zu geben und keine absoluten Grenzen zu ziehen. Alles ist hier persönlich, das subjektive Meinen tritt ein, und der Geist der Verfassung, die Gefahr der Zeit haben die näheren Umstände mitzutheilen. In Kriegszeiten ist z. B. manches sonst Unschädliche als schädlich anzusehen. Durch diese Seiten der Zufälligkeit und willkürlichen Persönlichkeit erhält die Polizei etwas Gehässiges. Sie kann bei sehr gebildeter Reflexion die Richtung nehmen, alles Mögliche in ihr Bereich zu ziehen: denn in Allem läßt sich eine Beziehung finden, durch die etwas schädlich werden könnte. Darin kann die Polizei sehr pedantisch zu Werke gehen, und das gewöhnliche Leben der Individuen geniren. Aber, welcher

Uebelstand dieß auch ist, eine objektive Grenzlinie kann hier nicht gezogen werden.

§. 235.

In der unbestimmten Vervielfältigung und Verschränkung der täglichen Bedürfnisse ergeben sich in Rücksicht auf die Herbeischaffung und den Umtausch der Mittel ihrer Befriedigung, auf deren ungehinderte Möglichkeit sich jeder verläßt, so wie in Rücksicht der darüber so sehr als möglich abzukürzenden Untersuchungen und Verhandlungen, Seiten, die ein gemeinsames Interesse sind, und zugleich für Alle das Geschäft von Einem, — und Mittel und Veranstaltungen, welche für gemeinschaftlichen Gebrauch seyn können. Diese allgemeinen Geschäfte und gemeinnützigen Veranstaltungen fordern die Aufsicht und Vorsorge der öffentlichen Macht.

§. 236.

Die verschiedenen Interessen der Producenten und Konsumenten können in Kollision mit einander kommen, und wenn sich zwar das richtige Verhältniß im Ganzen von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auch einer über beiden stehenden mit Bewußtseyn vorgenommenen Regulirung. Das Recht zu einer solchen für das Einzelne (z. B. Taration der Artikel der gemeinsten Lebensbedürfnisse) liegt darin, daß das öffentliche Ausstellen von Waaren, die von ganz allgemeinem, alltäglichen Gebrauche sind, nicht sowohl einem Individuum als solchem, sondern ihm als Allgemeinen, dem Publikum angeboten werden, dessen Recht, nicht betrogen zu werden, und die Untersuchung der Waaren, als ein gemeinsames Geschäft von einer öffentlichen Macht vertreten und besorgt werden kann. — Vornehmlich aber macht die Abhängigkeit großer Industriezweige von auswärtigen Umständen und entfernten Kombinationen, welche die an jene Sphären angewiesenen und gebundenen Individuen in ihrem Zusammenhang nicht übersehen können, eine allgemeine Vorsorge und Leitung nothwendig.

Gegen die Freiheit des Gewerbes und Handels in der bürgerlichen Gesellschaft ist das andere Extrem die Versorgung, so wie die Bestimmung der Arbeit Aller durch öffentliche Veranstaltung, wie etwa auch die alte Arbeit der Pyramiden und der andern ungeheuren ägyptischen und asiatischen Werke, welche für öffentliche Zwecke ohne die Vermittelung der Arbeit des Einzelnen durch seine besondere Willkür und sein besonderes Interesse hervorgebracht wurden. Dieses Interesse ruft jene Freiheit gegen die höhere Regulirung an, bedarf aber, je mehr es blind in den selbstsüchtigen Zweck vertieft, um so mehr einer solchen, um zum Allgemeinen zurückgeführt zu werden, und um die gefährlichen Zuckungen und die Dauer des Zwischenraumes, in welchem sich die Kollisionen auf dem Wege bewußtloser Nothwendigkeit ausgleichen sollen, abzukürzen und zu mildern.

Zusatz. Die polizeiliche Aufsicht und Vorsorge hat den Zweck, das Individuum mit der allgemeinen Möglichkeit zu vermitteln, die zur Erreichung der individuellen Zwecke vorhanden ist. Sie hat für Straßenbeleuchtung, Brückenbau, Taration der täglichen Bedürfnisse, so wie für die Gesundheit Sorge zu tragen. Hier sind nun zwei Hauptansichten herrschend. Die eine behauptet, daß der Polizei die Aufsicht über Alles gebühre, die andere, daß die Polizei hier nichts zu bestimmen habe, indem Jeder sich nach dem Bedürfniß des Anderen richten werde. Der Einzelne muß freilich ein Recht haben, sich auf diese oder jene Weise sein Brot zu verdienen, aber auf der anderen Seite hat auch das Publikum ein Recht zu verlangen, daß das Nöthige auf gehörige Weise geleistet werde. Beide Seiten sind zu befriedigen, und die Gewerbefreiheit darf nicht von der Art seyn, daß das allgemeine Beste in Gefahr kommt.

§. 237.

Wenn nun die Möglichkeit der Theilnahme an dem allge-

meinen Vermögen für die Individuen vorhanden und durch die öffentliche Macht gesichert ist, so bleibt sie, ohnehin daß diese Sicherung unvollständig bleiben muß, noch von der subjektiven Seite den Zufälligkeiten unterworfen, und um so mehr, je mehr sie Bedingungen der Geschicklichkeit, Gesundheit, Kapital u. s. w. voraussetzt.

§. 238.

Zunächst ist die Familie das substantielle Ganze, dem die Vorsorge für diese besondere Seite des Individuums sowohl in Rücksicht der Mittel und Geschicklichkeiten, um aus dem allgemeinen Vermögen sich erwerben zu können, als auch seiner Subsistenz und Versorgung im Falle eintretender Unfähigkeit, angehört. Die bürgerliche Gesellschaft reißt aber das Individuum aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder einander, und anerkennt sie als selbstständige Personen; sie substituirt ferner statt der äußern unorganischen Natur und des väterlichen Bodens, in welchem der Einzelne seine Subsistenz hatte, den ihrigen, und unterwirft das Bestehen der ganzen Familie selbst, der Abhängigkeit von ihr, der Zufälligkeit. So ist das Individuum *Sohn der bürgerlichen Gesellschaft* geworden, die ebenso sehr Ansprüche an ihn, als er Rechte auf sie hat.

Zusatz. Die Familie hat allerdings für das Brot der Einzelnen zu sorgen, aber sie ist in der bürgerlichen Gesellschaft ein Untergeordnetes und legt nur den Grund: sie ist nicht mehr von so umfassender Wirksamkeit. Die bürgerliche Gesellschaft ist vielmehr die ungeheure Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite, und daß er Alles durch sie sey und vermittelst ihrer thue. Soll der Mensch so ein Glied der bürgerlichen Gesellschaft seyn, so hat er ebenso Rechte und Ansprüche an sie, wie er sie in der Familie hatte. Die bürgerliche Gesellschaft muß ihr Mitglied schützen, seine Rechte vertheidigen, so wie der Einzelne den Rechten der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet ist.

§. 239.

Sie hat in diesem Charakter *der allgemeinen Familie* die Pflicht und das Recht gegen die *Willkür* und Zufälligkeit *der Eltern*, auf die *Erziehung*, insofern sie sich auf die Fähigkeit, Mitglied der Gesellschaft zu werden, bezieht, vornehmlich wenn sie nicht von den Eltern selbst, sondern von Anderen zu vollenden ist, Aufsicht und Einwirkung zu haben, — ingleichen insofern gemeinsame Veranstaltungen dafür gemacht werden können, diese zu treffen.

Zusatz. Die Grenze zwischen den Rechten der Eltern und der bürgerlichen Gesellschaft ist hier sehr schwer zu ziehen. Die Eltern meinen gewöhnlich in Betreff auf Erziehung volle Freiheit zu haben, und Alles machen zu können, was sie nur mögen. Bei aller Oeffentlichkeit der Erziehung kommt die Hauptopposition gewöhnlich von den Eltern her, und sie sind es, die über Lehrer und Anstalten schreien und reden, weil sich ihr Belieben gegen dieselben setzt. Trotz dem hat die Gesellschaft ein Recht, nach ihren geprüften Ansichten hierbei zu verfahren, die Eltern zu zwingen, ihre Kinder in die Schule zu schicken, ihnen die Pocken impfen zu lassen u. s. w. Die Streitigkeiten, die in Frankreich zwischen der Forderung des freien Unterrichts, das heißt des Beliebens der Eltern, und der Aufsicht des Staates bestehen, gehören hierher.

§. 240.

Gleicher Weise hat sie die Pflicht und das Recht über die, welche durch Verschwendung die Sicherheit ihrer und ihrer Familie Subsistenz vernichten, in Vormundschaft zu nehmen und an ihrer Stelle den Zweck der Gesellschaft und den ihrigen auszuführen.

Zusatz. In Athen war es Gesetz, daß jeder Bürger darüber Rechenschaft geben mußte, wovon er lebe: jetzt hat man die Ansicht, daß dieß Niemanden etwas angehe. Aller-

dings ist jedes Individuum einer Seits für sich, anderer Seits aber ist es auch Mitglied im System der bürgerlichen Gesellschaft, und insofern jeder Mensch von ihr das Recht hat, die Subsistenz zu verlangen, muß sie ihn auch gegen sich selbst schützen. Es ist nicht allein das Verhungern, um was es zu thun ist, sondern der weitere Gesichtspunkt ist, daß kein Pöbel entstehen soll. Weil die bürgerliche Gesellschaft schuldig ist die Individuen zu ernähren, hat sie auch das Recht dieselben anzuhalten, für ihre Subsistenz zu sorgen.

§. 241.

Aber ebenso als die Willkür, können zufällige, physische und in den äußeren Verhältnissen (§. 200.) liegende Umstände Individuen zur Armuth herunter bringen, einem Zustande, der ihnen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft läßt, und der, indem sie ihnen zugleich die natürlichen Erwerbmittel (§. 217.) entzogen und das weitere Band der Familie als eines Stammes aufhebt, (§. 181.) dagegen sie aller Vortheile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitssorge, selbst oft des Trostes der Religion u. s. f. mehr oder weniger verlustig macht. Die allgemeine Macht übernimmt die Stelle der Familie bei den Armen, ebenso sehr in Rücksicht ihres unmittelbaren Mangels, als der Gesinnung der Arbeitsscheu, Bösartigkeit, und der weiteren Laster, die aus solcher Lage und dem Gefühl ihres Unrechts entspringen.

§. 242.

Das Subjektive der Armuth und überhaupt der Noth aller Art, der schon in seinem Naturkreise jedes Individuum ausgesetzt ist, erfordert auch eine subjektive Hülfe ebenso in Rücksicht der besonderen Umstände als des Gemüths und der Liebe. Hier ist der Ort, wo bei aller allgemeinen Veranstaltung die Moralität genug zu thun findet. Weil aber diese Hülfe für

sich und in ihren Wirkungen von der Zufälligkeit abhängt, so geht das Streben der Gesellschaft dahin, in der Nothdurft und ihrer Abhülfe das Allgemeine herauszufinden und zu veranstalten, und jene Hülfe entbehrlicher zu machen.

Das Zufällige des Almosens, der Stiftungen, wie des Lampenbrennens bei Heiligenbildern u. s. f. wird ergänzt durch öffentliche Armenanstalten, Krankenhäuser, Straßenbeleuchtung u. s. w. Der Mildthätigkeit bleibt noch genug für sich zu thun übrig, und es ist eine falsche Ansicht, wenn sie der Besonderheit des Gemüths und der Zufälligkeit ihrer Gesinnung und Kenntniß diese Abhülfe der Noth allein vorbehalten wissen will, und sich durch die verpflichtenden allgemeinen Anordnungen und Gebote verletzt und gekränkt fühlt. Der öffentliche Zustand ist im Gegentheil für um so vollkommener zu achten, je weniger dem Individuum für sich nach seiner besondern Meinung, in Vergleich mit dem, was auf allgemeine Weise veranstaltet ist, zu thun übrig bleibt.

§. 243.

Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in fortschreitender Bevölkerung und Industrie begriffen. — Durch die Verallgemeinerung des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeizubringen, vermehrt sich die Anhäufung der Reichthümer, denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen, — auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die Vereinzelung und Beschränktheit der besondern Arbeit und damit die Abhängigkeit und Noth der an diese Arbeit gebundenen Klasse, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weiteren Freiheiten und besonders der geistigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.

§. 244.

Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maaß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft nothwendige regulirt, — und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Thätigkeit und Arbeit zu bestehen, — bringt die Erzeugung des Pöbels hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnißmäßige Reichthümer in wenige Hände zu koncentriren, mit sich führt.

Zusatz. Die niedrigste Weise der Subsistenz, die des Pöbels, macht sich von selbst: dieß Minimum ist jedoch bei verschiedenen Völkern sehr verschieden. In England glaubt auch der Aermste sein Recht zu haben: dieß ist etwas Anderes, als womit in anderen Ländern die Armen zufrieden sind. Die Armuth an sich macht Keinen zum Pöbel: dieser wird erst bestimmt durch die mit der Armuth sich verknüpfende Gesinnung, durch die innere Empörung gegen die Reichen, gegen die Gesellschaft, die Regierung u. s. w. Ferner ist damit verbunden, daß der Mensch, der auf die Zufälligkeit angewiesen ist, leichtsinnig und arbeitsscheu wird, wie z. B. die Lazzaronis in Neapel. Somit entsteht im Pöbel das Böse, daß er die Ehre nicht hat, seine Subsistenz durch seine Arbeit zu finden, und doch seine Subsistenz zu finden als sein Recht anspricht. Gegen die Natur kann kein Mensch ein Recht behaupten, aber im Zustande der Gesellschaft gewinnt der Mangel sogleich die Form eines Unrechts, was dieser oder jener Klasse angethan wird. Die wichtige Frage, wie der Armuth abzuhelfen sey, ist eine vorzüglich die modernen Gesellschaften bewegende und quälende.

§. 245.

Wird der reichern Klasse die direkte Last aufgelegt, oder es wären in anderem öffentlichen Eigenthum (reichen Hospitälern, Stiftungen, Klöstern) die direkten Mittel vorhanden, die der Armuth zugehende Masse auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweise zu erhalten, so würde die Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu seyn, was gegen das Princip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbstständigkeit und Ehre wäre, oder sie würde durch Arbeit (durch Gelegenheit dazu) vermittelt, so würde die Menge der Produktionen vermehrt, in deren Ueberfluß und dem Mangel der verhältnißmäßigen selbst produktiven Konsumenten, gerade das Uebel bestehet, das auf beide Weisen sich nur vergrößert. Es kommt hierin zum Vorschein, daß bei dem Uebermaaße des Reichthums die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Uebermaaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.

Diese Erscheinungen lassen sich im Großen an Englands Beispiel studiren, so wie näher die Erfolge, welche die Armentaxe, unermeßliche Stiftungen und ebenso unbegrenzte Privatwohlthätigkeit, vor allem auch dabei das Aufheben der Korporation gehabt haben. Als das direkteste Mittel hat sich daselbst (vornehmlich in Schottland) gegen Armuth sowohl als insbesondere gegen die Abwerfung der Scham und Ehre, der subjektiven Basen der Gesellschaft, und gegen die Faulheit und Verschwendung u. s. f., woraus der Pöbel hervorgeht, dieß erprobt, die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen.

§. 246.

Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um außer ihr in anderen Völkern, die ihr an den Mitteln, woran sie Ueberfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß u. s. f. nachstehen, Konsumenten und damit die nöthigen Subsistenzmittel zu suchen.

§. 247.

Wie für das Princip des Familienlebens die Erde, fester Grund und Boden, Bedingung ist, so ist für die Industrie das nach Außen sie belebende natürliche Element, das Meer. In der Sucht des Erwerbs, dadurch, daß sie ihn der Gefahr aussetzt, erhebt sie sich zugleich über ihn und versetzt das Festwerden an der Erdscholle und den begrenzten Kreisen des bürgerlichen Lebens, seine Genüsse und Begierden, mit dem Elemente der Flüssigkeit, der Gefahr und des Unterganges. So bringt sie ferner durch dieß größte Medium der Verbindung entfernte Länder in die Beziehung des Verkehrs, eines den Vertrag einführenden rechtlichen Verhältnisses, in welchem Verkehr sich zugleich das größte Bildungsmittel, und der Handel seine welthistorische Bedeutung findet.

Daß die Flüsse keine natürlichen Grenzen sind, für welche sie in neueren Zeiten haben sollen geltend gemacht werden, sondern sie und ebenso die Meere vielmehr die Menschen verbinden, daß es ein unrichtiger Gedanke ist, wenn Horaz sagt (**Carm. I, 3**):

— — deus abscidit
Prudens Oceano dissociabili
Terras, — —

zeigen nicht nur die Bassins der Flüsse, die von einem Stamme oder Volke bewohnt werden, sondern auch z. B. die sonstigen Verhältnisse Griechenlands, Joniens und Großgriechenlands, — Bretagne's und Britanniens, Dänemarks und Norwegens, Schwedens, Finnlands, Livlands u. s. f., — vornehmlich auch im Gegensatze des geringern Zusammenhangs der Bewohner des Küstenlandes mit denen des innern Landes. — Welches Bildungsmittel aber in dem Zusammenhange mit dem Meere liegt, dafür vergleiche man das Verhältniß der Nationen, in welchen der Kunstfleiß aufgeblüht ist, zum Meere, mit denen, die sich die Schifffahrt untersagt, und wie die Aegypter, die Indier, in sich verdumpft und in den fürchterlichsten und schmählichsten Aberglauben versunken sind, und wie alle großen, in sich strebenden Nationen sich zum Meere drängen.

§. 248.

Dieser erweiterte Zusammenhang bietet auch das Mittel der Kolonisation, zu welcher — einer sporadischen oder systematischen — die ausgebildete bürgerliche Gesellschaft getrieben wird, und wodurch sie Theils einem Theil ihrer Bevölkerung in einem neuen Boden die Rückkehr zum Familienprincip, Theils sich selbst damit einen neuen Bedarf und Feld ihres Arbeitsfleißes verschafft.

Zusatz. Die bürgerliche Gesellschaft wird dazu getrieben, Kolonien anzulegen. Die Zunahme der Bevölkerung hat schon für sich diese Wirkung, besonders aber entsteht eine Menge, die die Befriedigung ihrer Bedürfnisse nicht durch ihre Arbeit gewinnen kann, wenn die Produktion das Bedürfniß der Konsumtion übersteigt. Sporadische Kolonisation findet besonders in Deutschland Statt. Die Kolonisten ziehen nach Amerika, Rußland, bleiben ohne Zusammenhang mit ihrem Vaterlande, und gewähren so diesem keinen Nutzen. Die zweite und ganz von der ersten verschiedene Kolonisation ist die systematische. Sie wird von dem Staate veranlaßt, mit dem Bewußtseyn und der Regulirung der gehörigen Weise der Ausführung. Diese Art der Kolonisation ist vielfältig bei den Alten, und namentlich bei den Griechen vorgekommen, bei denen harte Arbeit nicht die Sache des Bürgers war, dessen Thätigkeit vielmehr den öffentlichen Dingen sich zuwendete. Wenn nun die Bevölkerung so anwuchs, daß Noth entstehen konnte für sie zu sorgen, dann wurde die Jugend in eine neue Gegend geschickt, die Theils besonders gewählt, Theils dem Zufall des Findens überlassen war. In den neueren Zeiten hat man den Kolonien nicht solche Rechte, wie den Bewohnern

des Mutterlandes zugestanden, und es sind Kriege und endlich Emancipationen aus diesem Zustande hervorgegangen, wie die Geschichte der englischen und spanischen Kolonien zeigt. Die Befreiung der Kolonien erweist sich selbst als der größte Vortheil für den Mutterstaat, so wie die Freilassung der Sklaven als der größte Vortheil für den Herrn.

§. 249.

Die polizeiliche Vorsorge verwirklicht und erhält zunächst das Allgemeine, welches in der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist, als eine äußere Ordnung und Veranstaltung zum Schutz und Sicherheit der Massen von besonderen Zwecken und Interessen, als welche in diesem Allgemeinen ihr Bestehen haben, so wie sie als höhere Leitung Vorsorge für die Interessen (§. 246.), die über diese Gesellschaft hinausführen, trägt. Indem nach der Idee die Besonderheit selbst dieses Allgemeine, das in ihren immanenten Interessen ist, zum Zweck und Gegenstand ihres Willens und ihrer Thätigkeit macht, so kehrt das Sittliche als ein Immanentes in die bürgerliche Gesellschaft zurück; dieß macht die Bestimmung der Korporation aus.

b) Die Korporation.

§. 250.

Der ackerbauende Stand hat an der Substantialität seines Familien- und Naturlebens in ihm selbst unmittelbar sein konkretes Allgemeines, in welchem er lebt, der allgemeine Stand hat in seiner Bestimmung das Allgemeine für sich zum Zwecke seiner Thätigkeit und zu seinem Boden. Die Mitte zwischen beiden, der Stand des Gewerbes, ist auf das Besondere wesentlich gerichtet und ihm ist daher vornehmlich die Korporation eigenthümlich.

§. 251.

Das Arbeitswesen der bürgerlichen Gesellschaft zerfällt nach der Natur seiner Besonderheit in verschiedene Zweige. Indem

solches an sich Gleiche der Besonderheit als Gemeinsames in der Genossenschaft zur Existenz kommt, faßt und bethätigt der auf sein Besonderes gerichtete, selbstsüchtige Zweck zugleich sich als allgemeinen, und das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, nach seiner besondern Geschicklichkeit, Mitglied der Korporation, deren allgemeiner Zweck damit ganz konkret ist und keinen weitern Umfang hat, als der im Gewerbe, dem eigenthümlichen Geschäfte und Interesse, liegt.

§. 252.

Die Korporation hat nach dieser Bestimmung unter der Aufsicht der öffentlichen Macht das Recht, ihre eigenen innerhalb ihrer eingeschlossenen Interessen zu besorgen, Mitglieder nach der objektiven Eigenschaft ihrer Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit, in einer durch den allgemeinen Zusammenhang sich bestimmenden Anzahl anzunehmen und für die ihr Angehörigen die Sorge gegen die besonderen Zufälligkeiten, so wie für die Bildung zur Fähigkeit, ihr zugetheilt zu werden, zu tragen — überhaupt für sie als zweite Familie einzutreten, welche Stellung für die allgemeine, von den Individuen und ihrer besondern Nothdurft entferntere bürgerliche Gesellschaft unbestimmter bleibt.

Der Gewerbsmann ist verschieden vom Tagelöhner, wie von dem, der zu einem einzelnen zufälligen Dienst bereit ist. Jener, der Meister, oder der es werden will, ist Mitglied der Genossenschaft nicht für einzelnen zufälligen Erwerb, sondern für den ganzen Umfang, das Allgemeine seiner besondern Subsistenz. — Privilegien als Rechte eines in eine Korporation gefaßten Zweigs der bürgerlichen Gesellschaft, und eigentliche Privilegien nach ihrer Etymologie, unterscheiden sich dadurch von einander, daß die letzteren Ausnahmen vom allgemeinen Gesetze nach Zufälligkeit sind, jene aber nur gesetzlich gemachte Bestimmungen, die in der Natur der Besonderheit eines wesentlichen Zweigs der Gesellschaft selbst liegen.

§. 253.

In der Korporation hat die Familie nicht nur ihren festen Boden als die durch Befähigung bedingte Sicherung der Subsistenz, ein festes Vermögen (§. 170.), sondern Beides ist auch anerkannt, so daß das Mitglied einer Korporation seine Tüchtigkeit und sein ordentliches Aus- und Fortkommen, daß es Etwas ist, durch keine weitere äußere Bezeigungen darzulegen nöthig hat. So ist auch anerkannt, daß es einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und für den uneigennützigern Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühungen hat: — es hat so in seinem Stande seine Ehre.

Die Institution der Korporation entspricht durch ihre Sicherung des Vermögens insofern der Einführung des Ackerbaues und des Privateigenthums in einer andern Sphäre (§. 203. Anm.). — Wenn über Luxus und Verschwendungssucht der gewerbtreibenden Klassen, womit die Erzeugung des Pöbels (§. 244.) zusammenhängt, Klagen zu erheben sind, so ist bei den anderen Ursachen (z. B. das immer mehr mechanisch Werdende der Arbeit) — der sittliche Grund, wie er im Obigen liegt, nicht zu übersehen. Ohne Mitglied einer berechtigten Korporation zu seyn (und nur als berechtigt ist ein Gemeinsames eine Korporation), ist der Einzelne ohne Standesehre, durch seine Isolirung auf die selbstsüchtige Seite des Gewerbs reducirt, seine Subsistenz und Genuß nichts Stehendes. Er wird somit seine Anerkennung durch die äußerlichen Darlegungen seines Erfolgs in seinem Gewerbe zu erreichen suchen, — Darlegungen, welche unbegrenzt sind, weil seinem Stande gemäß zu leben nicht stattfindet, da der Stand nicht existirt — denn nur das Gemeinsame existirt in der bürgerlichen Gesellschaft, was gesetzlich konstituirt und anerkannt ist — sich also auch keine ihm angemessene allgemeinere Lebens-

weise macht. — In der Korporation verliert die Hülfe, welche die Armuth empfängt, ihr Zufälliges, so wie ihr mit Unrecht Demüthigendes, und der Reichthum in seiner Pflicht gegen seine Genossenschaft, den Hochmuth und den Neid, den er, und zwar jenen in seinem Besitzer, diesen in den Anderen erregen kann, — die Rechtschaffenheit erhält ihre wahrhafte Anerkennung und Ehre.

§. 254.

In der Korporation liegt nur insofern eine Beschränkung des sogenannten natürlichen Rechts, seine Geschicklichkeit auszuüben und damit zu erwerben, was zu erwerben ist, als sie darin zur Vernünftigkeit bestimmt, nämlich von der eigenen Meinung und Zufälligkeit, der eigenen Gefahr wie der Gefahr für Andere, befreit, anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Thätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben wird.

§. 255.

Zur Familie macht die Korporation die zweite, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staats aus. Die erstere enthält die Momente der subjektiven Besonderheit und der objektiven Allgemeinheit in substantieller Einheit; die zweite aber diese Momente, die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft zur in sich reflektirten Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und zur abstrakten rechtlichen Allgemeinheit entzweit sind, auf innerliche Weise vereinigt, so daß in dieser Vereinigung das besondere Wohl als Recht und verwirklicht ist.

Heiligkeit der Ehe, und die Ehre in der Korporation sind die zwei Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.

Zusatz. Wenn man in neueren Zeiten die Korporationen aufgehoben hat, so hat dieß den Sinn, daß der Einzelne für sich sorgen solle. Kann man dieses aber auch zugeben, so wird durch die Korporation die Verpflichtung des

Einzelnen, seinen Erwerb zu schaffen, nicht verändert. In unseren modernen Staaten haben die Bürger nur beschränkten Antheil an den allgemeinen Geschäften des Staates: es ist aber nothwendig, dem sittlichen Menschen außer seinem Privatzwecke eine allgemeine Thätigkeit zu gewähren. Dieses Allgemeine, das ihm der moderne Staat nicht immer reicht, findet er in der Korporation. Wir sahen früher, daß das Individuum für sich in der bürgerlichen Gesellschaft sorgend, auch für Andere handelt. Aber diese bewußtlose Nothwendigkeit ist nicht genug: zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit wird sie erst in der Korporation. Freilich muß über dieser die höhere Aufsicht des Staates seyn, weil sie sonst verknöchern, sich in sich verhausen und zu einem elenden Zunftwesen herabsinken würde. Aber an und für sich ist die Korporation keine geschlossene Zunft: sie ist vielmehr die Versittlichung des einzeln stehenden Gewerbes und sein Hinaufnehmen in einen Kreis, in dem es Stärke und Ehre gewinnt.

§. 256.

Der Zweck der Korporation als beschränkter und endlicher hat seine Wahrheit, — so wie die in der polizeilichen äußerlichen Anordnung vorhandene Trennung und deren relative Identität, — in dem an und für sich allgemeinen Zwecke und dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den Staat über.

Stadt und Land, jene der Sitz des bürgerlichen Gewerbes, der in sich aufgehenden und vereinzelnden Reflexion, — dieses der Sitz der auf der Natur ruhenden Sittlichkeit, — die im Verhältniß zu anderen rechtlichen Personen ihre Selbsterhaltung vermittelnden Individuen, und die Familie, machen die beiden noch ideellen Momente überhaupt aus, aus denen der Staat als ihr wahrhafter Grund hervorgehet. — Diese Entwickelung der unmittelbaren Sittlichkeit

durch die Entzweiung der bürgerlichen Gesellschaft hindurch, zum Staate, der als ihren wahrhaften Grund sich zeigt, und nur eine solche Entwickelung ist der wissenschaftliche Beweis des Begriffs des Staats. — Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffs der Staat als Resultat erscheint, indem er sich als wahrhafter Grund ergiebt, so hebt jene Vermittelung und jener Schein sich ebenso sehr zur Unmittelbarkeit auf. In der Wirklichkeit ist darum der Staat überhaupt vielmehr das Erste, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates selbst, welche sich in diese beiden Momente dirimirt; in der Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft gewinnt die sittliche Substanz ihre unendliche Form, welche die beiden Momente in sich enthält: 1) der unendlichen Unterscheidung bis zum für-sich-seyenden Insichseyn des Selbstbewußtseyns, und 2) der Form der Allgemeinheit, welche in der Bildung ist, der Form des Gedankens, wodurch der Geist sich in Gesetzen und Institutionen, seinem gedachten Willen, als organische Totalität objektiv und wirklich ist.

Dritter Abschnitt.

Der Staat.

§. 257.

Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, — der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare, und an dem Selbstbewußtseyn des Einzelnen, dem Wissen und Thätigkeit desselben seine vermittelte Existenz, so

wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Thätigkeit, seine substantielle Freiheit hat.

Die Penaten sind die inneren, unteren Götter, der Volksgeist (Athene) das sich wissende und wollende Göttliche; die Pietät die Empfindung und in Empfindung sich benehmende Sittlichkeit — die politische Tugend das Wollen des an und für sich seyenden gedachten Zweckes.

§. 258.

Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtseyn hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freiheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu seyn.

Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der persönlichen Freiheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus ebenso, daß es etwas Beliebiges ist, Mitglied des Staates zu seyn. — Er hat aber ein ganz anderes Verhältniß zum Individuum, indem er objektiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objektivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Thätigkeit, Weise des Verhaltens hat dieß Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate. — Die Vernünftigkeit besteht, abstrakt betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und

der Einzelnheit, und hier konkret dem Inhalte nach in der Einheit der objektiven Freiheit, d. i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjektiven Freiheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens — und deswegen der Form nach in einem nach gedachten, d. h. allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln. — Diese Idee ist das an und für sich ewige und nothwendige Seyn des Geistes. — Welches nun aber der historische Ursprung des Staates überhaupt, oder vielmehr jedes besondern Staates, seiner Rechte und Bestimmungen sey oder gewesen sey, ob er zuerst aus patriarchalischen Verhältnissen, aus Furcht oder Zutrauen, aus der Korporation u. s. f. hervorgegangen, und wie sich das, worauf sich solche Rechte gründen, im Bewußtseyn als göttliches, positives Recht, oder Vertrag, Gewohnheit und sofort gefaßt und befestigt habe, geht die Idee des Staates selbst nicht an, sondern ist in Rücksicht auf das wissenschaftliche Erkennen, von dem hier allein die Rede ist, als die Erscheinung eine historische Sache; in Rücksicht auf die Autorität eines wirklichen Staates, insofern sie sich auf Gründe einläßt, sind diese aus den Formen des in ihm gültigen Rechts genommen. — Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem Inwendigen von Allem diesem, dem gedachten Begriffe zu thun. In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes hat Rousseau das Verdienst gehabt, ein Princip, das nicht nur seiner Form nach (wie etwa der Socialitätstrieb, die göttliche Autorität), sondern dem Inhalte nach, Gedanke ist, und zwar das Denken selbst ist, nämlich den Willen als Princip des Staats aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des einzelnen Willens (wie nachher auch Fichte) und den allgemeinen Willen, nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das

Gemeinschaftliche, das aus diesem einzelnen Willen als bewußtem hervorgehe, faßte: so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem Vertrag, der somit ihre Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weiteren bloß verständigen, das an und für sich seyende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Konsequenzen. Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einer Seits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheuere Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, nun ganz von Vorne und vom Gedanken anzufangen, und ihr bloß das vermeinte Vernünftige zur Basis geben zu wollen, anderer Seits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht. — Gegen das Princip des einzelnen Willens ist an den Grundbegriff zu erinnern, daß der objektive Wille das an sich in seinem Begriffe Vernünftige ist, ob es von Einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werde oder nicht; — daß das Entgegengesetzte, die Subjektivität der Freiheit, das Wissen und Wollen, die in jenem Princip allein festgehalten ist, nur das eine, darum einseitige Moment der Idee des vernünftigen Willens enthält, der dieß nur dadurch ist, daß er ebenso an sich, als daß er für sich ist. — Das andere Gegentheil von dem Gedanken, den Staat in der Erkenntniß als ein für sich Vernünftiges zu fassen, ist, die Aeußerlichkeit der Erscheinung, der Zufälligkeit der Noth, der Schutzbedürftigkeit, der Stärke, des Reichthums u. s. f. nicht als Momente der historischen Entwickelung, sondern für die Substanz des Staates zu nehmen. Es ist hier gleichfalls die Einzelnheit der Individuen, welche das Princip des Erkennens ausmacht, jedoch

nicht einmal der Gedanke dieser Einzelnheit, sondern im Gegentheil die empirischen Einzelnheiten nach ihren zufälligen Eigenschaften, Kraft und Schwäche, Reichthum und Armuth u. s. f. Solcher Einfall, das an und für sich Unendliche und Vernünftige im Staat zu übersehen und den Gedanken aus dem Auffassen seiner innern Natur zu verbannen, ist wohl nie so unvermischt aufgetreten, als in Herrn v. Hallers Restauration der Staatswissenschaft, — unvermischt, denn in allen Versuchen, das Wesen des Staats zu fassen, wenn auch die Principien noch so einseitig oder oberflächlich sind, führt diese Absicht selbst, den Staat zu begreifen, Gedanken, allgemeine Bestimmungen mit sich; hier aber ist mit Bewußtseyn auf den vernünftigen Inhalt, der der Staat ist, und auf die Form des Gedankens nicht nur Verzicht gethan, sondern es wird gegen das Eine und gegen das Andere mit leidenschaftlicher Hitze gestürmt. Einen Theil der, wie Herr v. Haller versichert, ausgebreiteten Wirkung seiner Grundsätze verdankt diese Restauration wohl dem Umstande, daß er in der Darstellung aller Gedanken sich abzuthun gewußt, und das Ganze so aus Einem Stücke gedankenlos zu halten gewußt hat, denn auf diese Weise fällt die Verwirrung und Störung hinweg, welche den Eindruck einer Darstellung schwächt, in der unter das Zufällige Anmahnung an das Substantielle, unter das bloß Empirische und Aeußerliche eine Erinnerung an das Allgemeine und Vernünftige gemischt, und so in der Sphäre des Dürftigen und Gehaltlosen an das Höhere, Unendliche erinnert wird. — Konsequent ist darum diese Darstellung gleichfalls, denn indem statt des Substantiellen die Sphäre des Zufälligen als das Wesen des Staats genommen wird, so besteht die Konsequenz bei solchem Inhalt eben in der völligen Inkonsequenz einer Gedankenlosigkeit, die sich ohne Rückblick fortlaufen

läßt und sich in dem Gegentheil dessen, was sie so eben gebilligt, ebenso gut zu Hause findet.*)

*) Das genannte Buch ist um des angegebenen Charakters willen von origineller Art. Der Unmuth des Verf. könnte für sich etwas Edles haben, indem derselbe sich an den vorhin erwähnten, von Rousseau vornehmlich ausgegangenen falschen Theorien und hauptsächlich an deren versuchter Realisirung entzündet hat. Aber der Herr v. Haller hat sich, um sich zu retten, in ein Gegentheil geworfen, das ein völliger Mangel an Gedanken ist, und bei dem deswegen von Gehalt nicht die Rede seyn kann; — nämlich in den bittersten Haß gegen alle Gesetze, Gesetzgebung, alles förmlich und gesetzlich bestimmte Rechte. Der Haß des Gesetzes, gesetzlich bestimmten Rechts ist das Schiboleth, an dem sich der Fanatismus, der Schwachsinn und die Heuchelei der guten Absichten offenbaren und unfehlbar zu erkennen geben, was sie sind, sie mögen sonst Kleider umnehmen, welche sie wollen. — Eine Originalität, wie die von Hallersche, ist immer eine merkwürdige Erscheinung und für diejenigen meiner Leser, welche das Buch noch nicht kennen, will ich Einiges zur Probe anführen. Nachdem Hr. v. H. (Seite 342. ff. 1. Bd.) seinen Hauptgrundsatz aufgestellt, „daß nämlich wie im Unbelebten das Größere das Kleinere, das Mächtige das Schwache verdrängt, u. s. f., so auch unter den Thieren, und dann unter den Menschen dasselbe Gesetz, unter edleren Gestalten (oft wohl auch unter unedlen?) wiederkomme," und „daß dieß also die ewige unabänderliche Ordnung Gottes sey, daß der Mächtigere herrsche, herrschen müsse und immer herrschen werde;" — man sieht schon hieraus und ebenso aus dem Folgenden, in welchem Sinne hier die Macht gemeint ist, nicht die Macht des Gerechten und Sittlichen, sondern die zufällige Naturgewalt; — so belegt er dieß nun weiterhin, und unter anderen Gründen auch damit (S. 365. f.), daß die Natur es mit bewundernswürdiger Weisheit also geordnet, daß gerade das Gefühl eigener Ueberlegenheit unwiderstehlich den Charakter veredelt und die Entwickelung eben derjenigen Tugenden begünstigt, welche für die Untergebenen am nothwendigsten sind. Er fragt mit vieler schulrhetorischen Ausführung, „ob es im Reiche der Wissenschaften die Starken oder Schwachen sind, welche Autorität und Zutrauen mehr zu niedrigen eigennützigen Zwecken und zum Verderben der gläubigen Menschen mißbrauchen, ob unter den Rechtsgelehrten die Meister in der Wissenschaft die Legulejen und Rabulisten sind, welche die Hoffnung gläubiger Klienten betrügen, die das Weiße schwarz, das Schwarze weiß machen, die die Gesetze zum Vehikel des Unrechts mißbrauchen, ihre Schutzbedürftigen dem Betelstab entgegenführen und wie hungrige Geyer das unschuldige Lamm zerfleischen," u. s. f. Hier vergißt Hr. v. H., daß er solche Rhetorik gerade zur Unterstützung des Satzes anführt, daß die Herrschaft des Mächtigern ewige Ordnung Gottes sey, die Ordnung, nach welcher der Geyer das unschuldige Lamm zerfleischt, daß also die durch Gesetzes-Kenntniß Mächtigeren ganz recht daran thun, die gläubigen Schutzbedürftigen als die Schwachen zu plündern. Es wäre aber zuviel gefordert, daß da zwei Gedanken zusammengebracht wären, wo sich nicht einer findet. — Daß Hr. v. Haller ein Feind von Gesetzbüchern ist, versteht sich von selbst; die bürgerlichen Gesetze sind nach ihm überhaupt eines Theils „unnöthig, indem sie aus dem natürlichen Gesetze sich von selbst verstehen," es wäre, seit es Staaten giebt, viele Mühe erspart worden, die auf das Gesetzgeben und die Gesetzbücher verwandt worden, und die noch darauf und auf das Studium des gesetzlichen Rechts verwendet wird, wenn man sich von je bei dem gründlichen Gedanken, daß sich alles das von selbst verstehe, beruhigt hätte, — „andern Theils werden die Gesetze eigentlich nicht den Privatpersonen gegeben, sondern als Instruktionen für die Unterrichter, um ihnen den Willen des Gerichtsherrn bekannt zu machen. Die Gerichtsbarkeit ist ohnehin (1. B. S. 297.; 1. Th. S. 254. und allerwärts) nicht eine Pflicht des Staats, sondern eine Wohlthat, nämlich eine Hülfleistung von Mächtigern und bloß suppletorisch; unter den Mitteln zur Sicherung des Rechts ist sie nicht das vollkommenste, vielmehr unsicher und ungewiß, das Mittel, das uns unsere neueren Rechtsgelehrten allein lassen, und uns die drei anderen Mittel rauben, gerade diejenigen, die am schnellsten und sichersten zum Ziele führen, und die außer jenem dem Menschen die freundliche Natur zur Sicherung seiner rechtlichen Freiheit gegeben hat" — und diese drei sind (was meint man wohl?) 1) eigene Befolgung und Einschärfung des natürlichen Gesetzes, 2) Widerstand gegen Unrecht, 3) Flucht, wo keine Hülfe mehr zu finden." (Wie unfreundlich sind doch die Rechtsgelehrten in Vergleich der freundlichen Natur!) „Das natürliche göttliche Gesetz aber, das (1. B. S. 292.) die allgütige Natur jedem gegeben, ist: Ehre in jedem deines Gleichen (nach dem Princip des Verfassers müßte es heißen: Ehre der nicht deines Gleichen, sondern der der Mächtigere ist); beleidige Niemand, der dich nicht beleidigt; fordere nichts, was er dir nicht schuldig ist, (was ist er aber schuldig?) ja noch mehr: Liebe deinen Nächsten und nütze ihm wo du kannst." — Die Einpflanzung dieses Gesetzes soll es seyn, was Gesetzgebung und Verfassung überflüssig mache. Es wäre merkwürdig zu sehen, wie Hr. v. H. es sich begreiflich macht, daß dieser Einpflanzung ungeachtet, doch Gesetzgebungen und Verfassungen in die Welt gekommen sind! — In Bd. 3. S. 362. f. kommt der Herr Verf. auf die „sogenannten Nationalfreiheiten" — d. i. die Rechts- und Verfassungs-Gesetze der Nationen; jedes gesetzlich bestimmte Recht hieß in diesem großen Sinne eine Freiheit; — er sagt von diesen Gesetzen unter andern „daß ihr Inhalt gewöhnlich sehr unbedeutend sey, ob man gleich in Büchern auf dergleichen urkundliche Freiheiten einen großen Werth setzen möge." Wenn man dann sieht, daß es die Nationalfreiheiten der deutschen Reichsstände, der englichen Nation — die Charta magna, „die aber wenig gelesen und wegen der veralteten Aus-

Zusatz. Der Staat an und für sich ist das sittliche Ganze, die Verwirklichung der Freiheit, und es ist absolu-

ter Zweck der Vernunft, daß die Freiheit wirklich sey. Der Staat ist der Geist, der in der Welt steht und sich in derselben mit Bewußtseyn realisirt, während er sich in der

drücke noch weniger verstanden wird," die **bill of rights** u. s. f. — der hungarischen Nation u. s. f. sind, von welchen der Verfasser spricht: so wundert man sich zu erfahren, daß diese sonst für so wichtig gehaltenen Besitzthümer etwas Unbedeutendes sind, und daß bei diesen Nationen auf ihre Gesetze, die zu jedem Stück Kleidung, das die Individuen tragen, zu jedem Stück Brot, das sie essen, konkurrirt haben und täglich und stündlich in Allem konkurriren, bloß in Büchern ein Werth gelegt werde. — Auf das preußische allgemeine Gesetzbuch, um noch dieß anzuführen, ist H. v. H. besonders übel zu sprechen (1. B. S. 185. ff.), weil die unphilosophischen Irrthümer (wenigstens noch nicht die Kantische Philosophie, auf welche Hr. v. Haller am erbittertsten ist) dabei ihren unglaublichen Einfluß bewiesen haben, unter anderen vornehmlich, weil darin vom Staate, Staatsvermögen, dem Zwecke des Staats, vom Oberhaupte des Staats, von Pflichten des Oberhaupts, Staatsdienern u. s. f. die Rede sey. Am ärgsten ist dem Hrn. v. H. „das Recht, zur Bestreitung der Staatsbedürfnisse das Privatvermögen der Personen, ihr Gewerbe, Produkte oder Konsumtion mit Abgaben zu belegen; — weil somit der König selbst, da das Staatsvermögen nicht als Privateigenthum des Fürsten, sondern als Staatsvermögen qualificirt wird, so auch die preußischen Bürger nichts Eigenes mehr haben, weder ihren Leib noch ihr Gut, und alle Unterthanen gesetzlich Leibeigene seyen, denn — sie dürfen sich dem Dienst des Staats nicht entziehen."

Zu aller dieser unglaublichen Krudität könnte man die Rührung am possierlichsten finden, mit der Hr. v. Haller das unaussprechliche Vergnügen über seine Entdeckungen beschreibt (1. B. Vorrede) — „eine Freude wie nur der Wahrheitsfreund sie fühlen kann, wenn er nach redlichem Forschen die Gewißheit erhält, daß er gleichsam (ja wohl, gleichsam!) den Ausspruch der Natur, das Wort Gottes selbst, getroffen habe" (das Wort Gottes unterscheidet vielmehr seine Offenbarungen von den Aussprüchen der Natur und des natürlichen Menschen sehr ausdrücklich), — „wie er vor lauter Bewunderung hätte niedersinken mögen, ein Strom von freudigen Thränen seinen Augen entquoll, und die lebendige Religiosität von da in ihm entstanden ist." — Hr. v. H. hätte es aus Religiosität vielmehr als das härteste Strafgericht Gottes beweinen müssen, denn es ist das Härteste, was dem Menschen widerfahren kann, — vom Denken und der Vernünftigkeit, von der Verehrung der Gesetze und von der Erkenntniß, wie unendlich wichtig, göttlich es ist, daß die Pflichten des Staats und die Rechte der Bürger, wie die Rechte des Staats und die Pflichten der Bürger gesetzlich bestimmt sind, — soweit abgekommen zu seyn, daß sich ihm das Absurde für das Wort Gottes unterschiebt.

Natur nur als das Andere seiner, als schlafender Geist verwirklicht. Nur als im Bewußtseyn vorhanden, sich selbst als existirender Gegenstand wissend, ist er der Staat. Bei der Freiheit muß man nicht von der Einzelnheit, vom einzelnen Selbstbewußtseyn ausgehen, sondern nur vom Wesen des Selbstbewußtseyns, denn der Mensch mag es wissen oder nicht, dieß Wesen realisirt sich als selbstständige Gewalt, in der die einzelnen Individuen nur Momente sind: es ist der Gang Gottes in der Welt, daß der Staat ist: sein Grund ist die Gewalt der sich als Wille verwirklichenden Vernunft. Bei der Idee des Staats muß man nicht besondere Staaten vor Augen haben, nicht besondere Institutionen, man muß vielmehr die Idee, diesen wirklichen Gott, für sich betrachten. Jeder Staat, man mag ihn auch nach den Grundsätzen, die man hat, für schlecht erklären, man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Momente seiner Existenz in sich. Weil es aber leichter ist, Mängel aufzufinden, als das Affirmative zu begreifen, verfällt man leicht in den Fehler, über einzelne Seiten den inwendigen Organismus des Staates selbst zu vergessen. Der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrthums, übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defiguriren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker und Krüppel ist immer noch ein lebender Mensch: das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels, und um dieses Affirmative ist es hier zu thun.

§. 259.

Die Idee des Staats hat: a) unmittelbare Wirklichkeit und ist der individuelle Staat als sich auf sich beziehender Organismus, Verfassung oder inneres Staatsrecht;

b) geht sie in das Verhältniß des einzelnen Staates zu anderen Staaten über, — äußeres Staatsrecht;

c) ist sie die allgemeine Idee als Gattung und absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist, der sich im Processe der Weltgeschichte seine Wirklichkeit giebt.

Zusatz. Der Staat als wirklich ist wesentlich individueller Staat, und weiter hinaus noch besonderer Staat. Die Individualität ist von der Besonderheit zu unterscheiden: sie ist Moment der Idee des Staates selbst, während die Besonderheit der Geschichte angehört. Die Staaten, als solche, sind unabhängig von einander, und das Verhältniß kann also nur ein äußerliches seyn, so daß ein drittes Verbindendes über ihnen seyn muß. Dieß Dritte ist nun der Geist, der sich in der Weltgeschichte Wirklichkeit giebt, und den absoluten Richter über sie ausmacht. Es können zwar mehrere Staaten als Bund gleichsam ein Gericht über andere bilden, es können Staatenverbindungen eintreten, wie z. B. die heilige Allianz, aber diese sind immer nur relativ und beschränkt, wie der ewige Frieden. Der alleinige absolute Richter, der sich immer und gegen das Besondere geltend macht, ist der an und für sich seyende Geist, der sich als das Allgemeine und als die wirkende Gattung in der Weltgeschichte darstellt.

A. Das innere Staatsrecht.

§. 260.

Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die konkrete Freiheit aber besteht darin, daß die persönliche Einzelnheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwickelung und die Anerkennung ihres Rechts für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen Theils übergehen, Theils mit Wissen und Willen

dasselbe und zwar als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren Endzweck thätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben. Das Princip der modernen Staaten hat diese ungeheuere Stärke und Tiefe, das Princip der Subjektivität sich zum selbstständigen Extreme der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die substantielle Einheit zurückzuführen und so in ihm selbst diese zu erhalten.

Zusatz. Die Idee des Staats in neuerer Zeit hat die Eigenthümlichkeit, daß der Staat die Verwirklichung der Freiheit nicht nach subjektivem Belieben, sondern nach dem Begriffe des Willens, d. h. nach seiner Allgemeinheit und Göttlichkeit ist. Die unvollkommenen Staaten sind die, in denen die Idee des Staats noch eingehüllt ist, und wo die besonderen Bestimmungen derselben nicht zu freier Selbstständigkeit gekommen sind. In den Staaten des klassischen Alterthums findet sich allerdings schon die Allgemeinheit vor, aber die Partikularität war noch nicht losgebunden und freigelassen, und zur Allgemeinheit, d. h. zum allgemeinen Zweck des Ganzen zurückgeführt. Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sey mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann. Das Allgemeine muß also bethätigt seyn, aber die Subjektivität auf der anderen Seite ganz und lebendig entwickelt werden. Nur dadurch,

daß beide Momente in ihrer Stärke bestehen, ist der Staat als ein gegliederter und wahrhaft organisirter anzusehen.

§. 261.

Gegen die Sphären des Privatrechts und Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, ist der Staat einer Seits eine äußerliche Nothwendigkeit und ihre höhere Macht, deren Natur ihre Gesetze, so wie ihre Interessen untergeordnet und davon abhängig sind; aber anderer Seits ist er ihr immanenter Zweck und hat seine Stärke in der Einheit seines allgemeinen Endzwecks und des besonderen Interesses der Individuen, darin, daß sie insofern Pflichten gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben (§. 155.).

Daß den Gedanken der Abhängigkeit insbesondere auch der privatrechtlichen Gesetze von dem bestimmten Charakter des Staats, und die philosophische Ansicht, den Theil nur in seiner Beziehung auf das Ganze zu betrachten, — vornehmlich Montesquieu in seinem berühmten Werke: Der Geist der Gesetze, ins Auge gefaßt, und auch ins Einzelne auszuführen versucht hat, ist schon oben §. 3. Anm. bemerkt worden. — Da die Pflicht zunächst das Verhalten gegen etwas für mich Substantielles, an und für sich Allgemeines ist, das Recht dagegen das Daseyn überhaupt dieses Substantiellen ist, damit die Seite seiner Besonderheit und meiner besondern Freiheit ist, so erscheint Beides auf den formellen Stufen an verschiedene Seiten oder Personen vertheilt. Der Staat, als Sittliches, als Durchdringung des Substantiellen und des Besonderen, enthält, daß meine Verbindlichkeit gegen das Substantielle zugleich das Daseyn meiner besonderen Freiheit, d. i. in ihm Pflicht und Recht in einer und derselben Beziehung vereinigt sind. Weil aber ferner zugleich im Staate die unterschiedenen Momente zu ihrer eigenthümlichen Gestaltung und Realität kommen, hiermit der Unterschied von

Recht und Pflicht wieder eintritt, so sind sie, indem sie an sich, d. i. formell identisch sind, zugleich ihrem Inhalte nach verschieden. Im Privatrechtlichen und Moralischen fehlt die wirkliche Nothwendigkeit der Beziehung, und damit ist nur die abstrakte Gleichheit des Inhalts vorhanden; was in diesen abstrakten Sphären dem Einen Recht ist, soll auch dem Andern Recht, und was dem Einen Pflicht ist, soll auch dem Andern Pflicht seyn. Jene absolute Identität der Pflicht und des Rechts findet nur als gleiche Identität des Inhalts Statt, in der Bestimmung, daß dieser Inhalt selbst der ganz allgemeine, nämlich das Eine Princip der Pflicht und des Rechts, die persönliche Freiheit des Menschen ist. Sklaven haben deswegen keine Pflichten, weil sie keine Rechte haben; und umgekehrt — (von religiösen Pflichten ist hier nicht die Rede). — Aber in der konkreten, sich in sich entwickelnden Idee unterscheiden sich ihre Momente und ihre Bestimmtheit wird zugleich ein verschiedener Inhalt; in der Familie hat der Sohn nicht Rechte desselben Inhalts als er Pflichten gegen den Vater, und der Bürger nicht Rechte desselben Inhalts als er Pflichten gegen Fürst und Regierung hat. — Jener Begriff von Vereinigung von Pflicht und Recht ist eine der wichtigsten Bestimmungen und enthält die innere Stärke der Staaten. — Die abstrakte Seite der Pflicht bleibt dabei stehen, das besondere Interesse als ein unwesentliches, selbst unwürdiges Moment zu übersehen und zu verbannen. Die konkrete Betrachtung, die Idee, zeigt das Moment der Besonderheit ebenso wesentlich und damit seine Befriedigung als schlechthin nothwendig; das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgend eine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm aus seinem Verhältniß im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache seine eigene besondere Sache

wird. Das besondere Interesse soll wahrhaft nicht bei Seite gesetzt oder gar unterdrückt, sondern mit dem Allgemeinen in Uebereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird. Das Individuum, nach seinen Pflichten Unterthan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung den Schutz seiner Person und Eigenthums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls, und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtseyn und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu seyn, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen. Nach der abstrakten Seite wäre das Interesse des Allgemeinen nur, daß seine Geschäfte, die Leistungen, die es erfordert, als Pflichten vollbracht werden.

Zusatz. Auf die Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit im Staate kommt Alles an. In den alten Staaten war der subjektive Zweck mit dem Wollen des Staates schlechthin Eins, in den modernen Zeiten dagegen fordern wir eine eigene Ansicht, ein eigenes Wollen und Gewissen. Die Alten hatten keines in diesem Sinne: das Letzte war ihnen der Staatswille. Während in den asiatischen Despotien das Individuum keine Innerlichkeit und keine Berechtigung in sich hat, will der Mensch in der modernen Welt in seiner Innerlichkeit geehrt seyn. Die Verbindung von Pflicht und Recht hat die gedoppelte Seite, daß das, was der Staat als Pflicht fordert, auch das Recht der Individualität unmittelbar sey, indem er nichts eben ist, als Organisation des Begriffs der Freiheit. Die Bestimmungen des individuellen Willens sind durch den Staat in ein objektives Daseyn gebracht, und kommen durch ihn erst zu ihrer Wahrheit und Verwirklichung. Der Staat ist die alleinige Bedingung der Erreichung des besonderen Zwecks und Wohls.

§. 262.

Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwei ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu seyn, theilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die Menge zu, so daß diese Zutheilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkür und eigene Wahl seiner Bestimmung vermittelt erscheint (§. 185. und Anm. das.)

Zusatz. Im platonischen Staate gilt die subjektive Freiheit noch nichts, indem die Obrigkeit noch den Individuen die Geschäfte zuweist. In vielen orientalischen Staaten geschieht diese Zuweisung durch die Geburt. Die subjektive Freiheit, die berücksichtigt werden muß, fordert aber freie Wahl der Individuen.

§. 263.

In diesen Sphären, in denen seine Momente, die Einzelnheit und Besonderheit, ihre unmittelbare und reflektirte Realität haben, ist der Geist als ihre in sie scheinende objektive Allgemeinheit, als die Macht des Vernünftigen in der Nothwendigkeit (§. 184.), nämlich als die im Vorherigen betrachteten Institutionen.

Zusatz. Der Staat als Geist unterscheidet sich in die besonderen Bestimmungen seines Begriffs, seiner Weise zu seyn. Wollen wir hier ein Beispiel aus der Natur beibringen, so ist das Nervensystem das eigentlich empfindende System: es ist das abstrakte Moment, bei sich selbst zu seyn und die Identität seiner selbst darin zu haben. Die Analyse der Empfindung giebt aber nun zwei Seiten an, und theilt sich so, daß die Unterschiede als ganze Systeme erscheinen: das erste ist das abstrakte Fühlen, das Beisichbehalten, die dumpfe Bewegung in sich, die Reproduktion, das innerliche Sichnähren, Produciren und Verdauen. Das

zweite Moment ist, daß dieß Beisichselbstseyn das Moment der Differenz, das Nachaußengehen sich gegenüber hat. Dieses ist die Irritabilität, das Nachaußengehen der Empfindung. Diese macht ein eigenes System aus, und es giebt niedrige Thierklassen, die nur dieses ausgebildet haben, nicht die seelenvolle Einheit der Empfindung in sich. Vergleichen wir diese Naturbeziehungen mit denen des Geistes, so ist die Familie mit der Sensibilität, die bürgerliche Gesellschaft mit der Irritabilität zusammenzustellen. Das Dritte ist nun der Staat, das Nervensystem für sich, in sich organisirt, aber es ist nur lebendig, insofern beide Momente, hier die Familie und bürgerliche Gesellschaft, in ihm entwickelt sind. Die Gesetze, die sie regieren, sind die Institutionen des in sie scheinenden Vernünftigen. Der Grund, die letzte Wahrheit dieser Institutionen ist aber der Geist, der ihr allgemeiner Zweck und gewußter Gegenstand ist. Die Familie ist zwar auch sittlich, allein der Zweck ist nicht als gewußter; in der bürgerlichen Gesellschaft dagegen ist die Trennung das Bestimmende.

§. 264.

Die Individuen der Menge, da sie selbst geistige Naturen und damit das gedoppelte Moment, nämlich das Extrem der *für sich* wissenden und wollenden *Einzelnheit* und das Extrem der das Substantielle wissenden und wollenden *Allgemeinheit* in sich enthalten, und daher zu dem Rechte dieser beiden Seiten nur gelangen, insofern sie sowohl als Privat- wie als substantielle Personen wirklich sind; — erreichen in jenen Sphären Theils unmittelbar das Erstere, Theils das Andere so, daß sie in den Institutionen, als dem an sich seyenden Allgemeinen ihrer besonderen Interessen ihr wesentliches Selbstbewußtseyn haben, Theils daß sie ihnen ein auf einen allgemeinen Zweck gerichtetes Geschäft und Thätigkeit in der Korporation gewähren.

§. 265.

Diese Institutionen machen die *Verfassung*, d. i. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, *im Besonderen* aus, und sind darum die feste Basis des Staats, so wie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben, und die Grundsäulen der öffentlichen Freiheit, da in ihnen die besondere Freiheit realisirt und vernünftig, damit in ihnen selbst *an sich* die Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit vorhanden ist.

Zusatz. Schon früher ist bemerkt worden, daß die Heiligkeit der Ehe und die Institutionen, worin die bürgerliche Gesellschaft als sittlich erscheint, die Festigkeit des Ganzen ausmache, das heißt das Allgemeine sey zugleich die Sache eines Jeden als Besonderen. Worauf es ankommt ist, daß sich das Gesetz der Vernunft und der besonderen Freiheit durchdringe, und mein besonderer Zweck identisch mit dem Allgemeinen werde, sonst steht der Staat in der Luft. Das Selbstgefühl der Individuen macht seine Wirklichkeit aus, und seine Festigkeit ist die Identität jener beiden Seiten. Man hat oft gesagt, der Zweck des Staates sey das Glück der Bürger; dieß ist allerdings wahr: ist ihnen nicht wohl, ist ihr subjektiver Zweck nicht befriedigt, finden sie nicht, daß die Vermittelung dieser Befriedigung der Staat als solcher ist, so steht derselbe auf schwachen Füßen.

§. 266.

Aber der Geist ist nicht nur als diese Nothwendigkeit und als ein Reich der Erscheinung, sondern als die *Idealität* derselben, und als ihr Inneres sich objektiv und wirklich; so ist diese substantielle Allgemeinheit *sich selbst* Gegenstand und Zweck, und jene Nothwendigkeit hierdurch sich ebenso sehr in *Gestalt* der Freiheit.

§. 267.

Die *Nothwendigkeit* in der Idealität ist die *Entwicke-*

lung der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist als subjektive Substantialität die politische Gesinnung, als objektive in Unterscheidung von jener der Organismus des Staats, der eigentlich politische Staat und seine Verfassung.

Zusatz. Die Einheit der sich wollenden und wissenden Freiheit ist zunächst als Nothwendigkeit. Das Substantielle ist nun hier als subjektive Existenz der Individuen; die andere Weise der Nothwendigkeit ist aber der Organismus, das heißt der Geist ist ein Proceß in sich selbst, gliedert sich in sich, setzt Unterschiede in sich, durch die er seinen Kreislauf macht.

§. 268.

Die politische Gesinnung, der Patriotismus überhaupt, als die in Wahrheit stehende Gewißheit (bloß subjektive Gewißheit gehet nicht aus der Wahrheit hervor, und ist nur Meinung) und das zur Gewohnheit gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit wirklich vorhanden ist, so wie sie durch das ihnen gemäße Handeln ihre Bethätigung erhält. — Diese Gesinnung ist überhaupt das Zutrauen (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann), — das Bewußtseyn, daß mein substantielles und besonderes Interesse, im Interesse und Zwecke eines Andern (hier des Staats) als im Verhältniß zu mir als Einzelnen bewahrt und enthalten ist, — womit eben dieser unmittelbar kein Anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtseyn frei bin.

Unter Patriotismus wird häufig nur die Aufgelegtheit zu außerordentlichen Aufopferungen und Handlungen verstanden. Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist. Dieses bei dem gewöhnlichen Lebensgange sich in allen Verhältnissen bewährende Bewußtseyn ist es dann, aus dem sich auch die Aufgelegtheit zu außergewöhnlicher Anstrengung begründet. Wie aber die Menschen häufig lieber großmüthig als rechtlich sind, so überreden sie sich leicht, jenen außerordentlichen Patriotismus zu besitzen, um sich diese wahrhafte Gesinnung zu ersparen, oder ihren Mangel zu entschuldigen. — Wenn ferner die Gesinnung als das angesehen wird, das für sich den Anfang machen, und aus subjektiven Vorstellungen und Gedanken hervorgehen könne, so wird sie mit der Meinung verwechselt, da sie bei dieser Ansicht ihres wahrhaften Grundes, der objektiven Realität, entbehrt.

Zusatz. Ungebildete Menschen gefallen sich im Raisonniren und Tadeln, denn Tadel finden ist leicht, schwer aber das Gute und die innere Nothwendigkeit desselben zu kennen. Beginnende Bildung fängt immer mit dem Tadel an, vollendete aber sieht in jedem das Positive. In der Religion ist ebenso bald gesagt, dieß oder jenes sey Aberglauben, aber es ist unendlich schwerer die Wahrheit davon zu begreifen. Die erscheinende politische Gesinnung ist also von dem zu unterscheiden, was die Menschen wahrhaft wollen, denn sie wollen eigentlich innerlich die Sache, aber sie halten sich an Einzelnheiten und gefallen sich in der Eitelkeit des Besserverstehenwollens. Das Zutrauen haben die Menschen, daß der Staat bestehen müsse und in ihm nur das besondere Interesse könne zu Stande kommen, aber die Gewohnheit macht das unsichtbar, worauf unsere ganze Existenz beruht. Geht jemand zur Nachtszeit sicher auf der Straße, so fällt es ihm nicht ein, daß dieses anders seyn könne, denn diese Gewohnheit der Sicherheit ist zur andern Natur geworden, und man denkt nicht gerade nach, wie dieß erst die Wirkung besonderer Institutionen sey. Durch die Gewalt, meint die Vorstellung oft, hänge der

Staat zusammen, aber das Haltende ist allein das Grundgefühl der Ordnung, das Alle haben.

§. 269.

Ihren besonders bestimmten Inhalt nimmt die Gesinnung aus den verschiedenen Seiten des Organismus des Staats. Dieser Organismus ist die Entwickelung der Idee zu ihren Unterschieden und zu deren objektiven Wirklichkeit. Diese unterschiedenen Seiten sind so die verschiedenen Gewalten, und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend, und zwar indem sie durch die Natur des Begriffes bestimmt sind, auf nothwendige Weise hervorbringt, und indem es ebenso seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich erhält; — dieser Organismus ist die politische Verfassung.

Zusatz. Der Staat ist Organismus, das heißt Entwickelung der Idee zu ihren Unterschieden. Diese unterschiedenen Seiten sind so die verschiedenen Gewalten und deren Geschäfte und Wirksamkeiten, wodurch das Allgemeine sich fortwährend auf nothwendige Weise hervorbringt, und indem es eben in seiner Produktion vorausgesetzt ist, sich erhält. Dieser Organismus ist die politische Verfassung: sie geht ewig aus dem Staate hervor, wie er sich durch sie erhält: fallen beide auseinander, machen sich die unterschiedenen Seiten frei, so ist die Einheit nicht mehr gesetzt, die sie hervor bringt. Es paßt auf sie die Fabel vom Magen und den übrigen Gliedern. Es ist die Natur des Organismus, daß wenn nicht alle Theile zur Identität übergehen, wenn sich einer als selbstständig setzt, alle zu Grunde gehen müssen. Mit Prädikaten, Grundsätzen u. s. w. kommt man bei der Beurtheilung des Staates nicht fort, der als Organismus gefaßt werden muß, ebenso wenig wie durch Prädikate die Natur Gottes begriffen wird, dessen Leben ich vielmehr in sich selber anschauen muß.

§. 270.

Daß der Zweck des Staates das allgemeine Interesse als solches und darin als ihrer Substanz die Erhaltung der besonderen Interessen ist, ist 1) seine abstrakte Wirklichkeit oder Substantialität; aber sie ist 2) seine Nothwendigkeit, als sie sich in die Begriffs-Unterschiede seiner Wirksamkeit dirimirt, welche durch jene Substantialität ebenso wirkliche feste Bestimmungen, Gewalten sind; 3) eben diese Substantialität ist aber der als durch die Form der Bildung hindurch gegangene sich wissende und wollende Geist. Der Staat weiß daher, was er will, und weiß es in seiner Allgemeinheit, als Gedachtes; er wirkt und handelt deswegen nach gewußten Zwecken, gekannten Grundsätzen, und nach Gesetzen, die es nicht nur an sich, sondern für's Bewußtseyn sind; und ebenso, insofern seine Handlungen sich auf vorhandene Umstände und Verhältnisse beziehen, nach der bestimmten Kenntniß derselben.

Es ist hier der Ort, das Verhältniß des Staats zur Religion zu berühren, da in neueren Zeiten so oft wiederholt worden ist, daß die Religion die Grundlage des Staates sey, und da diese Behauptung auch mit der Prätension gemacht wird, als ob mit ihr die Wissenschaft des Staats erschöpft sey, — und keine Behauptung mehr geeignet ist, so viele Verwirrung hervorzubringen, ja die Verwirrung selbst zur Verfassung des Staats, zur Form, welche die Erkenntniß haben solle, zu erheben. — Es kann zunächst verdächtig scheinen, daß die Religion vornehmlich auch für die Zeiten öffentlichen Elends, der Zerrüttung und Unterdrückung empfohlen und gesucht, und an sie für Trost gegen das Unrecht und für Hoffnung zum Ersatz des Verlustes gewiesen wird. Wenn es dann ferner als eine Anweisung der Religion angesehen wird, gegen die weltlichen Interessen, den Gang und die Geschäfte der Wirklichkeit gleichgültig zu seyn, der Staat aber der Geist ist,

der in der Welt steht: so scheint die Hinweisung auf die Religion entweder nicht geeignet, das Interesse und Geschäft des Staats zum wesentlichen ernstlichen Zweck zu erheben, oder scheint anderer Seits im Staatsregiment Alles für Sache gleichgültiger Willkür auszugeben, es sey, daß nur die Sprache geführt werde, als ob im Staate die Zwecke der Leidenschaften, unrechtlicher Gewalt u. s. f. das Herrschende wären, oder daß solches Hinweisen auf die Religion weiter für sich allein gelten, und das Bestimmen und Handhaben des Rechten in Anspruch nehmen will. Wie es für Hohn angesehen würde, wenn alle Empfindung gegen die Tyrannei damit abgewiesen würde, daß der Unterdrückte seinen Trost in der Religion finde: so ist ebenso nicht zu vergessen, daß die Religion eine Form annehmen kann, welche die härteste Knechtschaft unter den Fesseln des Aberglaubens und die Degradation des Menschen unter das Thier (wie bei den Aegyptiern und Indiern, welche Thiere als ihre höhere Wesen verehren) zur Folge hat. Diese Erscheinung kann wenigstens darauf aufmerksam machen, daß nicht von der Religion ganz überhaupt zu sprechen sey, und gegen sie, wie sie in gewissen Gestalten ist, vielmehr eine rettende Macht gefordert ist, die sich der Rechte der Vernunft und des Selbstbewußtseyns annehme. — Die wesentliche Bestimmung aber über das Verhältniß von Religion und Staat ergiebt sich nur, indem an ihren Begriff erinnert wird. Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntniß, die sich mit Gott, als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der Alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Forderung, daß Alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange. Staat und Gesetze, wie die Pflichten, erhalten in diesem Verhältniß für das Bewußtseyn die höchste Bewährung und die höchste Verbindlichkeit; denn selbst Staat, Gesetze und Pflichten sind in ihrer Wirklichkeit ein Bestimmtes, das in eine höhere Sphäre als in seine Grundlage übergeht (s. Encyklop. der philos. Wissensch.). Deswegen enthält die Religion auch den Ort, der in aller Veränderung und in dem Verlust wirklicher Zwecke, Interessen und Besitzthümer, das Bewußtseyn des Unwandelbaren und der höchsten Freiheit und Befriedigung gewährt *). Wenn nun die Religion so die Grundlage ausmacht, welche das Sittliche überhaupt und näher die Natur des Staats als den göttlichen Willen enthält, so ist es zugleich nur Grundlage, was sie ist, und hier ist es, worin beide auseinander gehen. Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist. — Diejenigen, die bei der Form der Religion gegen den Staat stehen bleiben wollen, verhalten sich wie die, welche in der Erkenntniß das Rechte zu haben meinen, wenn sie nur immer beim Wesen bleiben und von diesem Abstraktum nicht zum Daseyn fortgehen, oder wie die (s. oben §. 140. Anm.), welche nur das abstrakte Gute wollen, und der Willkür das,

*) Die Religion hat, wie die Erkenntniß und Wissenschaft, eine eigenthümliche von der des Staates verschiedene Form zu ihrem Princip; sie treten daher in den Staat ein, Theils im Verhältniß von Mitteln der Bildung und Gesinnung, Theils, insofern sie wesentlich Selbstzwecke sind, nach der Seite, daß sie äußerliches Daseyn haben. In beiden Rücksichten verhalten sich die Principien des Staates anwendend auf sie; in einer vollständig konkreten Abhandlung vom Staate müssen jene Sphären, so wie die Kunst, die bloß natürlichen Verhältnisse, u. s. f. gleichfalls in der Beziehung und Stellung, die sie im Staate haben, betrachtet werden; aber hier in dieser Abhandlung, wo es das Princip des Staats ist, das in seiner eigenthümlichen Sphäre nach seiner Idee durchgeführt wird, kann von ihren Principien und der Anwendung des Rechts des Staats auf sie nur beiläufig gesprochen werden.

was gut ist, zu bestimmen vorbehalten. Die Religion ist das Verhältniß zum Absoluten in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens, und in ihrem Alles enthaltenden Centrum ist Alles nur als ein Accidentelles, auch Verschwindendes. Wird an dieser Form auch in Beziehung auf den Staat so festgehalten, daß sie auch für ihn das wesentlich Bestimmende und Gültige sey, so ist er, als der zu bestehenden Unterschieden, Gesetzen und Einrichtungen entwickelte Organismus, dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung Preis gegeben. Das Objektive und Allgemeine, die Gesetze, anstatt als bestehend und gültig bestimmt zu seyn, erhalten die Bestimmung eines Negativen gegen jene alles Bestimmte einhüllende und eben damit zum Subjektiven werdende Form, und für das Betragen der Menschen ergiebt sich die Folge: dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, seyd fromm, so könnt ihr sonst treiben, was ihr wollt, — ihr könnt der eigenen Willkür und Leidenschaft euch überlassen und die Anderen, die Unrecht dadurch erleiden, an den Trost und die Hoffnung der Religion verweisen, oder noch schlimmer, sie als irreligiös verwerfen und verdammen. Insofern aber dieß negative Verhalten nicht bloß eine innere Gesinnung und Ansicht bleibt, sondern sich an die Wirklichkeit wendet und in ihr sich geltend macht, entsteht der religiöse Fanatismus, der, wie der politische, alle Staatseinrichtung und gesetzliche Ordnung als beengende der innern, der Unendlichkeit des Gemüths unangemessene Schranken, und somit Privateigenthum, Ehe, die Verhältnisse und Arbeiten der bürgerlichen Gesellschaft u. s. f. als der Liebe und der Freiheit des Gefühls unwürdig verbannt. Da für wirkliches Daseyn und Handeln jedoch entschieden werden muß, so tritt dasselbe ein, wie bei der sich als das Absolute wissenden Subjektivität des Willens überhaupt (§. 140.), daß aus der subjektiven Vorstellung, d. i. dem Meinen und dem Belieben der Willkür entschieden wird. — Das Wahre aber gegen dieses in die Subjektivität des Fühlens und Vorstellens sich einhüllende Wahre ist der ungeheure Ueberschritt des Innern in das Aeußere, der Einbildung der Vernunft in die Realität, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet, und durch welche Arbeit die gebildete Menschheit die Wirklichkeit und das Bewußtseyn des vernünftigen Daseyns, der Staatseinrichtungen und der Gesetze gewonnen hat. Von denen, die den Herrn suchen, und in ihrer ungebildeten Meinung Alles unmittelbar zu haben sich versichern, statt sich die Arbeit aufzulegen, ihre Subjektivität zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Wissen des objektiven Rechts und der Pflicht zu erheben, kann nur Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse, Albernheit und Abscheulichkeit ausgehen, — nothwendige Konsequenzen der auf ihrer Form ausschließend bestehenden und sich so gegen die Wirklichkeit und die in Form des Allgemeinen, der Gesetze, vorhandene Wahrheit wendenden Gesinnung der Religion. Doch ist nicht nothwendig, daß diese Gesinnung so zur Verwirklichung fortgehe, sie kann mit ihrem negativen Standpunkt allerdings auch als ein Inneres bleiben, sich den Einrichtungen und Gesetzen fügen und es bei der Ergebung und dem Seufzen oder dem Verachten und Wünschen bewenden lassen. Es ist nicht die Kraft, sondern die Schwäche, welche in unseren Zeiten die Religiosität zu einer polemischen Art von Frömmigkeit gemacht hat, sie hänge nun mit einem wahren Bedürfniß, oder auch bloß mit nicht befriedigter Eitelkeit zusammen. Statt sein Meinen mit der Arbeit des Studiums zu bezwingen und sein Wollen der Zucht zu unterwerfen und es dadurch zum freien Gehorsam zu erheben, ist es das Wohlfeilste, auf die Erkenntniß objektiver Wahrheit Verzicht zu thun, ein Gefühl der Gedrücktheit und damit

den Eigendünkel zu bewahren, und an der Gottseligkeit bereits alle Erforderniß zu haben, um die Natur der Gesetze und der Staatseinrichtungen zu durchschauen, über sie abzusprechen und wie sie beschaffen seyn sollten und müßten anzugeben, und zwar, weil solches aus einem frommen Herzen komme, auf eine unfehlbare und unantastbare Weise; denn dadurch, daß Absichten und Behauptungen die Religion zur Grundlage machen, könne man ihnen weder nach ihrer Seichtigkeit, noch nach ihrer Unrechtlichkeit etwas anhaben.

Insofern aber die Religion, wenn sie wahrhafter Art ist, ohne solche negative und polemische Richtung gegen den Staat ist, ihn vielmehr anerkennt und bestätigt, so hat sie ferner für sich ihren *Zustand* und ihre *Aeußerung*. Das Geschäft ihres Kultus besteht in *Handlungen* und *Lehre*; sie bedarf dazu *Besitzthümer* und *Eigenthums*, so wie dem *Dienste* der Gemeinde gewidmeter *Individuen*. Es entsteht damit ein Verhältniß von Staat und Kirchengemeinde. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist einfach. Es ist in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeinde für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu thun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrirende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, — übrigens zu irgend einer, denn auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen. Der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten, Einzelnheiten, die ihn berührten, ganz übersehen, und selbst Gemeinden (wobei es freilich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die direkten Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandelung und Tausch vermittelter, Erfüllung der direkten Pflichten gegen ihn zufrieden ist*). — Insofern aber die kirchliche Gemeinde *Eigenthum* besitzt, sonstige *Handlungen* des Kultus ausübt, und Individuen dafür im Dienste hat, tritt sie aus dem Innern in das Weltliche und damit in das

*) Von Quäkern, Wiedertäufern u. s. f. kann man sagen, daß sie nur aktive Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind, und als Privatpersonen nur im Privatverkehr mit Anderen stehen, und selbst in diesem Verhältnisse hat man ihnen den Eid erlassen; die direkten Pflichten gegen den Staat erfüllen sie auf eine passive Weise und von einer der wichtigsten Pflichten, ihn gegen Feinde zu vertheidigen, die sie direkt verläugnen, wird etwa zugegeben, sie durch Tausch gegen andere Leistung zu erfüllen. Gegen solche Sekten ist es im eigentlichen Sinne der Fall, daß der Staat *Toleranz* ausübt; denn da sie die Pflichten gegen ihn nicht anerkennen, können sie auf das Recht, Mitglieder desselben zu seyn, nicht Anspruch machen. Als einst im nordamerikanischen Kongreß die Abschaffung der Sklaverei der Neger mit größerem Nachdruck betrieben wurde, machte ein Deputirter aus den südlichen Provinzen die treffende Erwiederung: „Gebt uns die Neger zu, wir geben euch die Quäker zu." — Nur durch seine sonstige Stärke kann der Staat solche Anomalien übersehen und dulden, und sich dabei vornehmlich auf die Macht der Sitten und der innern Vernünftigkeit seiner Institutionen verlassen, daß diese, indem er seine Rechte hierin nicht strenge geltend macht, die Unterscheidung vermindern und überwinden werde. So formelles Recht man etwa gegen die *Juden* in Ansehung der Verleihung selbst von bürgerlichen Rechten gehabt hätte, indem sie sich nicht bloß als eine besondere Religionsparthei, sondern als einem fremden Volke angehörig ansehen sollten, so sehr hat das aus diesen und andern Gesichtspunkten erhobene Geschrei übersehen, daß sie zu allererst *Menschen* sind und daß dieß nicht nur eine flache, abstrakte Qualität ist (§. 209. Anm.), sondern daß darin liegt, daß durch die zugestandenen bürgerlichen Rechte vielmehr das *Selbstgefühl*, als *rechtliche* Personen in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten, und aus dieser unendlichen von allem Andern freien Wurzel die verlangte Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung zu Stande kommt. Die den Juden vorgeworfene Trennung hätte sich vielmehr erhalten und wäre dem ausschließenden Staate mit Recht zur Schuld und Vorwurf geworden; denn er hätte damit sein Princip, die objektive Institution und deren Macht verkannt (vergl. §. 268. Anm. am Ende). Die Behauptung dieser Ausschließung, indem sie auf's Höchste Recht zu haben vermeinte, hat sich auch in der Erfahrung am thörichtsten, die Handlungsart der Regierungen hingegen als das Weise und Würdige erwiesen. —

Gebiet des Staats herüber und ſtellt ſich dadurch unmittelbar unter ſeine Geſetze. Der Eid, das Sittliche überhaupt, wie das Verhältniß der Ehe führen zwar die innere Durchdringung und die Erhebung der Geſinnung mit ſich, welche durch die Religion ihre tiefſte Vergewiſſerung erhält; indem die ſittlichen Verhältniſſe weſentlich Verhältniſſe der wirklichen Vernünftigkeit ſind, ſo ſind es die Rechte dieſer, welche darin zuerſt zu behaupten ſind, und zu welchen die kirchliche Vergewiſſerung als die nur innere, abſtraktere Seite hinzutritt. — In Anſehung weiterer Aeußerungen, die von der kirchlichen Vereinigung ausgehen, ſo iſt bei der Lehre das Innere gegen das Aeußere das Ueberwiegendere als bei den Handlungen des Kultus und anderen damit zuſammenhängenden Benehmungen, wo die rechtliche Seite wenigſtens ſogleich für ſich als Sache des Staats erſcheint; (wohl haben ſich Kirchen auch die Exemtion ihrer Diener und ihres Eigenthums von der Macht und Gerichtsbarkeit des Staates, ſogar die Gerichtsbarkeit über weltliche Perſonen in Gegenſtänden, bei denen wie Eheſcheidungsſachen, Eidesangelegenheiten u. ſ. f. die Religion konkurrirt, genommen). — Die polizeiliche Seite in Rückſicht ſolcher Handlungen iſt freilich unbeſtimmter, aber dieß liegt in der Natur dieſer Seite ebenſo auch gegen andere ganz bürgerliche Handlungen (ſ. oben §. 234.). Inſofern die religiöſe Gemeinſchaftlichkeit von Individuen ſich zu einer Gemeinde, einer Korporation erhebt, ſteht ſie überhaupt unter der oberpolizeilichen Oberaufſicht des Staats. — Die Lehre ſelbſt aber hat ihr Gebiet in dem Gewiſſen, ſtehet in dem Rechte der ſubjektiven Freiheit des Selbſtbewußtſeyns, — der Sphäre der Innerlichkeit, die als ſolche nicht das Gebiet des Staates ausmacht. Jedoch hat auch der Staat eine Lehre, da ſeine Einrichtungen und das ihm Geltende überhaupt über das Rechtliche, Verfaſſung u. ſ. f. weſentlich in der Form des Gedankens als Geſetz iſt, und indem er kein Mechanismus, ſondern das vernünftige Leben der ſelbſtbewußten Freiheit, das Syſtem der ſittlichen Welt iſt, ſo iſt die Geſinnung, ſodann das Bewußtſeyn derſelben in Grundſätzen ein weſentliches Moment im wirklichen Staate. Hinwiederum iſt die Lehre der Kirche nicht bloß ein Inneres des Gewiſſens, ſondern als Lehre vielmehr Aeußerung, und Aeußerung zugleich über einen Inhalt, der mit den ſittlichen Grundſätzen und Staatsgeſetzen auf's innigſte zuſammenhängt oder ſie unmittelbar ſelbſt betrifft. Staat und Kirche treffen alſo hier direkt zuſammen oder gegen einander. Die Verſchiedenheit beider Gebiete kann von der Kirche zu dem ſchroffen Gegenſatz getrieben werden, daß ſie als den abſoluten Inhalt der Religion in ſich enthaltend, das Geiſtige überhaupt und damit auch das ſittliche Element als ihren Theil betrachtet, den Staat aber als ein mechaniſches Gerüſte für die ungeiſtigen äußerlichen Zwecke, ſich als das Reich Gottes oder wenigſtens als den Weg und Vorplatz dazu, den Staat aber als das Reich der Welt, d. i. des Vergänglichen und Endlichen, ſich damit als den Selbſtzweck, den Staat aber nur als bloßes Mittel begreift. Mit dieſer Prätenſion verbindet ſich dann in Anſehung des Lehrens die Forderung, daß der Staat die Kirche darin nicht nur mit vollkommener Freiheit gewähren laſſe, ſondern unbedingten Reſpekt vor ihrem Lehren, wie es auch beſchaffen ſeyn möge, denn dieſe Beſtimmung komme nur ihr zu, als Lehren habe. Wie die Kirche zu dieſer Prätenſion aus dem ausgedehnten Grunde, daß das geiſtige Element überhaupt ihr Eigenthum ſey, kommt, die Wiſſenſchaft und Erkenntniß überhaupt aber gleichfalls in dieſem Gebiete ſteht, für ſich wie eine Kirche ſich zur Totalität von eigenthümlichem Principe ausbildet, welche ſich auch als an die Stelle der Kirche

selbst noch mit größerer Berechtigung tretend betrachten kann, so wird dann für die Wissenschaft dieselbe Unabhängigkeit vom Staate, der nur als ein Mittel für sie als einen Selbstzweck zu sorgen habe, verlangt. — Es ist für dieses Verhältniß übrigens gleichgültig, ob die dem Dienste der Gemeinde sich widmenden Individuen und Vorsteher es etwa zu einer vom Staate ausgeschiedenen Existenz getrieben haben, so daß nur die übrigen Mitglieder dem Staate unterworfen sind, oder sonst im Staate stehen und ihre kirchliche Bestimmung nur eine Seite ihres Standes sey, welche sie gegen den Staat getrennt halten. Zunächst ist zu bemerken, daß ein solches Verhältniß mit der Vorstellung vom Staat zusammenhängt, nach welcher er seine Bestimmung nur hat im Schutz und Sicherheit des Lebens, Eigenthums und der Willkür eines Jeden, insofern sie das Leben und Eigenthum und die Willkür der Anderen nicht verletzt, und der Staat so nur als eine Veranstaltung der Noth betrachtet wird. Das Element des höhern Geistigen, des an und für sich Wahren, ist auf diese Weise als subjektive Religiosität oder als theoretische Wissenschaft jenseits des Staates gestellt, der als der Laie an und für sich, nur zu respektiren habe, und das eigentliche Sittliche fällt so bei ihm ganz aus. Daß es nun geschichtlich Zeiten und Zustände von Barbarei gegeben, wo alles höhere Geistige in der Kirche seinen Sitz hatte, und der Staat nur ein weltliches Regiment der Gewaltthätigkeit, der Willkür und Leidenschaft und jener abstrakte Gegensatz das Hauptprincip der Wirklichkeit war (s. §. 358.), gehört in die Geschichte. Aber es ist ein zu blindes und seichtes Verfahren, diese Stellung als die wahrhaft der Idee gemäße anzugeben. Die Entwickelung dieser Idee hat vielmehr dieß als die Wahrheit erwiesen, daß der Geist als frei und vernünftig, an sich sittlich ist, und die wahrhafte Idee die wirkliche Vernünftigkeit, und diese es ist, welche als Staat existirt. Es ergab sich ferner aus dieser Idee ebenso sehr, daß die sittliche Wahrheit in derselben für das denkende Bewußtseyn, als in die Form der Allgemeinheit verarbeiteter Inhalt, als Gesetz, ist, — der Staat überhaupt seine Zwecke weiß, sie mit bestimmtem Bewußtseyn und nach Grundsätzen erkennt und bethätigt. Wie oben bemerkt ist, hat nun die Religion das Wahre zu ihrem allgemeinen Gegenstande, jedoch als einen gegebenen Inhalt, der in seinen Grundbestimmungen nicht durch Denken und Begriffe erkannt ist; ebenso ist das Verhältniß des Individuums zu diesem Gegenstande eine auf Autorität gegründete Verpflichtung, und das Zeugniß des eigenen Geistes und Herzens, als worin das Moment der Freiheit enthalten ist, ist Glaube und Empfindung. Es ist die philosophische Einsicht, welche erkennt, daß Kirche und Staat nicht im Gegensatze des Inhalts der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschied der Form stehen. Wenn daher die Kirche in das Lehren übergeht (es giebt und gab auch Kirchen, die nur einen Kultus haben; andere, worin er die Hauptsache und das Lehren und das gebildetere Bewußtseyn nur Nebensache ist) und ihr Lehren objektive Grundsätze, die Gedanken des Sittlichen und Vernünftigen betrifft, so geht sie in dieser Aeußerung unmittelbar in das Gebiet des Staats herüber. Gegen ihren Glauben und ihre Autorität über das Sittliche, Recht, Gesetze, Institutionen, gegen ihre subjektive Ueberzeugung ist der Staat vielmehr das Wissende; in seinem Princip bleibt wesentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an. Wie der an und für sich seyende Inhalt, in der Gestalt der Religion als besonderer Inhalt, als die der Kirche als religiöser Gemeinschaft eigenthümlichen Lehren, erscheint, so bleiben sie außer dem

Bereiche des Staats (im Protestantismus giebt es auch keine Geistlichkeit, welche ausschließender Depositär der kirchlichen Lehre wäre, weil es in ihm keine Laien giebt); indem sich die sittlichen Grundsätze und die Staatsordnung überhaupt in das Gebiet der Religion herüberziehen und nicht nur in Beziehung darauf setzen lassen, sondern auch gesetzt werden sollen, so giebt diese Beziehung einer Seits dem Staate selbst die religiöse Beglaubigung; anderer Seits bleibt ihm das Recht und die Form der selbstbewußten, objektiven Vernünftigkeit, das Recht, sie geltend zu machen und gegen Behauptungen, die aus der subjektiven Gestalt der Wahrheit entspringen, mit welcher Versicherung und Autorität sie sich auch umgebe, zu behaupten. Weil das Princip seiner Form als Allgemeines wesentlich der Gedanke ist, so ist es auch geschehen, daß von seiner Seite die Freiheit des Denkens und der Wissenschaft ausgegangen ist (und eine Kirche hat vielmehr den Jordanus Bruno verbrannt, den Galilei wegen der Darstellung des kopernikanischen Sonnensystems auf den Knieen Abbitte thun lassen u. s. f.)*). Auf seiner

*) Laplace Darstellung des Weltsystems, V. Buch, 4tes Kap. „Da Galilei die Entdeckungen (zu denen ihm das Teleskop verhalf, die Lichtgestalten der Venus u. s. f.) bekannt machte, zeigte er zugleich, daß sie die Bewegungen der Erde unwidersprechlich bewiesen. Aber die Vorstellung dieser Bewegung wurde durch eine Versammlung der Kardinäle für ketzerisch erklärt, Galilei, ihr berühmtester Vertheidiger, vor das Inquisitionsgericht gefordert, und genöthigt, sie zu widerrufen, um einem harten Gefängniß zu entgehen. Bei dem Manne von Geist ist die Leidenschaft für die Wahrheit eine der stärksten Leidenschaften. — Galilei, durch seine eigenen Beobachtungen von der Bewegung der Erde überzeugt, dachte lange Zeit auf ein neues Werk, worin er alle Beweise dafür zu entwickeln sich vorgenommen hatte. Aber um sich zugleich der Verfolgung zu entziehen, deren Opfer er hätte werden müssen, wählte er die Auskunft, sie in der Form von Dialogen zwischen drei Personen darzustellen; man sieht wohl, daß der Vortheil auf der Seite des Vertheidigers des kopernikanischen Systems war; da aber Galilei nicht zwischen ihnen entschied, und den Einwürfen der Anhänger des

Seite hat darum auch die Wissenschaft ihre Stelle; denn sie hat dasselbe Element der Form, als der Staat, sie hat den Zweck des Erkennens, und zwar der gedachten objektiven Wahrheit und Vernünftigkeit. Das denkende Erkennen kann zwar auch aus der Wissenschaft in das Meinen, und in das Raisonniren aus Gründen herunterfallen, sich auf sittliche Gegenstände und die Staats-Organisation wendend in Widerspruch gegen deren Grundsätze sich setzen, und dieß etwa auch mit denselben Prätensionen, als die Kirche für ihr Eigenthümliches macht, auf dieß Meinen als auf Vernunft und das Recht des subjektiven Selbstbewußtseyns, in seiner Meinung und Ueberzeugung frei zu seyn. Das Princip dieser Subjektivität des Wissens ist oben (§. 140. Anm.) betrachtet worden; hierher gehört nur die Bemerkung, daß nach einer Seite der Staat gegen das Meinen, eben insofern es nur Meinung, ein subjektiver

Ptolemäus so viel Gewicht gab, als nur möglich war, so durfte er wohl erwarten, im Genusse der Ruhe, die sein hohes Alter und seine Arbeiten verdienten, nicht gestört zu werden. Er wurde in seinem siebzigsten Jahre aufs neue vor das Inquisitions-Tribunal gefordert; man schloß ihn in ein Gefängniß ein, wo man eine zweite Widerrufung seiner Meinungen von ihm forderte, unter Androhung der für die wieder abgefallenen Ketzer bestimmten Strafe. Man ließ ihn folgende Abschwörungsformel unterschreiben: „Ich Galilei, der ich in meinem siebzigsten Jahre mich persönlich „vor dem Gerichte eingefunden, auf den Knieen liegend, und die Augen auf „die heiligen Evangelien, die ich mit meinen Händen berühre, gerichtet, „schwöre ab, verfluche und verwünsche mit redlichem Herzen und wahrem „Glauben die Ungereimtheit, Falschheit und Ketzerei der Lehre von der Bewegung der Erde u. s. f.“ Welch ein Anblick war das, einen ehrwürdigen Greis, berühmt durch ein langes, der Erforschung der Natur einzig gewidmetes Leben, gegen das Zeugniß seines eigenen Gewissens die Wahrheit, die er mit Ueberzeugungskraft erwiesen hatte, auf den Knieen abschwören zu sehen. Ein Urtheil der Inquisition verdammte ihn zu immerwährender Gefangenschaft. Ein Jahr hernach wurde er, auf die Verwendung des Großherzogs von Florenz, in Freiheit gesetzt. — Er starb 1642. Seinen Verlust betrauerte Europa, das durch seine Arbeiten erleuchtet, und über das von einem verhaßten Tribunale gegen einen so großen Mann gefällte Urtheil aufgebracht war.“

Inhalt ist und darum, es spreize sich noch so hoch auf, keine wahre Kraft und Gewalt in sich hat, ebenso, wie die Maler, die sich auf ihrer Palette an die drei Grundfarben halten, gegen die Schulweisheit von den sieben Grundfarben, eine unendliche Gleichgültigkeit ausüben kann. Nach der andern Seite aber hat der Staat gegen dieß Meinen schlechter Grundsätze, indem es sich zu einem allgemeinen und die Wirklichkeit auffressenden Daseyn macht, ohnehin insofern der Formalismus der unbedingten Subjektivität, der den wissenschaftlichen Ausgangspunkt zu seinem Grunde nehmen und die Lehrveranstaltungen des Staates selbst zu der Prätension einer Kirche gegen ihn erheben und kehren wollte, die objektive Wahrheit und die Grundsätze des sittlichen Lebens in Schutz zu nehmen, so wie er im Ganzen gegen die, eine unbeschränkte und unbedingte Autorität ansprechende, Kirche umgekehrt das formelle Recht des Selbstbewußtseyns an die eigene Einsicht, Ueberzeugung und überhaupt Denken dessen, was als objektive Wahrheit gelten soll, geltend zu machen hat.

Die Einheit des Staats und der Kirche, eine auch in neuen Zeiten viel besprochene und als höchstes Ideal aufgestellte Bestimmung kann noch erwähnt werden. Wenn die wesentliche Einheit derselben ist die der Wahrheit der Grundsätze und Gesinnung, so ist ebenso wesentlich, daß mit dieser Einheit der Unterschied, den sie in der Form ihres Bewußtseyns haben, zur besondern Existenz gekommen sey. Im orientalischen Despotismus ist jene so oft gewünschte Einheit der Kirche und des Staats, — aber damit ist der Staat nicht vorhanden, — nicht die selbstbewußte, des Geistes allein würdige Gestaltung in Recht, freier Sittlichkeit und organischer Entwickelung. — Damit ferner der Staat als die sich wissende, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Daseyn komme, ist seine Unterscheidung

von der Form der Autorität und des Glaubens nothwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so, über den besonderen Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Princip seiner Form, gewonnen und bringt sie zur Existenz; um dieß zu erkennen, muß man wissen, nicht nur was die Allgemeinheit an sich, sondern was ihre Existenz ist. Es ist daher so weit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Ebenso ist es das Glücklichste, was der Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freiheit und Vernünftigkeit hat widerfahren können.

Zusatz. Der Staat ist wirklich, und seine Wirklichkeit besteht darin, daß das Interesse des Ganzen sich in die besonderen Zwecke realisirt. Wirklichkeit ist immer Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, das Auseinandergelegtseyn der Allgemeinheit in die Besonderheit, die eine selbstständige erscheint, obgleich sie nur im Ganzen getragen und gehalten wird. Insofern diese Einheit nicht vorhanden ist, ist etwas nicht wirklich, wenn auch Existenz angenommen werden dürfte. Ein schlechter Staat ist ein solcher, der bloß existirt, ein kranker Körper existirt auch, aber er hat keine wahrhafte Realität. Eine Hand, die abgehauen ist, sieht auch noch aus wie eine Hand, und existirt, doch ohne wirklich zu seyn; die wahrhafte Wirklichkeit ist Nothwendigkeit: was wirklich ist, ist in sich nothwendig. Die Nothwendigkeit besteht darin, daß das Ganze in die Begriffsunterschiede dirimirt sey, und daß dieses Dirimirte eine feste und aushaltende Bestimmtheit abgebe, die nicht todtfest ist, sondern in der Auflösung sich immer erzeugt. Zum vollendeten Staat gehört wesentlich

das Bewußtſeyn, das Denken; der Staat weiß daher, was er will, und weiß es als ein Gedachtes. Indem das Wiſſen nun im Staate ſeinen Sitz hat, hat ihn auch die Wiſſenſchaft hier, und nicht in der Kirche. Trotz dem iſt in neueren Zeiten viel davon geſprochen worden, daß der Staat aus der Religion hervorzuſteigen habe. Der Staat iſt der entwickelte Geiſt und ſtellt ſeine Momente an den Tag des Bewußtſeyns heraus: dadurch, daß das, was in der Idee liegt, heraus in die Gegenſtändlichkeit tritt, erſcheint der Staat als ein Endliches, und ſo zeigt ſich derſelbe als ein Gebiet der Weltlichkeit, während die Religion ſich als ein Gebiet der Unendlichkeit darſtellt. Der Staat ſcheint ſomit das Untergeordnete, und weil das Endliche nicht für ſich beſtehen kann, ſo, heißt es, brauche daſſelbe die Baſis der Kirche. Als Endliches habe es keine Berechtigung, und erſt durch die Religion werde es heilig und dem Unendlichen angehörend. Aber dieſe Betrachtung der Sache iſt nur höchſt einſeitig. Der Staat iſt allerdings weſentlich weltlich und endlich, hat beſondere Zwecke und beſondere Gewalten, aber daß der Staat weltlich iſt, iſt nur die eine Seite, und nur der geiſtloſen Wahrnehmung iſt der Staat bloß endlich. Denn der Staat hat eine belebende Seele, und dieß Beſeelende iſt die Subjektivität, die eben Erſchaffen der Unterſchiede, aber anderer Seits das Erhalten in der Einheit iſt. Im religiöſen Reiche ſind auch Unterſchiede und Endlichkeiten. Gott, heißt es, ſey dreieinig: da ſind alſo drei Beſtimmungen, deren Einheit erſt der Geiſt iſt. Wenn man daher die göttliche Natur konkret faßt, ſo iſt dieß auch nur durch Unterſchiede der Fall. Im göttlichen Reiche kommen alſo Endlichkeiten wie im Weltlichen vor, und daß der weltliche Geiſt, das heißt der Staat, nur ein endlicher ſey, iſt eine einſeitige Anſicht, denn die Wirklichkeit iſt nichts Unvernünftiges. Ein ſchlechter Staat freilich iſt

nur weltlich und endlich, aber der vernünftige Staat iſt unendlich in ſich. Das Zweite iſt, daß man ſagt, der Staat habe ſeine Rechtfertigung in der Religion zu nehmen. Die Idee, als in der Religion, iſt Geiſt im Innern des Gemüths, aber dieſelbe Idee iſt es, die ſich in dem Staate Weltlichkeit giebt, und ſich im Wiſſen und Wollen ein Daſeyn und eine Wirklichkeit verſchafft. Sagt man nun, der Staat müſſe auf Religion ſich gründen, ſo kann dieß heißen, derſelbe ſolle auf Vernünftigkeit beruhen und aus ihr hervorgehen. Aber dieſer Satz kann auch ſo mißverſtanden werden, daß die Menſchen, deren Geiſt durch eine unfreie Religion gebunden iſt, dadurch zum Gehorſam am Geſchickteſten ſeyen. Die chriſtliche Religion aber iſt die Religion der Freiheit. Dieſe kann freilich wieder eine Wendung bekommen, daß die freie zur unfreien verkehrt wird, indem ſie vom Aberglauben behaftet iſt. Meint man nun dieß, daß die Individuen Religion haben müſſen, damit ihr gebundener Geiſt im Staate deſto mehr unterdrückt werden könne, ſo iſt dieß der ſchlimme Sinn des Satzes; meint man, daß die Menſchen Achtung vor dem Staat, vor dieſem Ganzen, deſſen Zweige ſie ſind, haben ſollen, ſo geſchieht dieß freilich am Beſten durch die philoſophiſche Einſicht in das Weſen deſſelben; aber es kann in Ermangelung dieſer auch die religiöſe Geſinnung dahin führen. So kann der Staat der Religion und des Glaubens bedürfen. Weſentlich aber bleibt der Staat von der Religion dadurch unterſchieden, daß was er fordert die Geſtalt einer rechtlichen Pflicht hat, und daß es gleichgültig iſt, in welcher Gemüthsweiſe geleiſtet wird. Das Feld der Religion dagegen iſt die Innerlichkeit, und ſo wie der Staat, wenn er auf religiöſe Weiſe forderte, das Recht der Innerlichkeit gefährden würde, ſo artet die Kirche, die wie ein Staat handelt und Strafen auferlegt, in eine tyranniſche Religion aus.

Ein dritter Unterschied, der hiermit zusammenhängt, ist, daß der Inhalt der Religion ein eingehüllter ist und bleibt, und somit Gemüth, Empfindung und Vorstellung der Boden ist, worauf er seinen Platz hat. Auf diesem Boden hat Alles die Form der Subjektivität, der Staat hingegen verwirklicht sich und giebt seinen Bestimmungen festes Daseyn. Wenn nun die Religiosität im Staate sich geltend machen wollte, wie sie gewohnt ist auf ihrem Boden zu seyn, so würde sie die Organisation des Staates umwerfen, denn im Staate haben die Unterschiede eine Breite des Außereinander: in der Religion dagegen ist immer Alles auf die Totalität bezogen. Wollte nun diese Totalität alle Beziehungen des Staates ergreifen, so wäre sie Fanatismus; sie wollte in jedem Besonderen das Ganze haben, und könnte es nicht anders als durch Zerstörung des Besonderen, denn der Fanatismus ist nur das, die besonderen Unterschiede nicht gewähren zu lassen. Wenn man sich so ausdrückt: „*den Frommen sey kein Gesetz gegeben*," so ist dieß weiter nichts als der Ausspruch jenes Fanatismus. Denn die Frömmigkeit, wo sie an die Stelle des Staates tritt, kann das Bestimmte nicht aushalten und zertrümmert es. Damit hängt ebenso zusammen, wenn die Frömmigkeit das Gewissen, die Innerlichkeit, entscheiden läßt, und nicht von *Gründen* bestimmt wird. Diese Innerlichkeit entwickelt sich nicht zu Gründen, und giebt sich keine Rechenschaft. Soll also die Frömmigkeit als Wirklichkeit des Staates gelten, so sind alle Gesetze über den Haufen geworfen, und das subjektive Gefühl ist das gesetzgebende. Dieses Gefühl kann bloße Willkür seyn, und ob dieß sey, muß lediglich aus den Handlungen erkannt werden: aber insofern sie Handlungen, Gebote werden, nehmen sie die Gestalt von Gesetzen an, was gerade jenem subjektiven Gefühl widerspricht. Gott, der der Gegenstand dieses Gefühls ist, könnte man auch

zum Bestimmenden machen, aber Gott ist die allgemeine Idee, und in diesem Gefühl das Unbestimmte, das nicht dahin gereift ist, das zu bestimmen, was im Staate als entwickelt da ist. Gerade daß im Staate Alles fest und gesichert ist, ist die Schanze gegen die Willkür und die positive Meinung. Die Religion als solche darf also nicht das Regierende seyn.

§. 271.

Die politische Verfassung ist *fürs Erste*: die Organisation des Staates und der Proceß seines organischen Lebens *in Beziehung auf sich selbst*, in welcher er seine Momente innerhalb seiner selbst unterscheidet und sie zum *Bestehen* entfaltet.

Zweitens ist er als eine Individualität *ausschließendes* Eins, welches sich damit zu *Anderen* verhält, seine Unterscheidung also *nach Außen* kehrt und nach dieser Bestimmung seine bestehenden Unterschiede innerhalb seiner selbst in ihrer *Idealität* setzt.

Zusatz. Wie die Irritabilität im lebendigen Organismus selbst nach einer Seite ein Innerliches, dem Organismus als solchem Angehörendes ist, so ist auch hier der Bezug nach Außen eine Richtung auf die Innerlichkeit. Der innerliche Staat als solcher ist die Civilgewalt, die Richtung nach Außen die Militairgewalt, die aber im Staate eine bestimmte Seite in ihm selbst ist. Daß nun beide Seiten im Gleichgewichte sich befinden, macht eine Hauptsache in der Gesinnung des Staates aus. Bisweilen ist die Civilgewalt ganz erloschen und beruht nur auf der Militairgewalt, wie zur Zeit der römischen Kaiser und der Prätorianer, bisweilen ist, wie in modernen Zeiten, die Militairgewalt nur aus der Civilgewalt hervorgehend, wenn alle Bürger waffenpflichtig sind.

I. Innere Verfassung für sich.

§. 272.

Die Verfassung ist vernünftig, insofern der Staat seine Wirksamkeit nach der Natur des Begriffs in sich unterscheidet und bestimmt, und zwar so, daß jede dieser Gewalten selbst in sich die Totalität dadurch ist, daß sie die anderen Momente in sich wirksam hat und enthält, und daß sie, weil sie den Unterschied des Begriffs ausdrücken, schlechthin in seiner Idealität bleiben und nur Ein individuelles Ganzes ausmachen.

Es ist über Verfassung, wie über die Vernunft selbst, in neueren Zeiten unendlich viel Geschwätze, und zwar in Deutschland das schaalste durch diejenigen in die Welt gekommen, welche sich überredeten, es am Besten und selbst mit Ausschluß aller Anderen und am Ersten der Regierungen zu verstehen, was Verfassung sey, und die unabweisliche Berechtigung darin zu haben meinten, daß die Religion und die Frömmigkeit die Grundlage aller dieser ihrer Seichtigkeiten seyn sollte. Es ist kein Wunder, wenn dieses Geschwätze die Folge gehabt hat, daß vernünftigen Männern die Worte Vernunft, Aufklärung, Recht u. s. f. wie Verfassung und Freiheit ekelhaft geworden sind, und man sich schämen möchte, noch über politische Verfassung auch mitzusprechen. Wenigstens aber mag man von diesem Ueberdrusse die Wirkung hoffen, daß die Ueberzeugung allgemeiner werde, daß eine philosophische Erkenntniß solcher Gegenstände nicht aus dem Raisonnement, aus Zwecken, Gründen und Nützlichkeiten, noch viel weniger aus dem Gemüth, der Liebe und der Begeisterung, sondern allein aus dem Begriffe hervorgehen könne, und daß diejenigen, welche das Göttliche für unbegreiflich und die Erkenntniß des Wahren für ein nichtiges Unternehmen halten, sich enthalten müssen, mitzusprechen. Was sie aus ihrem Gemüthe und ihrer Begeisterung an unverdautem Gerede oder an Erbaulichkeit hervorbringen, Beides kann wenigstens nicht die Prätension auf philosophische Beachtung machen.

Von den kursirenden Vorstellungen ist in Beziehung auf den §. 269. die von der nothwendigen Theilung der Gewalten des Staats zu erwähnen, — einer höchst wichtigen Bestimmung, welche mit Recht, wenn sie nämlich in ihrem wahren Sinne genommen worden wäre, als die Garantie der öffentlichen Freiheit betrachtet werden konnte, — einer Vorstellung, von welcher aber gerade die, welche aus Begeisterung und Liebe zu sprechen meinen, nichts wissen und nichts wissen wollen; — denn in ihr ist es eben, wo das Moment der vernünftigen Bestimmtheit liegt. Das Princip der Theilung der Gewalten enthält nämlich das wesentliche Moment des Unterschiedes, der realen Vernünftigkeit; aber wie es der abstrakte Verstand faßt, liegt darin Theils die falsche Bestimmung der absoluten Selbstständigkeit der Gewalten gegeneinander, Theils die Einseitigkeit, ihr Verhältniß zu einander als ein Negatives, als gegenseitige Beschränkung aufzufassen. In dieser Ansicht wird es eine Feindseligkeit, eine Angst vor jeder, was jede gegen die Andere als gegen ein Uebel hervorbringt, mit der Bestimmung sich ihr entgegenzusetzen und durch diese Gegengewichte ein allgemeines Gleichgewicht, aber nicht eine lebendige Einheit zu bewirken. Nur die Selbstbestimmung des Begriffs in sich, nicht irgend andere Zwecke und Nützlichkeiten, ist es, welche den absoluten Ursprung der unterschiedenen Gewalten enthält, und um derentwillen allein die Staats-Organisation als das in sich Vernünftige und das Abbild der ewigen Vernunft ist. — Wie der Begriff, und dann in konkreter Weise die Idee sich an ihnen selbst bestimmen und damit ihre Momente ab-

ſtrakt der Allgemeinheit, Beſonderheit und Einzelnheit ſetzen, iſt aus der Logik, — freilich nicht der ſonſt gäng und gäben — zu erkennen. Ueberhaupt das Negative zum Ausgangspunkt zu nehmen, und das Wollen des Böſen und das Mißtrauen dagegen zum Erſten zu machen, und von dieſer Vorausſetzung aus nun pfiffiger Weiſe Dämme auszuklügeln, die als eine Wirkſamkeit nur gegenſeitiger Dämme bedürfen, charakteriſirt dem Gedanken nach den negativen Verſtand und der Geſinnung nach die Anſicht des Pöbels. (S. oben §. 244.) — Mit der Selbſtſtändigkeit der Gewalten, z. B. der, wie ſie genannt worden ſind, exekutiven und der geſetzgebenden Gewalt, iſt, wie man dieß auch im Großen geſehen hat, die Zertrümmerung des Staats unmittelbar geſetzt, oder, inſofern der Staat ſich weſentlich erhält, der Kampf, daß die eine Gewalt die andere unter ſich bringt, dadurch zunächſt die Einheit, wie ſie ſonſt beſchaffen ſey, bewirkt und ſo allein das Weſentliche, das Beſtehen des Staats rettet.

Zuſatz. Im Staate muß man nichts haben wollen, als was ein Ausdruck der Vernünftigkeit iſt. Der Staat iſt die Welt, die der Geiſt ſich gemacht hat: er hat daher einen beſtimmten an und für ſich ſeyenden Gang. Wie oft ſpricht man nicht von der Weisheit Gottes in der Natur: Man muß aber ja nicht glauben, daß die phyſiſche Naturwelt ein Höheres ſey, wie die Welt des Geiſtes, denn ſo hoch der Geiſt über der Natur ſteht, ſo hoch ſteht der Staat über dem phyſiſchen Leben. Man muß daher den Staat wie ein Irdiſch-Göttliches verehren, und einſehen, daß, wenn es ſchwer iſt die Natur zu begreifen, es noch unendlich herber iſt den Staat zu faſſen. Es iſt höchſt wichtig, daß man in neueren Zeiten beſtimmte Anſchauungen über den Staat im Allgemeinen gewonnen hat, und daß man ſich ſo viel mit dem Sprechen und Machen von Verfaſſungen beſchäftigte. Damit iſt es aber noch nicht abgemacht; es iſt nöthig, daß man zu einer vernünftigen Sache auch die Vernunft der Anſchauung mitbringe, daß man wiſſe, was das Weſentliche ſey, und daß nicht immer das Auffallende das Weſentliche ausmache. Die Gewalten des Staates müſſen ſo allerdings unterſchieden ſeyn, aber jede muß an ſich ſelbſt ein Ganzes bilden und die anderen Momente in ſich enthalten. Wenn man von der unterſchiedenen Wirkſamkeit der Gewalten ſpricht, muß man nicht in den ungeheuren Irrthum verfallen, dieß ſo anzunehmen, als wenn jede Gewalt für ſich abſtrakt daſtehen ſollte, da die Gewalten vielmehr nur als Momente des Begriffs unterſchieden ſeyn ſollen. Beſtehen die Unterſchiede dagegen abſtrakt für ſich, ſo liegt am Tage, daß zwei Selbſtſtändigkeiten keine Einheit ausmachen können, wohl aber Kampf hervorbringen müſſen, wodurch entweder das Ganze zerrüttet wird, oder die Einheit durch Gewalt ſich wieder herſtellt. So hat in der franzöſiſchen Revolution bald die geſetzgebende Gewalt die ſogenannte exekutive, bald die exekutive die geſetzgebende Gewalt verſchlungen, und es bleibt abgeſchmackt, hier etwa die moraliſche Forderung der Harmonie zu machen. Denn wirft man die Sache aufs Gemüth, ſo hat man freilich ſich alle Mühe erſpart, aber wenn das ſittliche Gefühl auch nothwendig iſt, ſo hat es nicht aus ſich die Gewalten des Staates zu beſtimmen. Worauf es alſo ankommt iſt, daß indem die Beſtimmungen der Gewalten an ſich das Ganze ſind, ſie auch alle in der Exiſtenz den ganzen Begriff ausmachen. Wenn man gewöhnlich von dreien Gewalten, der geſetzgebenden, der exekutiven und der richterlichen redet, ſo entſpricht die erſte der Allgemeinheit, die zweite der Beſonderheit, aber die richterliche iſt nicht das Dritte des Begriffs, denn ihre Einzelnheit liegt außer jenen Sphären.

§. 273.

Der politische Staat dirimirt sich somit in die substantiellen Unterschiede:

a) die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, die gesetzgebende Gewalt,

b) der Subsumtion der besonderen Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine, — die Regierungsgewalt,

c) der Subjektivität als der letzten Willensentscheidung, die fürstliche Gewalt, — in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammen gefaßt sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen, — der konstitutionellen Monarchie, ist.

Die Ausbildung des Staats zur konstitutionellen Monarchie ist das Werk der neuern Welt, in welcher die substantielle Idee die unendliche Form gewonnen hat. Die Geschichte dieser Vertiefung des Geistes der Welt in sich, oder was dasselbe ist, diese freie Ausbildung, in der die Idee ihre Momente — und nur ihre Momente sind es — als Totalitäten aus sich entläßt, und sie eben damit in der idealen Einheit des Begriffs enthält, als worin die reelle Vernünftigkeit besteht, — die Geschichte dieser wahrhaften Gestaltung des sittlichen Lebens ist die Sache der allgemeinen Weltgeschichte.

Die alte Eintheilung der Verfassungen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie, hat die noch ungetrennte substantielle Einheit zu ihrer Grundlage, welche zu ihrer innern Unterscheidung (einer entwickelten Organisation in sich) und damit zur Tiefe und konkreten Vernünftigkeit noch nicht gekommen ist. Für jenen Standpunkt der alten Welt ist daher diese Eintheilung die wahre und richtige; denn der Unterschied als an jener noch substantiellen nicht zur absoluten Entfaltung in sich gediehenen Einheit ist wesentlich ein äußerlicher und erscheint

zunächst als Unterschied der Anzahl derjenigen, in welchen jene substantielle Einheit immanent seyn soll. Diese Formen, welche auf solche Weise verschiedenen Ganzen angehören, sind in der konstitutionellen Monarchie zu Momenten herabgesetzt; der Monarch ist Einer; mit der Regierungsgewalt treten Einige und mit der gesetzgebenden Gewalt tritt die Vielheit überhaupt ein. Aber solche bloß quantitative Unterschiede sind, wie gesagt, nur oberflächlich und geben nicht den Begriff der Sache an. Es ist gleichfalls nicht passend, wenn in neuerer Zeit soviel vom demokratischen, aristokratischen Elemente in der Monarchie gesprochen worden ist; denn diese dabei gemeinten Bestimmungen, eben insofern sie in der Monarchie Statt finden, sind nicht mehr Demokratisches und Aristokratisches. — Es giebt Vorstellungen von Verfassungen, wo nur das Abstraktum von Staat oben hin gestellt ist, welches regiere und befehle, und es unentschieden gelassen und als gleichgültig angesehen wird, ob an der Spitze dieses Staates Einer oder Mehrere oder Alle stehen. — „Alle diese Formen, sagt so Fichte in s. Naturrecht, 1. Th. S. 196, sind, wenn nur ein Ephorat, (ein von ihm erfundenes, seyn sollendes Gegengewicht gegen die oberste Gewalt) vorhanden, rechtsgemäß und können allgemeines Recht im Staate hervorbringen und erhalten." — Eine solche Ansicht (wie auch jene Erfindung eines Ephorats) stammt aus der vorhin bemerkten Seichtigkeit des Begriffes vom Staate. Bei einem ganz einfachen Zustande der Gesellschaft haben diese Unterschiede freilich wenig oder keine Bedeutung, wie denn Moses in seiner Gesetzgebung für den Fall, daß das Volk einen König verlange, weiter keine Abänderung der Institutionen, sondern nur für den König das Gebot hinzufügt, daß seine Kavallerie, seine Frauen und sein Gold und Silber nicht zahlreich seyn solle (5. B. Mose 17, 16 ff.).

— Man kann übrigens in einem Sinne allerdings sagen, daß auch für die Idee jene drei Formen (die monarchische mit eingeschlossen in der beschränkten Bedeutung nämlich, in der sie neben die aristokratische und demokratische gestellt wird) gleichgültig sind, aber in dem entgegengesetzten Sinne, weil sie insgesammt der Idee in ihrer vernünftigen Entwickelung (§. 272.) nicht gemäß sind und diese in keiner derselben ihr Recht und Wirklichkeit erlangen könnte. Deswegen ist es auch zur ganz müßigen Frage geworden, welche die vorzüglichste unter ihnen wäre; — von solchen Formen kann nur historischer Weise die Rede seyn. — Sonst aber muß man auch in diesem Stücke, wie in so vielen anderen, den tiefen Blick Montesquieu's in seiner berühmt gewordenen Angabe der Principien dieser Regierungsformen anerkennen, aber diese Angabe, um ihre Richtigkeit anzuerkennen, nicht mißverstehen. Bekanntlich gab er als Princip der Demokratie die Tugend an; denn in der That beruht solche Verfassung auf der Gesinnung, als der nur substantiellen Form, in welcher die Vernünftigkeit des an und für sich seyenden Willens in ihr noch existirt. Wenn Montesquieu aber hinzufügt, daß England im siebzehnten Jahrhundert das schöne Schauspiel gegeben habe, die Anstrengungen, eine Demokratie zu errichten, als unmächtig zu zeigen, da die Tugend in den Führern gemangelt habe, — und wenn er ferner hinzusetzt, daß wenn die Tugend in der Republik verschwindet, der Ehrgeiz sich derer, deren Gemüth desselben fähig ist, und die Habsucht sich Aller bemächtigt, und der Staat alsdann, eine allgemeine Beute, seine Stärke nur in der Macht einiger Individuen und in der Ausgelassenheit Aller habe, — so ist darüber zu bemerken, daß bei einem ausgebildetern Zustande der Gesellschaft und bei der Entwickelung und dem Freiwerden der Mächte der Besonderheit, die Tugend der

Häupter des Staats unzureichend und eine andere Form des vernünftigen Gesetzes, als nur die der Gesinnung erforderlich wird, damit das Ganze die Kraft, sich zusammenzuhalten und den Kräften der entwickelten Besonderheit ihr positives wie ihr negatives Recht angedeihen zu lassen, besitze. Gleicher Weise ist das Mißverständniß zu entfernen, als ob damit, daß in der demokratischen Republik die Gesinnung der Tugend die substantielle Form ist, in der Monarchie diese Gesinnung für entbehrlich oder gar für abwesend erklärt, und vollends als ob Tugend und die in einer gegliederten Organisation gesetzlich bestimmte Wirksamkeit einander entgegengesetzt und unverträglich wäre. — Daß in der Aristokratie die Mäßigung das Princip sey, bringt die hier beginnende Abscheidung der öffentlichen Macht und des Privat-Interesses mit sich, welche zugleich sich so unmittelbar berühren, daß diese Verfassung in sich auf dem Sprunge steht, unmittelbar zum härtesten Zustande der Tyrannei oder Anarchie (man sehe die römische Geschichte) zu werden und sich zu vernichten. — Daß Montesquieu die Ehre als das Princip der Monarchie erkennt, daraus ergiebt sich für sich schon, daß er nicht die patriarchalische oder antike überhaupt, noch die zu objektiver Verfassung gebildete, sondern die Feudal-Monarchie und zwar insofern die Verhältnisse ihres innern Staatsrechts zu rechtlichem Privat-Eigenthume und Privilegien von Individuen und Korporationen befestigt sind, versteht. Indem in dieser Verfassung das Staatsleben auf privilegirter Persönlichkeit beruht, in deren Belieben ein großer Theil dessen gelegt ist, was für das Bestehen des Staats gethan werden muß, so ist das Objektive dieser Leistungen nicht auf Pflichten, sondern auf Vorstellung und Meinung gestellt, somit statt der Pflicht nur die Ehre das, was den Staat zusammenhält.

Eine andre Frage bietet sich leicht dar: wer die Verfassung machen soll? Diese Frage scheint deutlich, zeigt sich aber bei näherer Betrachtung sogleich sinnlos. Denn sie setzt voraus, daß keine Verfassung vorhanden, somit ein bloßer atomistischer Haufen von Individuen beisammen sey. Wie ein Haufen, ob durch sich oder Andere, durch Güte, Gedanken oder Gewalt, zu einer Verfassung kommen würde, müßte ihm überlassen bleiben, denn mit einem Haufen hat es der Begriff nicht zu thun. — Setzt aber jene Frage schon eine vorhandene Verfassung voraus, so bedeutet das Machen nur eine Veränderung, und die Voraussetzung einer Verfassung enthält es unmittelbar selbst, daß die Veränderung nur auf verfassungsmäßigem Wege geschehen könne. — Ueberhaupt aber ist es schlechthin wesentlich, daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, nicht als ein Gemachtes angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich Seyende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist.

Zusatz. Das Princip der neuern Welt überhaupt ist Freiheit der Subjektivität, daß alle wesentliche Seiten, die in der geistigen Totalität vorhanden sind, zu ihrem Rechte kommend sich entwickeln. Von diesem Standpunkte ausgehend, kann man kaum die müßige Frage aufwerfen, welche Form, die Monarchie oder die Demokratie die bessere sey. Man darf nur sagen, die Formen aller Staatsverfassungen sind einseitige, die das Princip der freien Subjektivität nicht in sich zu ertragen vermögen und einer ausgebildeten Vernunft nicht zu entsprechen wissen.

§. 274.

Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß, und der Staat, als Geist eines Volkes, zugleich das alle

seine Verhältnisse durchdringende Gesetz, die Sitte und das Bewußtseyn seiner Individuen ist, so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewußtseyns desselben ab; in diesem liegt seine subjektive Freiheit, und damit die Wirklichkeit der Verfassung.

Einem Volke eine, wenn auch ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vernünftige Verfassung **a priori** geben zu wollen, — dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre. Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist, und für dasselbe gehört.

Zusatz. Der Staat muß in seiner Verfassung alle Verhältnisse durchdringen. Napoleon hat z. B. den Spaniern eine Verfassung **a priori** geben wollen, was aber schlecht genug ging. Denn eine Verfassung ist kein bloß Gemachtes: sie ist die Arbeit von Jahrhunderten, die Idee und das Bewußtseyn des Vernünftigen, in wie weit es in einem Volk entwickelt ist. Keine Verfassung wird daher bloß von Subjekten geschaffen. Was Napoleon den Spaniern gab, war vernünftiger, als was sie früher hatten, und doch stießen sie es zurück, als ein ihnen Fremdes, da sie noch nicht bis dahinauf gebildet waren. Das Volk muß zu seiner Verfassung das Gefühl seines Rechts und seines Zustandes haben, sonst kann sie zwar äußerlich vorhanden seyn, aber sie hat keine Bedeutung und keinen Werth. Freilich kann oft in Einzelnen sich das Bedürfniß und die Sehnsucht nach einer besseren Verfassung vorfinden, aber daß die ganze Masse von einer solchen Vorstellung durchdrungen werde, ist etwas ganz Anderes und folgt erst später nach. Das Princip der Moralität, der Innerlichkeit des Sokrates ist in seinen Tagen nothwendig erzeugt, aber dazu, daß es zum allgemeinen Selbstbewußtseyn geworden ist, gehörte Zeit.

a) Die fürstliche Gewalt.

§. 275.

Die fürstliche Gewalt enthält selbst die drei Momente der Totalität in sich (§. 272.), die Allgemeinheit der Verfassung und der Gesetze, die Berathung als Beziehung des Besondern auf das Allgemeine, und das Moment der letzten Entscheidung, als der Sebstbestimmung, in welche alles Uebrige zurückgeht, und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt. Dieses absolute Selbstbestimmen macht das unterscheidende Princip der fürstlichen Gewalt als solcher aus, welches zuerst zu entwickeln ist.

Zusatz. Wir fangen mit der fürstlichen Gewalt, das heißt mit dem Momente der Einzelnheit an, denn diese enthält die drei Momente des Staats als eine Totalität in sich. Ich ist nämlich zugleich das Einzelnste und das Allgemeinste. In der Natur ist auch zunächst ein Einzelnes, aber die Realität, die Nicht-Idealität, das Außereinander ist nicht das Beisichseyende, sondern die verschiedenen Einzelnheiten bestehen neben einander. Im Geiste ist dagegen alles Verschiedene nur als Ideelles und als eine Einheit. Der Staat ist so als Geistiges die Auslegung aller seiner Momente, aber die Einzelnheit ist zugleich die Seelenhaftigkeit und das belebende Princip, die Souverainetät, die alle Unterschiede in sich enthält.

§. 276.

1) Die Grundbestimmung des politischen Staats ist die substantielle Einheit als Idealität seiner Momente, in welcher α) die besonderen Gewalten und Geschäfte desselben ebenso aufgelöst als erhalten, und nur so erhalten sind, als sie keine unabhängige, sondern allein eine solche und so weit gehende Berechtigung haben, als in der Idee des Ganzen bestimmt ist, von seiner Macht ausgehen und flüssige Glieder desselben als ihres einfachen Selbsts sind.

Zusatz. Mit dieser Idealität der Momente ist es, wie mit dem Leben im organischen Körper: es ist in jedem Punkte: es giebt nur ein Leben in allen Punkten und es ist kein Widerstand dagegen. Getrennt davon ist jeder Punkt todt. Dieß ist auch die Idealität aller einzelnen Stände, Gewalten und Korporationen, so sehr sie auch den Trieb haben, zu bestehen und für sich zu seyn. Es ist damit wie mit dem Magen im Organischen, der sich auch für sich setzt, aber zugleich aufgehoben und sakrificirt wird, und in das Ganze übergeht.

§. 277.

β) Die besonderen Geschäfte und Wirksamkeiten des Staats sind als die wesentlichen Momente desselben ihm eigen, und an die Individuen, durch welche sie gehandhabt und bethätigt werden, nicht nach deren unmittelbaren Persönlichkeit, sondern nur nach ihren allgemeinen und objektiven Qualitäten geknüpft und daher mit der besonderen Persönlichkeit als solcher, äußerlicher- und zufälligerweise verbunden. Die Staatsgeschäfte und Gewalten können daher nicht Privat-Eigenthum seyn.

Zusatz. Die Wirksamkeit des Staats ist an Individuen geknüpft: sie sind aber nicht durch ihre natürliche Weise berechtigt, die Geschäfte zu besorgen, sondern nach ihrer objektiven Qualität. Fähigkeit, Geschicklichkeit, Charakter gehört zur Besonderheit des Individuums: es muß erzogen und zu einem besonderen Geschäfte gebildet seyn. Daher kann ein Amt weder verkauft noch vererbt werden. In Frankreich waren die Parlaments-Stellen ehemals verkäuflich, in der englischen Armee sind es die Officier-Stellen bis zu einem gewissen Grade noch heute, aber dieß hing oder hängt noch mit der mittelalterigen Verfassung gewisser Staaten zusammen, die jetzt allmählig im Verschwinden ist.

§. 278.

Diese beiden Bestimmungen, daß die besonderen Geschäfte

und Gewalten des Staats weder für sich, noch in dem besondern Willen von Individuen selbstständig und fest sind, sondern in der Einheit des Staats als ihrem einfachen Selbst ihre letzte Wurzel haben, macht die Souverainetät des Staats aus.

Dieß ist die Souverainetät nach Innen, sie hat noch eine andere Seite, die nach Außen, s. unten. — In der ehemaligen Feudal-Monarchie war der Staat wohl nach Außen, aber nach Innen war nicht etwa nur der Monarch nicht, sondern der Staat nicht souverain. Theils waren (vergl. §. 273. Anm.) die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft in unabhängigen Korporationen und Gemeinden verfaßt, das Ganze daher mehr ein Aggregat als ein Organismus, Theils waren sie Privat-Eigenthum von Individuen, und damit was von denselben in Rücksicht auf das Ganze gethan werden sollte, in dren Meinung und Belieben gestellt. — Der Idealismus, der die Souverainetät ausmacht, ist dieselbe Bestimmung, nach welcher im animalischen Organismus die sogenannten Theile desselben nicht Theile, sondern Glieder, organische Momente sind, und deren Isoliren und Für-sich-bestehen die Krankheit ist, dasselbe Princip, das im abstrakten Begriffe des Willens (s. folg. §. Anm.) als die sich auf sich beziehende Negativität und damit zur Einzelnheit sich bestimmende Allgemeinheit vorkam (§. 7.), in welcher alle Besonderheit und Bestimmtheit eine aufgehobene ist, der absolute sich selbst bestimmende Grund um sie zu fassen, muß man überhaupt den Begriff dessen, was die Substanz und die wahrhafte Subjektivität des Begriffes ist, inne haben. — Weil die Souverainetät die Idealität aller besonderen Berechtigung ist, so liegt der Mißverstand nahe, der auch sehr gewöhnlich ist, sie für bloße Macht und leere Willkür und Souverainetät für gleichbedeutend mit Despotismus zu nehmen. Aber der Despotismus bezeichnet überhaupt den Zustand der Gesetzlosigkeit, wo der besondere Wille als solcher, es sey nun eines Monarchen oder eines Volks (Ochlokratie), als Gesetz oder vielmehr statt des Gesetzes gilt, da hingegen die Souverainetät gerade im gesetzlichen, konstitutionellen Zustande das Moment der Idealität der besondern Sphären und Geschäfte ausmacht, daß nämlich eine solche Sphäre nicht ein Unabhängiges, in ihren Zwecken und Wirkungsweisen Selbstständiges und sich nur in sich Vertiefendes, sondern in diesen Zwecken und Wirkungsweisen vom Zwecke des Ganzen (den man im Allgemeinen mit einem unbestimmteren Ausdrucke das Wohl des Staats genannt hat) bestimmt und abhängig sey. Diese Idealität kommt auf die gedoppelte Weise zur Erscheinung. — Im friedlichen Zustande gehen die besonderen Sphären und Geschäfte den Gang der Befriedigung ihrer besonderen Geschäfte und Zwecke fort, und es ist Theils nur die Weise der bewußtlosen Nothwendigkeit der Sache, nach welcher ihre Selbstsucht in den Beitrag zur gegenseitigen Erhaltung und zur Erhaltung des Ganzen umschlägt (s. §. 183.), Theils aber ist es die direkte Einwirkung von oben, wodurch sie sowohl zu dem Zwecke des Ganzen fortdauernd zurückgeführt und darnach beschränkt (s. Regierungsgewalt §. 289.), als angehalten werden, zu dieser Erhaltung direkte Leistungen zu machen; — im Zustande der Noth aber, es sey innerer oder äußerlicher, ist es die Souverainetät, in deren einfachen Begriff der dort in seinen Besonderheiten bestehende Organismus zusammengeht, und welcher die Rettung des Staats mit Aufopferung dieses sonst Berechtigten anvertraut ist, wo denn jener Idealismus zu seiner eigenthümlichen Wirklichkeit kommt (s. unten §. 321.).

§. 279.

2) Die Souverainetät, zunächst nur der allgemeine Ge-

danke dieſer Idealität, *exiſtirt* nur als die ihrer ſelbſt gewiſſe *Subjektivität* und als die abſtrakte, inſofern grundloſe *Selbſtbeſtimmung* des Willens, in welcher das Letzte der Entſcheidung liegt. Es iſt dieß das Individuelle des Staats als ſolches, der ſelbſt nur darin *Einer* iſt. Die Subjektivität aber iſt in ihrer Wahrheit nur als *Subjekt*, die Perſönlichkeit nur als *Perſon*, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfaſſung hat jedes der drei Momente des Begriffes ſeine *für ſich wirkliche* ausgeſonderte Geſtaltung. Dieß abſolut entſcheidende Moment des Ganzen iſt daher nicht die Individualität überhaupt, ſondern Ein Individuum, der *Monarch*.

Die immanente Entwickelung einer Wiſſenſchaft, die *Ableitung ihres ganzen Inhalts* aus dem einfachen *Begriffe* (— ſonſt verdient eine Wiſſenſchaft wenigſtens nicht den Namen einer philoſophiſchen Wiſſenſchaft —) zeigt das Eigenthümliche, daß der eine und derſelbe Begriff, hier der Wille, der anfangs, weil es der Anfang iſt, abſtrakt iſt, ſich erhält, aber ſeine Beſtimmungen und zwar ebenſo nur durch ſich ſelbſt verdichtet und auf dieſe Weiſe einen konkreten Inhalt gewinnt. So iſt es das Grundmoment der zuerſt im unmittelbaren Rechte abſtrakten Perſönlichkeit, welches ſich durch ſeine verſchiedenen Formen von Subjektivität fortgebildet hat, und hier im abſoluten Rechte, dem Staate, der vollkommen konkreten Objektivität des Willens, die *Perſönlichkeit des Staats* iſt, ſeine *Gewißheit ſeiner ſelbſt* — dieſes Letzte, was alle Beſonderheiten in dem einfachen Selbſt aufhebt, das Abwägen der Gründe und Gegengründe, zwiſchen denen ſich immer herüber und hinüber ſchwanken läßt, abbricht, und ſie durch das: *Ich will, beſchließt*, und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt. — Die Perſönlichkeit und die Subjektivität überhaupt hat aber ferner, als unendliches ſich auf ſich Beziehendes, ſchlechthin nur *Wahrheit* und zwar ſeine nächſte unmittelbare

Wahrheit als Perſon, für ſich ſeyendes Subjekt, und das für ſich Seyende iſt ebenſo ſchlechthin *Eines*. Die Perſönlichkeit des Staates iſt nur als eine *Perſon, der Monarch*, wirklich. — Perſönlichkeit drückt den Begriff als ſolchen aus, die Perſon enthält zugleich die Wirklichkeit deſſelben, und der Begriff iſt nur mit dieſer Beſtimmung *Idee*, Wahrheit. — Eine ſogenannte *moraliſche* Perſon, Geſellſchaft, Gemeinde, Familie, ſo konkret ſie in ſich iſt, hat die Perſönlichkeit nur als Moment, abſtrakt in ihr; ſie iſt darin nicht zur Wahrheit ihrer Exiſtenz gekommen, der Staat aber iſt eben dieſe Totalität, in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer eigenthümlichen Wahrheit gelangen. — Alle dieſe Beſtimmungen ſind ſchon für ſich und in ihren Geſtaltungen im ganzen Verlauf dieſer Abhandlung erörtert, aber hier darum wiederholt worden, weil man ſie zwar in ihren beſondern Geſtaltungen leicht zugiebt, aber da ſie gerade nicht wieder erkennt und auffaßt, wo ſie in ihrer wahrhaften Stellung, nicht vereinzelt, ſondern nach ihrer Wahrheit, als *Momente* der Idee vorkommen. — Der Begriff des Monarchen iſt deswegen der ſchwerſte Begriff für das Raiſonnement, d. h. für die reflektirende Verſtandesbetrachtung, weil es in den vereinzelten Beſtimmungen ſtehen bleibt, und darum dann auch nur Gründe, endliche Geſichtspunkte und das *Ableiten* aus Gründen kennt. So ſtellt es dann die Würde des Monarchen als etwas nicht nur der Form, ſondern ihrer Beſtimmung nach *Abgeleitetes* dar; vielmehr iſt ſein Begriff, nicht ein Abgeleitetes, ſondern das *ſchlechthin aus ſich Anfangende* zu ſeyn. Am nächſten trifft daher hiermit die Vorſtellung zu, das Recht des Monarchen als auf göttliche Autorität gegründet zu betrachten, denn darin iſt das Unbedingte deſſelben enthalten. Aber es iſt bekannt, welche Mißverſtändniſſe ſich hieran geknüpft haben, und die

Aufgabe der philosophischen Betrachtung ist, eben dieß Göttliche zu begreifen.

Volks-Souverainetät kann in dem Sinn gesagt werden, daß ein Volk überhaupt nach Außen ein Selbstständiges sey und einen eigenen Staat ausmache, wie das Volk von Großbritannien, aber das Volk von England, oder Schottland, Irland, oder von Venedig, Genua, Ceylon u. s. f. kein souveraines Volk mehr sey, seitdem sie aufgehört haben, eigene Fürsten oder oberste Regierungen für sich zu haben. — Man kann so auch von der Souverainetät nach Innen sagen, daß sie im Volke residire, wenn man nur überhaupt vom Ganzen spricht, ganz so wie vorhin (§. 277, 278.) gezeigt ist, daß dem Staate Souverainetät zukomme. Aber Volks-Souverainetät als im Gegensatze gegen die im Monarchen existirende Souverainetät genommen, ist der gewöhnliche Sinn, in welchem man in neueren Zeiten von Volks-Souverainetät zu sprechen angefangen hat, — in diesem Gegensatze gehört die Volks-Souverainetät zu den verworrenen Gedanken, denen die wüste Vorstellung des Volkes zu Grunde liegt. Das Volk, ohne seinen Monarchen und die eben damit nothwendig und unmittelbar zusammenhängende Gegliederung des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der keine der Bestimmungen, die nur in dem in sich geformten Ganzen vorhanden sind, — Souverainetät, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sey, mehr zukommt. Damit daß solche auf eine Organisation, das Staatsleben, sich beziehende Momente in einem Volke hervortreten, hört es auf, dieß unbestimmte Abstraktum zu seyn, das in der bloß allgemeinen Vorstellung Volk heißt. — Wird unter der Volks-Souverainetät die Form der Republik und zwar bestimmter der Demokratie verstanden (denn unter Republik begreift man sonstige man-

nigfache empirische Vermischungen, die in eine philosophische Betrachtung ohnehin nicht gehören), so ist Theils oben (bei §. 273. in der Anmerkung) das Nöthige gesagt, Theils kann gegen die entwickelte Idee nicht mehr von solcher Vorstellung die Rede seyn. — In einem Volke, das weder als ein patriarchalischer Stamm, noch in dem unentwickelten Zustande, in welchem die Formen der Demokratie oder Aristokratie möglich sind (s. Anm. ebend.), noch sonst in einem willkürlichen und unorganischen Zustande vorgestellt, sondern als eine in sich entwickelte, wahrhaft organische Totalität gedacht wird, ist die Souverainetät als die Persönlichkeit des Ganzen, und diese in der ihrem Begriffe gemäßen Realität, als die Person des Monarchen.

Auf der vorhin bemerkten Stufe, auf welcher die Eintheilung der Verfassungen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie gemacht worden ist, dem Standpunkte der noch in sich bleibenden substantiellen Einheit, die noch nicht zu ihrer unendlichen Unterscheidung und Vertiefung in sich gekommen ist, tritt das Moment der letzten sich selbst bestimmenden Willensentscheidung nicht als immanentes organisches Moment des Staats für sich in eigenthümliche Wirklichkeit heraus. Immer muß zwar auch in jenen unausgebildeteren Gestaltungen des Staats eine individuelle Spitze, entweder wie in den dahin gehörenden Monarchien, für sich vorhanden seyn, oder wie in den Aristokratien, vornehmlich aber in den Demokratien, sich in den Staatsmännern, Feldherren, nach Zufälligkeit und dem besonderen Bedürfniß der Umstände erheben; denn alle Handlung und Wirklichkeit hat ihren Anfang und ihre Vollführung in der entschiedenen Einheit eines Anführers. Aber eingeschlossen in die gediegen bleibende Vereinigung der Gewalten, muß solche Subjektivität des Entscheidens Theils ihrem Entstehen und Hervortreten nach zufällig, Theils über-

haupt untergeordnet seyn; nicht anderswo daher als jenseits solcher bedingten Spitzen konnte das unvermischte, reine Entscheiden, ein von außen her bestimmendes **Fatum**, liegen. Als Moment der Idee mußte es in die Existenz treten, aber außerhalb der menschlichen Freiheit und ihres Kreises, den der Staat befaßt, wurzelnd. — Hier liegt der Ursprung des Bedürfnisses, von Orakeln, dem Dämon (beim Sokrates), aus Eingeweiden der Thiere, dem Fressen und Fluge der Vögel u. s. f. die letzte Entscheidung über die großen Angelegenheiten und für die wichtigen Momente des Staats zu holen — eine Entscheidung, welche die Menschen, noch nicht die Tiefe des Selbstbewußtseyns erfassend, und aus der Gediegenheit der substantiellen Einheit zu diesem Fürsichseyn gekommen, noch nicht innerhalb des menschlichen Seyns zu sehen die Stärke hatten. — Im Dämon des Sokrates (vergl. oben §. 138.) können wir den Anfang sehen, daß der sich vorher nur jenseits seiner selbst versetzende Wille sich in sich verlegte und sich innerhalb seiner erkannte, — der Anfang der sich wissenden und damit wahrhaften Freiheit. Diese reelle Freiheit der Idee, da sie eben dieß ist, jedem der Momente der Vernünftigkeit seine eigene, gegenwärtige, selbstbewußte Wirklichkeit zu geben, ist es, welche somit die letzte sich selbst bestimmende Gewißheit, die die Spitze im Begriffe des Willens ausmacht, der Funktion eines Bewußtseyns zutheilt. Diese letzte Selbstbestimmung kann aber nur insofern in die Sphäre der menschlichen Freiheit fallen, als sie die Stellung der für sich abgesonderten, über alle Besonderung und Bedingung erhabenen Spitze hat; denn nur so ist sie nach ihrem Begriffe wirklich.

Zusatz. Bei der Organisation des Staats, das heißt hier bei der konstitutionellen Monarchie, muß man Nichts vor sich haben, als die Nothwendigkeit der Idee in sich:

alle anderen Gesichtspunkte müssen verschwinden. Der Staat muß als ein großes architektonisches Gebäude, als eine Hieroglyphe der Vernunft, die sich in der Wirklichkeit darstellt, betrachtet werden. Alles, was sich also bloß auf Nützlichkeit, Aeußerlichkeit u. s. w. bezieht, ist von der philosophischen Behandlung auszuschließen. Daß nun der Staat der sich selbst bestimmende und vollkommen souveraine Wille, das letzte sich Entschließen, ist, begreift die Vorstellung leicht. Das Schwerere ist, daß dieses Ich will als Person gefaßt werde. Hiermit soll nicht gesagt seyn, daß der Monarch willkürlich handeln dürfe; vielmehr ist er an den konkreten Inhalt der Berathungen gebunden, und wenn die Konstitution fest ist, so hat er oft nicht mehr zu thun, als seinen Namen zu unterschreiben. Aber dieser Name ist wichtig: es ist die Spitze, über die nicht hinausgegangen werden kann. Man könnte sagen, eine organische Gliederung sey schon in der schönen Demokratie Athens vorhanden, aber wir sehen sogleich, daß die Griechen die letzte Entscheidung aus ganz äußeren Erscheinungen genommen haben, aus den Orakeln, den Eingeweiden der Opferthiere, aus dem Fluge der Vögel, und daß sie sich zur Natur, als zu einer Macht verhalten haben, die da verkündet und ausspricht, was den Menschen gut sey. Das Selbstbewußtseyn ist in dieser Zeit noch nicht zu der Abstraktion der Subjektivität gekommen, noch nicht dazu, daß über das zu Entscheidende ein Ich will vom Menschen selbst ausgesprochen werden muß. Dieses Ich will macht den großen Unterschied der alten und modernen Welt aus, und so muß es in dem großen Gebäude des Staats seine eigenthümliche Existenz haben. Leider wird aber diese Bestimmung nur als äußere und beliebige angesehen.

§. 280.

3) Dieses letzte Selbst des Staatswillens ist in dieser sei-

ner Abſtraktion einfach und daher unmittelbare Einzelnheit; in ſeinem Begriffe ſelbſt liegt hiermit die Beſtimmung der Natürlichkeit; der Monarch iſt daher weſentlich als dieſes Individuum, abſtrahirt von allem anderen Inhalte, und dieſes Individuum auf unmittelbare natürliche Weiſe, durch die natürliche Geburt, zur Würde des Monarchen beſtimmt.

Dieſer Uebergang vom Begriff der reinen Selbſtbeſtimmung in die Unmittelbarkeit des Seyns und damit in die Natürlichkeit iſt rein ſpekulativer Natur, ſeine Erkenntniß gehört daher der logiſchen Philoſophie an. Es iſt übrigens im Ganzen derſelbe Uebergang, welcher als die Natur des Willens überhaupt bekannt und der Proceß iſt, einen Inhalt aus der Subjektivität (als vorgeſtellten Zweck) in das Daſeyn zu überſetzen (§. 8.). Aber die eigenthümliche Form der Idee und des Ueberganges, der hier betrachtet wird, iſt das unmittelbare Umſchlagen der reinen Selbſtbeſtimmung des Willens (des einfachen Begriffes ſelbſt) in ein Dieſes und natürliches Daſeyn, ohne die Vermittelung durch einen beſondern Inhalt — (einen Zweck im Handeln). — Im ſogenannten ontologiſchen Beweiſe vom Daſeyn Gottes iſt es daſſelbe Umſchlagen des abſoluten Begriffes in das Seyn, was die Tiefe der Idee in der neuern Zeit ausgemacht hat, was aber in der neueſten Zeit für das Unbegreifliche ausgegeben worden iſt, — wodurch man denn, weil nur die Einheit des Begriffs und des Daſeyns (§. 23.) die Wahrheit iſt, auf das Erkennen der Wahrheit Verzicht geleiſtet hat. Indem das Bewußtſeyn des Verſtandes dieſe Einheit nicht in ſich hat und bei der Trennung der beiden Momente der Wahrheit ſtehen bleibt, giebt es etwa bei dieſem Gegenſtande noch einen Glauben an jene Einheit zu. Aber indem die Vorſtellung des Monarchen, als dem gewöhnlichen Bewußtſeyn ganz anheimfallend angeſehen wird, ſo bleibt hier um

ſo mehr der Verſtand bei ſeiner Trennung und den daraus fließenden Ergebniſſen ſeiner raiſonnirenden Geſcheutheit ſtehen, und läugnet dann, daß das Moment der letzten Entſcheidung im Staate an und für ſich (d. i. im Vernunftbegriff) mit der unmittelbaren Natürlichkeit verbunden ſey; woraus zunächſt die Zufälligkeit dieſer Verbindung, und indem die abſolute Verſchiedenheit jener Momente als das Vernünftige behauptet wird, weiter die Unvernünftigkeit ſolcher Verbindung gefolgert wird, ſo daß hieran ſich die anderen, die Idee des Staates zerrüttenden, Konſequenzen knüpfen.

Zuſatz. Wenn man oft gegen den Monarchen behauptet, daß es durch ihn von der Zufälligkeit abhänge, wie es im Staate zugehe, da der Monarch übel gebildet ſeyn könne, da er vielleicht nicht werth ſey, an der Spitze deſſelben zu ſtehen, und daß es widerſinnig ſey, daß ein ſolcher Zuſtand als ein vernünftiger exiſtiren ſolle: ſo iſt eben die Vorausſetzung hier nichtig, daß es auf die Beſonderheit des Charakters ankomme. Es iſt bei einer vollendeten Organiſation des Staats nur um die Spitze formellen Entſcheidens zu thun, und um eine natürliche Feſtigkeit gegen die Leidenſchaft. Man fordert daher mit Unrecht objektive Eigenſchaften an dem Monarchen; er hat nur Ja zu ſagen, und den Punkt auf das I zu ſetzen. Denn die Spitze ſoll ſo ſeyn, daß die Beſonderheit des Charakters nicht das Bedeutende iſt. Dieſe Beſtimmung des Monarchen iſt vernünftig, denn ſie iſt dem Begriffe gemäß; weil ſie aber ſchwer zu faſſen iſt, geſchieht es oft, daß man die Vernünftigkeit der Monarchie nicht einſieht. Die Monarchie muß feſt in ſich ſelbſt ſeyn, und was der Monarch noch über dieſe letzte Entſcheidung hat, iſt etwas, das der Partikularität anheimfällt, auf die es nicht ankommen darf. Es kann wohl Zuſtände geben, in denen dieſe Partikularität allein auftritt, aber alsdann iſt der Staat noch kein völlig

ausgebildeter, oder kein wohl konstruirter. In einer wohlgeordneten Monarchie kommt dem Gesetz allein die objektive Seite zu, welchem der Monarch nur das subjektive „Ich will" hinzuzusetzen hat.

§. 281.

Beide Momente in ihrer ungetrennten Einheit, das letzte grundlose Selbst des Willens und die damit ebenso grundlose Existenz, als der Natur anheimgestellte Bestimmung, — diese Idee des von der Willkür Unbewegten macht die Majestät des Monarchen aus. In dieser Einheit liegt die wirkliche Einheit des Staats, welche nur durch diese ihre innere und äußere Unmittelbarkeit, der Möglichkeit, in die Sphäre der Besonderheit, deren Willkür, Zwecke und Ansichten herabgezogen zu werden, dem Kampf der Faktionen gegen Faktionen um den Thron, und der Schwächung und Zertrümmerung der Staatsgewalt, entnommen ist.

Geburts- und Erbrecht machen den Grund der Legitimität als Grund nicht eines bloß positiven Rechts, sondern zugleich in der Idee aus. — Daß durch die festbestimmte Thronfolge, d. i. die natürliche Succession, bei der Erledigung des Throns den Faktionen vorgebeugt ist, ist eine Seite, die mit Recht für die Erblichkeit desselben längst geltend gemacht worden ist. Diese Seite ist jedoch nur Folge, und zum Grunde gemacht zieht sie die Majestät in die Sphäre des Raisonnements herunter, und giebt ihr, deren Charakter diese grundlose Unmittelbarkeit und dieß letzte Insichseyn ist, nicht die ihr immanente Idee des Staates, sondern etwas außer ihr, einen von ihr verschiedenen Gedanken, etwa das Wohl des Staates oder Volkes zu ihrer Begründung. Aus solcher Bestimmung kann wohl die Erblichkeit durch **medios terminos** gefolgert werden; sie läßt aber auch andere **medios terminos** und damit andere Konsequenzen zu, — und es ist nur zu bekannt,

welche Konsequenzen aus diesem Wohl des Volkes (**salut du peuple**) gezogen worden sind. — Deswegen darf auch nur die Philosophie diese Majestät denkend betrachten, denn jede andere Weise der Untersuchung, als die spekulative der unendlichen, in sich selbst begründeten Idee, hebt an und für sich die Natur der Majestät auf. — Das Wahlreich scheint leicht die natürlichste Vorstellung zu seyn, d. h. sie liegt der Seichtigkeit des Gedankens am nächsten; weil es die Angelegenheit und das Interesse des Volks sey, das der Monarch zu besorgen habe, so müsse es auch der Wahl des Volkes überlassen bleiben, wen es mit der Besorgung seines Wohls beauftragen wolle, und nur aus dieser Beauftragung entstehe das Recht zur Regierung. Diese Ansicht, wie die Vorstellungen vom Monarchen, als obersten Staatsbeamten, von einem Vertragsverhältnisse zwischen demselben und dem Volke u. s. f. geht von dem Willen, als Belieben, Meinung und Willkür der Vielen aus, — einer Bestimmung, die, wie längst betrachtet worden, in der bürgerlichen Gesellschaft als erste gilt, oder vielmehr sich nur geltend machen will, aber weder das Princip der Familie, noch weniger des Staats ist, überhaupt der Idee der Sittlichkeit entgegensteht. — Daß das Wahlreich vielmehr die schlechteste der Institutionen ist, ergiebt sich schon für das Raisonnement aus den Folgen, die für dasselbe übrigens nur als etwas Mögliches und Wahrscheinliches erscheinen, in der That aber wesentlich in dieser Institution liegen. Die Verfassung wird nämlich in einem Wahlreich durch die Natur des Verhältnisses, daß in ihm der partikulaire Wille zum letzten Entscheidenden gemacht ist, zu einer Wahl-Kapitulation, d. h. zu einer Ergebung der Staatsgewalt auf die Diskretion des partikulairen Willens, woraus die Verwandlung der besonderen Staatsgewalten in Privat-Eigenthum, die Schwächung und der Verlust der

Souverainetät des Staats, und damit seine innere Auflösung und äußere Zertrümmerung, hervorgeht.

Zusatz. Wenn man die Idee des Monarchen erfassen will, so kann man sich nicht damit begnügen, zu sagen, daß Gott die Könige eingesetzt habe, denn Gott hat Alles auch das Schlechteste gemacht. Auch vom Gesichtspunkte des Nutzens aus kommt man nicht weit, und es lassen sich immer wieder Nachtheile aufweisen. Ebenso wenig hilft es, wenn man den Monarchen als positives Recht betrachtet. Daß ich Eigenthum habe, ist nothwendig, aber dieser besondere Besitz ist zufällig, und so erscheint auch das Recht, daß einer an der Spitze stehen muß, wenn man es als abstrakt und positiv betrachtet. Aber dieses Recht ist als gefühltes Bedürfniß und als Bedürfniß der Sache an und für sich vorhanden. Die Monarchen zeichnen sich nicht gerade durch körperliche Kräfte, oder durch Geist aus, und doch lassen sich Millionen von ihnen beherrschen. Wenn man nun sagt, die Menschen ließen sich wider ihre Interessen, Zwecke, Absichten regieren, so ist dieß ungereimt, denn so dumm sind die Menschen nicht: es ist ihr Bedürfniß, es ist die innere Macht der Idee, die sie selbst gegen ihr anscheinendes Bewußtseyn dazu nöthigt und in diesem Verhältniß erhält. Wenn so der Monarch, als Spitze und Theil der Verfassung auftritt, so muß man sagen, daß ein erobertes Volk nicht in der Verfassung identisch mit dem Fürsten ist. Wenn in einer im Kriege eroberten Provinz ein Aufstand geschieht, so ist dieß etwas Anderes als eine Empörung in einem wohlorganisirten Staat. Die Eroberten sind nicht im Aufstande gegen ihren Fürsten, sie begehen kein Staatsverbrechen, denn sie sind mit dem Herrn nicht im Zusammenhang der Idee, nicht in der inneren Nothwendigkeit der Verfassung: es ist nur ein Kontrakt, kein Staatsverband vorhanden. **Je ne suis pas votre prince, je suis votre maître**, erwiderte Napoleon den Erfurter Abgeordneten.

§. 282.

Aus der Souverainetät des Monarchen fließt das Begnadigungsrecht der Verbrecher, denn ihr nur kommt die Verwirklichung der Macht des Geistes zu, das Geschehene ungeschehen zu machen, und im Vergeben und Vergessen das Verbrechen zu vernichten.

Das Begnadigungsrecht ist eine der höchsten Anerkennungen der Majestät des Geistes. — Dieß Recht gehört übrigens zu den Anwendungen oder Reflexen der Bestimmungen der höheren Sphäre auf eine vorhergehende. — Dergleichen Anwendungen aber gehören der besonderen Wissenschaft an, die ihren Gegenstand in seinem empirischen Umfange abzuhandeln hat (vergl. §. 270 Anm. *). — Zu solchen Anwendungen gehört auch, daß die Verletzungen des Staats überhaupt, oder der Souverainetät, Majestät und der Persönlichkeit des Fürsten, unter den Begriff des Verbrechens, der früher (§. 95 bis 102.) vorgekommen ist, subsumirt, und zwar als die höchsten Verbrechen, die besondere Verfahrungsart u. s. f. bestimmt werden.

Zusatz. Die Begnadigung ist die Erlassung der Strafe, die aber das Recht nicht aufhebt. Dieses bleibt vielmehr und der Begnadigte ist nach wie vor ein Verbrecher; die Gnade spricht nicht aus, daß er kein Verbrechen begangen habe. Diese Aufhebung der Strafe kann durch die Religion vor sich gehen, denn das Geschehene kann vom Geist im Geist ungeschehen gemacht werden. Insofern dieses in der Welt vollbracht wird, hat es seinen Ort aber nur in der Majestät und kann nur der grundlosen Entscheidung zukommen.

§. 283.

Das zweite in der Fürstengewalt Enthaltene ist das Moment der Besonderheit, oder des bestimmten Inhalts und der Subsumtion desselben unter das Allgemeine. Insofern es eine besondere Existenz erhält, sind es oberste berathende Stellen und Individuen, die den Inhalt der vorkommenden Staatsangelegenheiten oder der aus vorhandenen Bedürfnissen nöthig werdenden gesetzlichen Bestimmungen, mit ihren objektiven Seiten, den Entscheidungsgründen, darauf sich beziehenden Gesetzen, Umständen u. s. f. zur Entscheidung vor den Monarchen bringen. Die Erwählung der Individuen zu diesem Geschäfte wie deren Entfernung fällt, da sie es mit der unmittelbaren Person des Monarchen zu thun haben, in seine unbeschränkte Willkür.

§. 284.

Insofern das Objektive der Entscheidung, die Kenntniß des Inhalts und der Umstände, die gesetzlichen und andere Bestimmungsgründe, allein der Verantwortung, d. i. des Beweises der Objektivität fähig ist und daher einer von dem persönlichen Willen des Monarchen als solchem unterschiedenen Berathung zukommen kann, sind diese berathende Stellen oder Individuen allein der Verantwortung unterworfen, die eigenthümliche Majestät des Monarchen, als die letzte entscheidende Subjektivität, ist aber über alle Verantwortlichkeit für die Regierungshandlungen erhoben.

§. 285.

Das dritte Moment der fürstlichen Gewalt betrifft das an und für sich Allgemeine, welches in subjektiver Rücksicht in dem Gewissen des Monarchen, in objektiver Rücksicht im Ganzen der Verfassung und in den Gesetzen besteht; die fürstliche Gewalt setzt insofern die anderen Momente voraus, wie jedes von diesen sie voraussetzt.

§. 286.

Die objektive Garantie der fürstlichen Gewalt, der rechtlichen Succession nach der Erblichkeit des Thrones u. s. f. liegt darin, daß wie diese Sphäre ihre von den anderen durch die Vernunft bestimmten Momenten ausgeschiedene Wirklichkeit hat, ebenso die anderen für sich die eigenthümlichen Rechte und Pflichten ihrer Bestimmung haben; jedes Glied, indem es sich für sich erhält, erhält im vernünftigen Organismus eben damit die anderen in ihrer Eigenthümlichkeit.

Die monarchische Verfassung zur erblichen nach Primogenitur festbestimmten Thronfolge herausgearbeitet zu haben, so daß sie hiermit zum patriarchalischen Princip, von dem sie geschichtlich ausgegangen ist, aber in der höheren Bestimmung als die absolute Spitze eines organisch entwickelten Staats zurückgeführt worden, ist eines der späteren Resultate der Geschichte, das für die öffentliche Freiheit und vernünftige Verfassung am wichtigsten ist, obgleich es, wie vorhin bemerkt, wenn schon respektirt, doch häufig am wenigsten begriffen wird. Die ehemaligen bloßen Feudalmonarchien, so wie die Despotien zeigen in der Geschichte darum diese Abwechselung von Empörungen, Gewaltthaten der Fürsten, innerlichen Kriegen, Untergang fürstlicher Individuen und Dynastien, und die daraus hervorgehende innere und äußere, allgemeine Verwüstung und Zerstörung, weil in solchem Zustand die Theilung des Staatsgeschäfts, indem seine Theile Vasallen, Pascha's u. s. f. übertragen sind, nur mechanisch, nicht ein Unterschied der Bestimmung und Form, sondern nur ein Unterschied größerer oder geringerer Gewalt ist. So erhält und bringt jeder Theil, indem er sich erhält, nur sich und darin nicht zugleich die anderen hervor, und hat zur unabhängigen Selbstständigkeit alle Momente vollständig an ihm selbst. Im organischen Verhältnisse, in welchem Glieder, nicht Theile,

sich zu einander verhalten, erhält jedes die anderen, indem es seine eigene Sphäre erfüllt; jedem ist für die eigene Selbsterhaltung, ebenso die Erhaltung der anderen Glieder substantieller Zweck und Produkt. Die Garantien, nach denen gefragt wird, es sey für die Festigkeit der Thronfolge, der fürstlichen Gewalt überhaupt, für Gerechtigkeit, öffentliche Freiheit u. s. f., sind Sicherungen durch Institutionen. Als subjektive Garantien können Liebe des Volks, Charakter, Eide, Gewalt u. s. f. angesehen werden, aber so wie von Verfassung gesprochen wird, ist die Rede nur von objektiven Garantien, den Institutionen, d. i. den organisch verschränkten und sich bedingenden Momenten. So sind sich öffentliche Freiheit überhaupt, und Erblichkeit des Thrones gegenseitige Garantien, und stehen im absoluten Zusammenhang, weil die öffentliche Freiheit die vernünftige Verfassung ist, und die Erblichkeit der fürstlichen Gewalt das, wie gezeigt, in ihrem Begriffe liegende Moment.

b) Die Regierungsgewalt.

§. 287.

Von der Entscheidung ist die Ausführung und Anwendung der fürstlichen Entscheidungen, überhaupt das Fortführen und im Stande Erhalten des bereits Entschiedenen, der vorhandenen Gesetze, Einrichtungen, Anstalten für gemeinschaftliche Zwecke u. dergl. unterschieden. Dieß Geschäft der Subsumtion überhaupt begreift die Regierungsgewalt in sich, worunter ebenso die richterlichen und polizeilichen Gewalten begriffen sind, welche unmittelbarer auf das Besondere der bürgerlichen Gesellschaft Beziehung haben, und das allgemeine Interesse in diesen Zwecken geltend machen.

§. 288.

Die gemeinschaftlichen besonderen Interessen, die in die bürgerliche Gesellschaft fallen, und außer dem an und für sich

seyenden Allgemeinen des Staats selbst liegen (§. 256.), haben ihre Verwaltung in den Korporationen (§. 251.) der Gemeinden und sonstiger Gewerbe und Stände, und deren Obrigkeiten, Vorsteher, Verwalter und dergleichen. Insofern diese Angelegenheiten, die sie besorgen, einer Seits das Privateigenthum und Interesse dieser besondern Sphären sind, und nach dieser Seite ihre Autorität mit auf dem Zutrauen ihrer Standesgenossen und Bürgerschaften beruht, anderer Seits diese Kreise den höheren Interessen des Staats untergeordnet seyn müssen, wird sich für die Besetzung dieser Stellen im Allgemeinen eine Mischung von gemeiner Wahl dieser Interessenten und von einer höheren Bestätigung und Bestimmung ergeben.

§. 289.

Die Festhaltung des allgemeinen Staatsinteresses und des Gesetzlichen in diesen besonderen Rechten und die Zurückführung derselben auf jenes erfordert eine Besorgung durch Abgeordnete der Regierungsgewalt, die exekutiven Staatsbeamten und die höheren berathenden insofern kollegialisch konstituirten Behörden, welche in den obersten, den Monarchen berührenden Spitzen, zusammenlaufen.

Wie die bürgerliche Gesellschaft der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses Aller gegen Alle ist, so hat hier der Konflikt desselben gegen die gemeinschaftlichen besonderen Angelegenheiten, und dieser zusammen mit jenem gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats, seinen Sitz. Der Korporationsgeist, der sich in der Berechtigung der besondern Sphären erzeugt, schlägt in sich selbst zugleich in den Geist des Staats um, indem er an dem Staate das Mittel der Erhaltung der besonderen Zwecke hat. Dieß ist das Geheimniß des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besonderen Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält.

In dem Korporationsgeist, da er die Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine unmittelbar enthält, ist insofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der Gesinnung hat.

Die Verwaltung der Korporations-Angelegenheiten durch ihre eigenen Vorsteher wird, da sie zwar ihre eigenthümlichen Interessen und Angelegenheiten, aber unvollständiger den Zusammenhang der entfernteren Bedingungen und die allgemeinen Gesichtspunkte kennen und vor sich haben, häufig ungeschickt seyn — außerdem daß weitere Umstände dazu beitragen, z. B. die nahe Privat-Berührung und sonstige Gleichheit der Vorsteher mit den ihnen untergeordnet seyn Sollenden, ihre mannigfachere Abhängigkeit u. s. f. Diese eigene Sphäre kann aber als dem Moment der formellen Freiheit überlassen angesehen werden, wo das eigene Erkennen, Beschließen und Ausführen, so wie die kleinen Leidenschaften und Einbildungen einen Tummelplatz haben, sich zu ergehen, — und dieß um so mehr, je weniger der Gehalt der Angelegenheit, die dadurch verdorben, weniger gut, mühseliger u. s. f. besorgt wird, für das Allgemeinere des Staats von Wichtigkeit ist, und je mehr die mühselige oder thörichte Besorgung solcher geringfügiger Angelegenheit in direktem Verhältnisse mit der Befriedigung und Meinung von sich steht, die daraus geschöpft wird.

§. 290.

In dem Geschäfte der Regierung findet sich gleichfalls die Theilung der Arbeit (§. 198.) ein. Die Organisation der Behörden hat insofern die formelle, aber schwierige Aufgabe, daß von unten, wo das bürgerliche Leben konkret ist, dasselbe auf konkrete Weise regiert werde, daß dieß Geschäft aber in seine abstrakte Zweige getheilt sey, die von eigenthümlichen Behörden als unterschiedenen Mittelpunkten behandelt werden, deren

Wirksamkeit nach unten, so wie in der obersten Regierungsgewalt in eine konkrete Uebersicht wieder zusammenlaufe.

Zusatz. Der hauptsächliche Punkt, worauf es bei der Regierungsgewalt ankommt, ist die Theilung der Geschäfte: sie hat es mit dem Uebergang vom Allgemeinen in's Besondere und Einzelne zu thun, und ihre Geschäfte sind nach den verschiedenen Zweigen zu trennen. Das Schwere ist aber, daß sie nach oben und unten auch wieder zusammenkommen. Denn Polizeigewalt und richterliche Gewalt z. B. laufen zwar auseinander, aber sie treffen in irgend einem Geschäft doch wieder zusammen. Die Auskunft, die man hier anwendet, besteht häufig darin, daß man Staatskanzler, Premierminister, Ministerkonseils ernennt, damit die obere Leitung sich vereinfache. Aber dadurch kann auch Alles wieder von oben und von der ministeriellen Gewalt ausgehen, und die Geschäfte, wie man sich ausdrückt, centralisirt seyn. Hiermit ist die größte Leichtigkeit, Schnelligkeit, Wirksamkeit für das, was für das allgemeine Staats-Interesse geschehen soll, verbunden. Dieses Regiment wurde von der französischen Revolution eingeführt, von Napoleon ausgearbeitet, und besteht heute noch in Frankreich. Dagegen entbehrt Frankreich der Korporationen und Kommunen, das heißt der Kreise, wo die besonderen und allgemeinen Interessen zusammenkommen. Im Mittelalter hatten freilich diese Kreise eine zu große Selbstständigkeit gewonnen, waren Staaten im Staate, und gerirten sich auf harte Weise als für sich bestehende Körperschaften; aber wenn dieses auch nicht der Fall seyn muß, so darf man doch sagen, daß in den Gemeinden die eigentliche Stärke der Staaten liegt. Hier trifft die Regierung auf berechtigte Interessen, die von ihr respektirt werden müssen, und insofern die Administration solchen Interessen nur beförderlich seyn kann, sie aber auch beaufsichtigen muß, findet das Individuum

den Schutz für die Ausübung seiner Rechte, und so knüpft sich sein partikulaires Interesse an die Erhaltung des Ganzen. Man hat seit einiger Zeit immer von oben her organisirt und dieß Organisiren ist die Hauptbemühung gewesen, aber das Untere, das Massenhafte des Ganzen ist leicht mehr oder weniger unorganisch gelassen; und doch ist es höchst wichtig, daß es organisch werde, denn nur so ist es Macht, ist es Gewalt, sonst ist es nur ein Haufen, eine Menge von zersplitterten Atomen. Die berechtigte Gewalt ist nur im organischen Zustande der besonderen Sphären vorhanden.

§. 291.

Die Regierungsgeschäfte sind objektiver, für sich ihrer Substanz nach bereits entschiedener Natur (§. 287.) und durch Individuen zu vollführen und zu verwirklichen. Zwischen beiden liegt keine unmittelbare natürliche Verknüpfung; die Individuen sind daher nicht durch die natürliche Persönlichkeit und die Geburt dazu bestimmt. Für ihre Bestimmung zu demselben ist das objektive Moment die Erkenntniß und der Erweis ihrer Befähigung, — ein Erweis, der dem Staate sein Bedürfniß, und als die einzige Bedingung zugleich jedem Bürger die Möglichkeit, sich dem allgemeinen Stande zu widmen, sichert.

§. 292.

Die subjektive Seite, daß dieses Individuum aus Mehreren, deren es, da hier das Objektive nicht (wie z. B. bei der Kunst) in Genialität liegt, nothwendig unbestimmt Mehrere giebt, unter denen der Vorzug nichts absolut Bestimmbares ist, zu einer Stelle gewählt und ernannt und zur Führung des öffentlichen Geschäfts bevollmächtigt wird, diese Verknüpfung des Individuums und des Amtes, als zweier für sich gegeneinander immer zufälligen Seiten, kommt der fürstlichen als der entscheidenden und souverainen Staatsgewalt zu.

§. 293.

Die besonderen Staatsgeschäfte, welche die Monarchie den Behörden übergiebt, machen einen Theil der objektiven Seite der dem Monarchen innewohnenden Souverainetät aus; ihr bestimmter Unterschied ist ebenso durch die Natur der Sache gegeben; und wie die Thätigkeit der Behörden eine Pflichterfüllung, so ist ihr Geschäft auch ein der Zufälligkeit entnommenes Recht.

§. 294.

Das Individuum, das durch den souverainen Akt (§. 292.) einem amtlichen Berufe verknüpft ist, ist auf seine Pflichterfüllung, das Substantielle seines Verhältnisses, als Bedingung dieser Verknüpfung angewiesen, in welcher es als Folge dieses substantiellen Verhältnisses das Vermögen und die gesicherte Befriedigung seiner Besonderheit (§. 264.) und Befreiung seiner äußern Lage und Amtsthätigkeit von sonstiger subjektiver Abhängigkeit und Einfluß findet.

Der Staat zählt nicht auf willkürliche, beliebige Leistungen (eine Rechtspflege z. B., die von fahrenden Rittern ausgeübt wurde), eben weil sie beliebig und willkürlich sind, und sich die Vollführung der Leistungen nach subjektiven Ansichten, ebenso wie die beliebige Nichtleistung und die Ausführung subjektiver Zwecke vorbehalten. Das andere Extrem zum fahrenden Ritter wäre in Beziehung auf den Staatsdienst das des Staatsbedienten, der bloß nach der Noth, ohne wahrhafte Pflicht und ebenso ohne Recht seinem Dienste verknüpft wäre. — Der Staatsdienst fordert vielmehr die Aufopferung selbstständiger und beliebiger Befriedigung subjektiver Zwecke, und giebt eben damit das Recht, sie in der pflichtmäßigen Leistung, aber nur in ihr zu finden. Hierin liegt nach dieser Seite die Verknüpfung des allgemeinen und besonderen Interesses, welche den Begriff und die innere Festigkeit des Staats ausmacht (§. 260.). — Das Amtsverhältniß ist gleichfalls kein Vertrags-

verhältniß (§. 75.), obgleich ein gedoppeltes Einwilligen und ein Leisten von beiden Seiten vorhanden ist. Der Bedienstete ist nicht für eine einzelne zufällige Dienstleistung berufen, wie der Mandatarius, sondern legt das Hauptinteresse seiner geistigen und besonderen Existenz in dieß Verhältniß. Ebenso ist es nicht eine ihrer Qualität nach äußerliche, nur besondere Sache, die er zu leisten hätte und die ihm anvertraut wäre; der Werth einer solchen ist als Inneres von ihrer Aeußerlichkeit verschieden und wird bei der Nichtleistung des Stipulirten noch nicht verletzt (§. 77.). Was aber der Staatsdiener zu leisten hat, ist wie es unmittelbar ist, ein Werth an und für sich. Das Unrecht durch Nichtleistung oder positive Verletzung (dienstwidrige Handlung, und beides ist eine solche) ist daher Verletzung des allgemeinen Inhalts selbst (verglichen §. 95. ein negativ unendliches Urtheil), deswegen Vergehen oder auch Verbrechen. — Durch die gesicherte Befriedigung des besonderen Bedürfnisses ist die äußere Noth gehoben, welche, die Mittel dazu auf Kosten der Amtsthätigkeit und Pflicht zu suchen, veranlassen kann. In der allgemeinen Staatsgewalt finden die mit seinen Geschäften Beauftragten Schutz gegen die andere subjektive Seite, gegen die Privatleidenschaften der Regierten, deren Privatinteresse u. s. f. durch das Geltendmachen des Allgemeinen dagegen beleidigt wird.

§. 295.

Die Sicherung des Staats und der Regierten gegen den Mißbrauch der Gewalt von Seiten der Behörden und ihrer Beamten liegt einer Seits unmittelbar in ihrer Hierarchie und Verantwortlichkeit, anderer Seits in der Berechtigung der Gemeinden, Korporationen, als wodurch die Einmischung subjektiver Willkür in die den Beamten anvertraute Gewalt für sich gehemmt und die in das einzelne Benehmen nicht reichende Kontrolle von Oben, von Unten ergänzt wird.

Im Benehmen und in der Bildung der Beamten liegt der Punkt, wo die Gesetze und Entscheidungen der Regierung die Einzelnheit berühren und in der Wirklichkeit geltend gemacht werden. Dieß ist somit die Stelle, von welcher die Zufriedenheit und das Zutrauen der Bürger zur Regierung, so wie die Ausführung oder Schwächung und Vereitelung ihrer Absichten nach der Seite abhängt, daß die Art und Weise der Ausführung von der Empfindung und Gesinnung leicht so hoch angeschlagen wird, als der Inhalt des Auszuführenden selbst, der schon für sich eine Last enthalten kann. In der Unmittelbarkeit und Persönlichkeit dieser Berührung liegt es, daß die Kontrolle von Oben von dieser Seite unvollständiger ihren Zweck erreicht, der auch an dem gemeinschaftlichen Interesse der Beamten als eines gegen die Untergebenen und gegen die Obern sich zusammenschließenden Standes, Hindernisse finden kann, deren Beseitigung insbesondere bei etwa sonst noch unvollkommenern Institutionen, das höhere Eingreifen der Souverainetät (wie z. B. Friedrichs II. in der berüchtigt-gemachten Müller Arnoldschen Sache) erfordert und berechtigt.

§. 296.

Daß aber die Leidenschaftlosigkeit, Rechtlichkeit und Milde des Benehmens Sitte werde, hängt Theils mit der direkten sittlichen und Gedankenbildung zusammen, welche dem, was die Erlernung der sogenannten Wissenschaften der Gegenstände dieser Sphären, die erforderliche Geschäftseinübung, die wirkliche Arbeit u. s. f. von Mechanismus und dergleichen in sich hat, das geistige Gleichgewicht hält; Theils ist die Größe des Staats ein Hauptmoment, wodurch sowohl das Gewicht von Familien- und anderen Privat-Verbindungen geschwächt, als auch Rache, Haß und andere solche Leidenschaften ohnmächtiger und damit stumpfer werden; in der Beschäftigung mit den in dem großen Staate vorhandenen großen Interessen gehen für sich diese sub-

jektiven Seiten unter und erzeugt sich die Gewohnheit allgemeiner Interessen, Ansichten und Geschäfte.

§. 297.

Die Mitglieder der Regierung und die Staatsbeamten machen den Haupttheil des Mittelstandes aus, in welchen die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtseyn der Masse eines Volkes fällt. Daß er nicht die isolirte Stellung einer Aristokratie nehme, und Bildung und Geschicklichkeit nicht zu einem Mittel der Willkür und einer Herrenschaft werde, wird durch die Institutionen der Souverainetät von Oben herab, und der Korporations-Rechte von Unten herauf, bewirkt.

So hatte sich vormals die Rechtspflege, deren Objekt das eigenthümliche Interesse aller Individuen ist, dadurch, daß die Kenntniß des Rechts sich in Gelehrsamkeit und fremde Sprache und die Kenntniß des Rechtsganges in verwickelten Formalismus verhüllte, in ein Instrument des Gewinns und der Beherrschung verwandelt.

Zusatz. In dem Mittelstande, zu dem die Staatsbeamten gehören, ist das Bewußtseyn des Staates und die hervorstechendste Bildung. Deswegen macht er auch die Grundsäule desselben in Beziehung auf Rechtlichkeit und Intelligenz aus. Der Staat, in dem kein Mittelstand vorhanden ist, steht deswegen noch auf keiner hohen Stufe. So z. B. Rußland, das eine Masse hat, welche leibeigen ist, und eine andere, welche regiert. Daß dieser Mittelstand gebildet werde, ist ein Hauptinteresse des Staates, aber dieß kann nur in einer Organisation, wie die ist, welche wir gesehen haben, geschehen, nämlich durch die Berechtigung besonderer Kreise, die relativ unabhängig sind, und durch eine Beamtenwelt, deren Willkür sich an solchen Berechtigten bricht. Das Handeln nach allgemeinem Rechte und die Gewohnheit dieses Handelns ist eine Folge des Gegensatzes, den die für sich selbstständigen Kreise bilden.

c) Die gesetzgebende Gewalt.

§. 298.

Die gesetzgebende Gewalt betrifft die Gesetze als solche, insofern sie weiterer Fortbestimmung bedürfen, und die ihrem Inhalte nach ganz allgemeinen inneren Angelegenheiten. Diese Gewalt ist selbst ein Theil der Verfassung, welche ihr vorausgesetzt ist und insofern an und für sich außer deren direkten Bestimmung liegt, aber in der Fortbildung der Gesetze und in dem fortschreitenden Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten ihre weitere Entwickelung erhält.

Zusatz. Die Verfassung muß an und für sich der feste geltende Boden seyn, auf dem die gesetzgebende Gewalt steht, und sie muß deswegen nicht erst gemacht werden. Die Verfassung ist also, aber ebenso wesentlich wird sie, das heißt, sie schreitet in der Bildung fort. Dieses Fortschreiten ist eine Veränderung, die unscheinbar ist, und nicht die Form der Veränderung hat. Wenn z. B. das Vermögen der Fürsten und ihrer Familien in Deutschland zunächst Privatgut war, dann aber ohne Kampf und Widerstand sich in Domainen, das heißt in Staatsvermögen verwandelte, so kam dieß daher, weil die Fürsten das Bedürfniß der Ungetheiltheit der Güter fühlten, von Land und Landständen die Garantie derselben forderten, und so diese mit in die Art und Weise des Bestehens des Vermögens verwickelten, über das sie nun nicht mehr alleinige Disposition hatten. Auf ähnliche Weise war früher der Kaiser Richter und zog im Reiche Recht sprechend umher. Durch den bloß scheinbaren Fortgang der Bildung ist es äußerlich nothwendig geworden, daß der Kaiser mehr und mehr Anderen dieß Richteramt überließ, und so machte sich der Uebergang der richterlichen Gewalt von der Person des Fürsten auf Kollegien. So ist also die Fortbildung eines Zustandes eine scheinbar ruhige

und unbemerkte. Nach langer Zeit kommt auf diese Weise eine Verfassung zu einem ganz anderen Zustande als vorher.

§. 299.

Diese Gegenstände bestimmen sich in Beziehung auf die Individuen näher nach den zwei Seiten: α) was durch den Staat ihnen zu Gute kommt, und sie zu genießen und β) was sie demselben zu leisten haben. Unter jenem sind die privatrechtlichen Gesetze überhaupt, die Rechte der Gemeinden und Korporationen und ganz allgemeine Veranstaltungen und indirekt (§. 298.) das Ganze der Verfassung begriffen. Das zu Leistende aber kann nur, indem es auf Geld, als den existirenden allgemeinen Werth der Dinge und der Leistungen, reducirt wird, auf eine gerechte Weise und zugleich auf eine Art bestimmt werden, daß die besonderen Arbeiten und Dienste, die der Einzelne leisten kann, durch seine Willkür vermittelt werden.

Was Gegenstand der allgemeinen Gesetzgebung und was der Bestimmung der Administrativ-Behörden und der Regulirung der Regierung überhaupt anheim zu stellen sey, läßt sich zwar im Allgemeinen so unterscheiden, daß in jene nur das dem Inhalte nach ganz Allgemeine die gesetzlichen Bestimmungen, in diese aber das Besondere und die Art und Weise der Exekution falle. Aber völlig bestimmt ist diese Unterscheidung schon dadurch nicht, daß das Gesetz, damit es Gesetz, nicht ein bloßes Gebot überhaupt sey (wie „du sollst nicht tödten," vergl. mit Anm. zum §. 140. S. 185.), in sich bestimmt seyn muß; je bestimmter es aber ist, desto mehr nähert sich sein Inhalt der Fähigkeit, so wie es ist, ausgeführt zu werden. Zugleich aber würde die so weit gehende Bestimmung den Gesetzen eine empirische Seite geben, welche in der wirklichen Ausführung Abänderungen unterworfen werden müßte, was dem Charakter von Gesetzen Abbruch thäte. In der organischen Einheit der Staatsgewalten liegt es selbst, daß es Ein Geist ist, der das Allgemeine festsetzt, und der es zu seiner bestimmten Wirklichkeit bringt und ausführt. — Es kann im Staate zunächst auffallen, daß von den vielen Geschicklichkeiten, Besitzthümern, Thätigkeiten, Talenten, und darin liegenden unendlich mannigfaltigen lebendigen Vermögen, die zugleich mit Gesinnung verbunden sind, der Staat keine direkte Leistung fordert, sondern nur das eine Vermögen in Anspruch nimmt, das als Geld erscheint. — Die Leistungen, die sich auf die Vertheidigung des Staats gegen Feinde beziehen, gehören erst zu der Pflicht der folgenden Abtheilung. In der That ist das Geld aber nicht ein besonderes Vermögen neben den übrigen, sondern es ist das Allgemeine derselben, insofern sie sich zu der Aeußerlichkeit des Daseyns produciren, in der sie als eine Sache gefaßt werden können. Nur an dieser äußerlichsten Spitze ist die quantitative Bestimmtheit und damit die Gerechtigkeit und Gleichheit der Leistungen möglich. — Plato läßt in seinem Staate die Individuen den besonderen Ständen durch die Obern zutheilen und ihnen ihre besonderen Leistungen auflegen (vergl. §. 185. Anm.); in der Feudal-Monarchie hatten Vasallen ebenso unbestimmte Dienste, aber auch in ihrer Besonderheit, z. B. das Richteramt u. s. f. zu leisten; die Leistungen im Orient, Aegypten für die unermeßlichen Architekturen u. s. f. sind ebenso von besonderer Qualität u. s. f. In diesen Verhältnissen mangelt das Princip der subjektiven Freiheit, daß das substantielle Thun des Individuums, das in solchen Leistungen ohnehin seinem Inhalte nach ein Besonderes ist, durch seinen besonderen Willen vermittelt sey; — ein Recht, das allein durch die Forderung der Leistungen in der Form des allgemeinen Werthes möglich, und das der Grund ist, der diese Verwandelung herbeigeführt hat.

Zusatz. Die zwei Seiten der Verfassung beziehen sich

auf die Rechte und Leistungen der Individuen. Was nun die Leistungen betrifft, so reduciren sie sich jetzt fast alle auf Geld. Die Militairpflicht ist jetzt fast nur die einzige persönliche Leistung. In früheren Zeiten hat man das Konkrete der Individuen weit mehr in Anspruch genommen, und man rief dieselben nach ihrer Geschicklichkeit zur Arbeit auf. Bei uns *kauft* der Staat, was er braucht, und dieß kann zunächst als abstrakt, todt und gemüthlos erscheinen, und es kann auch aussehen, als wenn der Staat dadurch heruntergesunken wäre, daß er sich mit abstrakten Leistungen befriedigt. Aber es liegt in dem Principe des neueren Staates, daß Alles, was das Individuum thut, durch seinen Willen vermittelt sey. Durch Geld kann aber die Gerechtigkeit der Gleichheit weit besser durchgeführt werden. Der Talentvolle würde sonst mehr besteuert seyn, als der Talentlose, wenn es auf die konkrete Fähigkeit ankäme. Nun aber wird eben dadurch Respekt vor der subjektiven Freiheit an den Tag gelegt, daß man jemanden nur an dem ergreift, an welchem er ergriffen werden kann.

§. 300.

In der gesetzgebenden Gewalt als Totalität sind zunächst die zwei andern Momente wirksam, das *monarchische* als dem die höchste Entscheidung zukommt, — die *Regierungsgewalt* als das, mit der konkreten Kenntniß und Uebersicht des Ganzen in seinen vielfachen Seiten und den darin festgewordenen wirklichen Grundsätzen, so wie mit der Kenntniß der Bedürfnisse der Staatsgewalt insbesondere, berathende Moment, — endlich das *ständische* Element.

Zusatz. Es gehört zu den falschen Ansichten vom Staate, wenn man die Regierungsmitglieder, wie etwa die konstituirende Versammlung that, von den gesetzgebenden Körpern ausschließen will. In England müssen die Minister Mitglieder des Parlaments seyn, und dieß ist insofern

richtig, als die Theilnehmer an der Regierung im Zusammenhange und nicht im Gegensatze mit der gesetzgebenden Gewalt stehen sollen. Die Vorstellung von der sogenannten Unabhängigkeit der Gewalten hat den Grundirrthum in sich, daß die unabhängigen Gewalten dennoch einander beschränken sollen. Aber durch diese Unabhängigkeit wird die Einheit des Staates aufgehoben, die vor Allem zu verlangen ist.

§. 301.

Das *ständische* Element hat die Bestimmung, daß die allgemeine Angelegenheit nicht nur *an sich*, sondern auch *für sich*, d. i. daß das Moment der subjektiven *formellen Freiheit*, das öffentliche Bewußtseyn als *empirische Allgemeinheit* der Ansichten und Gedanken der *Vielen*, darin zur Existenz komme.

Der Ausdruck: *die Vielen* (*οἱ πολλοί*) bezeichnet die empirische Allgemeinheit richtiger, als das gäng und gäbe: *Alle*. Denn wenn man sagen wird, daß es sich von selbst verstehe, daß unter diesen *Allen* zunächst wenigstens die Kinder, Weiber u. s. f. nicht gemeint seyen, so versteht es sich hiermit noch mehr von selbst, daß man den ganz bestimmten Ausdruck: *Alle* nicht gebrauchen sollte, wo es sich um noch etwas ganz Unbestimmtes handelt. — Es sind überhaupt so unsäglich viele schiefe und falsche Vorstellungen und Redensarten über Volk, Verfassung und Stände in den Umlauf der Meinung gekommen, daß es eine vergebliche Mühe wäre, sie aufführen, erörtern und berichtigen zu wollen. Die Vorstellung, die das gewöhnliche Bewußtseyn über die Nothwendigkeit oder Nützlichkeit der Konkurrenz von Ständen zunächst vor sich zu haben pflegt, ist vornehmlich etwa, daß die Abgeordneten aus dem Volk oder gar das Volk es *am Besten verstehen müsse*, was zu seinem Besten diene, und daß es den ungezweifelt besten

Willen für dieses Beste habe. Was das Erstere betrifft, so ist vielmehr der Fall, daß das Volk, insofern mit diesem Worte ein besonderer Theil der Mitglieder eines Staats bezeichnet ist, den Theil ausdrückt, der nicht weiß was er will. Zu wissen, was man will, und noch mehr was der an und für sich seyende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntniß und Einsicht, welche eben nicht die Sache des Volks ist. — Die Gewährleistung, die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt, findet sich bei einigem Nachdenken nicht in der besonderen Einsicht derselben — denn die höchsten Staatsbeamten haben nothwendig tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats, so wie die größere Geschicklichkeit und Gewohnheit dieser Geschäfte und können ohne Stände das Beste thun, wie sie auch fortwährend bei den ständischen Versammlungen das Beste thun müssen, — sondern sie liegt Theils wohl in einer Zuthat von Einsicht der Abgeordneten, vornehmlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner stehenden Beamten, und insbesondere in dringendere und speciellere Bedürfnisse und Mängel, die sie in konkreter Anschauung vor sich haben, Theils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Censur Vieler und zwar eine öffentliche Censur mit sich führt, schon im Voraus die beste Einsicht auf die Geschäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und sie nur den reinsten Motiven gemäß einzurichten — eine Nöthigung, die ebenso für die Mitglieder der Stände selbst wirksam ist. Was aber den vorzüglich guten Willen der Stände für das allgemeine Beste betrifft, so ist schon oben (§. 272. Anm.) bemerkt worden, daß es zu der Ansicht des Pöbels, dem Standpunkte des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen; — eine Voraussetzung,

die zunächst, wenn in gleicher Form geantwortet werden sollte, die Rekrimination zur Folge hätte, daß die Stände, da sie von der Einzelnheit, dem Privat-Standpunkt und den besonderen Interessen herkommen, für diese auf Kosten des allgemeinen Interesses ihre Wirksamkeit zu gebrauchen geneigt seyen, da hingegen die anderen Momente der Staatsgewalt schon für sich auf den Standpunkt des Staates gestellt, und dem allgemeinen Zweck gewidmet sind. Was hiermit die Garantie überhaupt betrifft, welche besonders in den Ständen liegen soll, so theilt sich [illegible] andere der Staats-Institutionen dieß mit ihnen, eine Garantie des öffentlichen Wohls und der vernünftigen Freiheit zu seyn, und es giebt darunter Institutionen, wie die Souverainetät des Monarchen, die Erblichkeit der Thronfolge, Gerichtsverfassung u. s. f., in welchen diese Garantie noch in viel stärkerem Grade liegt. Die eigenthümliche Begriffsbestimmung der Stände ist deshalb darin zu suchen, daß in ihnen das subjektive Moment der allgemeinen Freiheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt. Daß dieß Moment eine Bestimmung der zur Totalität entwickelten Idee ist, diese innere Nothwendigkeit, welche nicht mit äußeren Nothwendigkeiten und Nützlichkeiten zu verwechseln ist, folgt, wie überall, aus dem philosophischen Gesichtspunkte.

Zusatz. Die Stellung der Regierung zu den Ständen soll keine wesentlich feindliche seyn, und der Glaube an die Nothwendigkeit dieses feindseligen Verhältnisses ist ein trauriger Irrthum. Die Regierung ist keine Partei, der eine andere gegenübersteht, so daß beide sich viel abzugewinnen und abzuringen hätten, und wenn ein Staat in eine solche Lage kommt, so ist dieß ein Unglück, kann aber nicht als Gesundheit bezeichnet werden. Die Steuern, die die Stände

Willen für dieses Beste habe. Was das Erstere betrifft, so ist vielmehr der Fall, daß das Volk, insofern mit diesem Worte ein besonderer Theil der Mitglieder eines Staats bezeichnet ist, den Theil ausdrückt, der nicht weiß was er will. Zu wissen, was man will, und noch mehr was der an und für sich seyende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntniß und Einsicht, welche eben nicht die Sache des Volks ist. — Die Gewährleistung, die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freiheit in den Ständen liegt, findet sich bei einigem Nachdenken nicht in der besonderen Ansicht derselben — denn die höchsten Staatsbeamten haben nothwendig tiefere und umfassendere Einsicht in die Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats, so wie die größere Geschicklichkeit und Gewohnheit dieser Geschäfte und können ohne Stände das Beste thun, wie sie auch fortwährend bei den ständischen Versammlungen das Beste thun müssen, — sondern sie liegt Theils wohl in einer Zuthat von Einsicht der Abgeordneten, vornehmlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner stehenden Beamten, und insbesondere in dringendere und speciellere Bedürfnisse und Mängel, die sie in konkreter Anschauung vor sich haben, Theils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Censur Vieler und zwar eine öffentliche Censur mit sich führt, schon im Voraus die beste Einsicht auf die Geschäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und sie nur den reinsten Motiven gemäß einzurichten — eine Nöthigung, die ebenso für die Mitglieder der Stände selbst wirksam ist. Was aber den vorzüglich guten Willen der Stände für das allgemeine Beste betrifft, so ist schon oben (§. 272. Anm.) bemerkt worden, daß es zu der Ansicht des Pöbels, dem Standpunkte des Negativen überhaupt gehört, bei der Regierung einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen; — eine Voraussetzung,

die zunächst, wenn in gleicher Form geantwortet werden sollte, die Rekrimination zur Folge hätte, daß die Stände, da sie von der Einzelnheit, dem Privat-Standpunkt und den besonderen Interessen herkommen, für diese auf Kosten des allgemeinen Interesses ihre Wirksamkeit zu gebrauchen geneigt seyen, da hingegen die anderen Momente der Staatsgewalt schon für sich auf den Standpunkt des Staates gestellt, und dem allgemeinen Zweck gewidmet sind. Was hiermit die Garantie überhaupt betrifft, welche besonders in den Ständen liegen soll, so theilt sich andere der Staats-Institutionen dieß mit ihnen, eine Garantie des öffentlichen Wohls und der vernünftigen Freiheit zu seyn, und es giebt darunter Institutionen, wie die Souverainetät des Monarchen, die Erblichkeit der Thronfolge, Gerichtsverfassung u. s. f., in welchen diese Garantie noch in viel stärkerem Grade liegt. Die eigenthümliche Begriffsbestimmung der Stände ist deshalb darin zu suchen, daß in ihnen das subjektive Moment der allgemeinen Freiheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt. Daß dieß Moment eine Bestimmung der zur Totalität entwickelten Idee ist, diese innere Nothwendigkeit, welche nicht mit äußeren Nothwendigkeiten und Nützlichkeiten zu verwechseln ist, folgt, wie überall, aus dem philosophischen Gesichtspunkte.

Zusatz. Die Stellung der Regierung zu den Ständen soll keine wesentlich feindliche seyn, und der Glaube an die Nothwendigkeit dieses feindseligen Verhältnisses ist ein trauriger Irrthum. Die Regierung ist keine Partei, der eine andere gegenübersteht, so daß beide sich viel abzugewinnen und abzuringen hätten, und wenn ein Staat in eine solche Lage kommt, so ist dieß ein Unglück, kann aber nicht als Gesundheit bezeichnet werden. Die Steuern, die die Stände

bewilligen, sind ferner nicht wie ein Geschenk anzusehen, das dem Staate gegeben wird, sondern sie werden zum Besten der Bewilligenden selbst bewilligt. Was die eigentliche Bedeutung der Stände ausmacht, ist, daß der Staat dadurch in das subjektive Bewußtseyn des Volks tritt, und daß es an demselben Theil zu haben anfängt.

§. 302.

Als *vermittelndes* Organ betrachtet, stehen die Stände zwischen der Regierung überhaupt einer Seits, und dem in die besonderen Sphären und Individuen aufgelösten Volke anderer Seits. Ihre Bestimmung fordert an sie so sehr den *Sinn* und die *Gesinnung des Staats* und der *Regierung*, als der *Interessen der besonderen Kreise* und der *Einzelnen*. Zugleich hat diese Stellung die Bedeutung einer mit der organisirten Regierungsgewalt gemeinschaftlichen Vermittelung, daß weder die fürstliche Gewalt als Extrem *isolirt*, und dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkür erscheine, noch daß die besonderen Interessen der Gemeinden, Korporationen und der Individuen sich isoliren, oder noch mehr, daß die Einzelnen nicht zur Darstellung einer *Menge* und eines *Haufens*, zu einem somit unorganischen Meinen und Wollen, und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen.

Es gehört zu den wichtigsten logischen Einsichten, daß ein bestimmtes Moment, das als im Gegensatze stehend die Stellung eines Extrems hat, es dadurch zu seyn aufhört und *organisches* Moment ist, daß es zugleich *Mitte* ist. Bei dem hier betrachteten Gegenstand ist es um so wichtiger, diese Seite herauszuheben, weil es zu den häufigen aber höchst gefährlichen Vorurtheilen gehört, Stände hauptsächlich im Gesichtspunkte des *Gegensatzes* gegen die Regierung, als ob dieß ihre wesentliche Stellung wäre, vorzustellen. Organisch, d. i. in die Totalität aufgenommen,

beweist sich das ständische Element nur durch die Funktion der Vermittelung. Damit ist der Gegensatz selbst zu einem Schein herabgesetzt. Wenn er, insofern er seine Erscheinung hat, nicht bloß die Oberfläche beträfe, sondern wirklich ein substantieller Gegensatz würde, so wäre der Staat in seinem Untergange begriffen. — Das Zeichen, daß der Widerstreit nicht dieser Art ist, ergiebt sich der Natur der Sache nach dadurch, wenn die Gegenstände desselben nicht die wesentlichen Elemente des Staats-Organismus, sondern speciellere und gleichgültigere Dinge betreffen, und die Leidenschaft, die sich doch an diesen Inhalt knüpft, zur Parteisucht um ein bloß subjektives Interesse, etwa um die höheren Staatsstellen, wird.

Zusatz. Die Verfassung ist wesentlich ein System der Vermittelung. In despotischen Staaten, wo es nur Fürsten und Volk giebt, wirkt das letztere, wenn es wirkt, bloß als zerstörende Masse gegen die Organisation. Organisch aber eintretend setzt der Haufen seine Interessen auf recht- und ordnungsmäßige Weise durch. Ist dieses Mittel dagegen nicht vorhanden, so wird das sich Aussprechen der Masse immer ein wildes seyn. In despotischen Staaten schont der Despot deswegen das Volk und seine Wuth trifft immer nur die Umgebung. Ebenso bezahlt auch das Volk in demselben nur wenig Abgaben, die sich in einem verfassungsmäßigen Staate durch das eigene Bewußtseyn des Volkes erheben. In keinem Lande werden so viele Abgaben, als gerade in England bezahlt.

§. 303.

Der *allgemeine*, näher *dem Dienst der Regierung* sich widmende Stand hat unmittelbar in seiner Bestimmung, das Allgemeine zum Zwecke seiner wesentlichen Thätigkeit zu haben; in dem *ständischen* Elemente der gesetzgebenden Gewalt kommt der *Privatstand* zu einer *politischen Bedeutung* und Wirk-

samkeit. Derselbe kann nun dabei weder als bloße ungeschiedene Masse, noch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge erscheinen, sondern als das, was er bereits ist, nämlich unterschieden in den auf das substantielle Verhältniß, und in den auf die besonderen Bedürfnisse und die sie vermittelnde Arbeit sich gründenden Stand (§. 201 ff.). Nur so knüpft sich in dieser Rücksicht wahrhaft das im Staate wirkliche Besondere an das Allgemeine an.

Dieß gehet gegen eine andere gangbare Vorstellung, daß, indem der Privat-Stand zur Theilnahme an der allgemeinen Sache in der gesetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabei in Form der Einzelnen erscheinen müsse, sey es, daß sie Stellvertreter für diese Funktion wählen, oder daß gar selbst jeder eine Stimme dabei exerciren solle. Diese atomistische, abstrakte Ansicht verschwindet schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der Einzelne nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt. Der Staat aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die für sich Kreise sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. Die Vielen als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein Zusammen, aber nur als die Menge, — eine formlose Masse, deren Bewegung und Thun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre. Wie man in Beziehung auf Verfassung noch vom Volke, dieser unorganischen Gesammtheit, sprechen hört, so kann man schon zum Voraus wissen, daß man nur Allgemeinheiten und schiefe Deklamationen zu erwarten hat. — Die Vorstellung, welche die in jenen Kreisen schon vorhandenen Gemeinwesen, wo sie in's Politische, d. i. in den Standpunkt der höchsten konkreten Allgemeinheit eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöst, hält eben damit das bürgerliche und das politische Leben von einander getrennt, und stellt dieses so zu sagen, in die Luft, da seine Basis

nur die abstrakte Einzelnheit der Willkür und Meinung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich feste und berechtigte Grundlage seyn würde. — Obgleich in den Vorstellungen sogenannter Theorien die Stände der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt, und die Stände in politischer Bedeutung weit auseinander liegen, so hat doch die Sprache noch diese Vereinigung erhalten, die früher ohnehin vorhanden war.

§. 304.

Den in den früheren Sphären bereits vorhandenen Unterschied der Stände enthält das politisch-ständische Element zugleich in seiner eigenen Bestimmung. Seine zunächst abstrakte Stellung, nämlich des Extrems der empirischen Allgemeinheit gegen das fürstliche oder monarchische Princip überhaupt, — in der nur die Möglichkeit der Uebereinstimmung, und damit ebenso die Möglichkeit feindlicher Entgegensetzung liegt, — diese abstrakte Stellung wird nur dadurch zum vernünftigen Verhältnisse (zum Schlusse, vergl. Anm. zu §. 302.), daß ihre Vermittelung zur Existenz kommt. Wie von Seiten der fürstlichen Gewalt die Regierungsgewalt (§. 300.) schon diese Bestimmung hat, so muß auch von der Seite der Stände aus ein Moment derselben nach der Bestimmung gekehrt seyn, wesentlich als das Moment der Mitte zu existiren.

§. 305.

Der eine der Stände der bürgerlichen Gesellschaft enthält das Princip, das für sich fähig ist, zu dieser politischen Beziehung konstituirt zu werden, der Stand der natürlichen Sittlichkeit nämlich, der das Familienleben und in Rücksicht der Subsistenz den Grundbesitz zu seiner Basis, somit in Rücksicht seiner Besonderheit ein auf sich beruhendes Wollen, und die Naturbestimmung, welche das fürstliche Element in sich schließt, mit diesem gemein hat.

§. 306.

Für die politische Stellung und Bedeutung wird er näher konstituirt, insofern sein Vermögen ebenso unabhängig vom Staatsvermögen, als von der Unsicherheit des Gewerbes, der Sucht des Gewinns und der Veränderlichkeit des Besitzes überhaupt, — wie von der Gunst der Regierungsgewalt so von der Gunst der Menge, und selbst *gegen die eigene Willkür* dadurch festgestellt ist, daß die für diese Bestimmung berufenen Mitglieder dieses Standes, des Rechts der anderen Bürger, Theils über ihr ganzes Eigenthum frei zu disponiren, Theils es nach der Gleichheit der Liebe zu den Kindern, an sie übergehend zu wissen, entbehren; — das Vermögen wird so ein *unveräußerliches*, mit dem Majorate belastetes *Erbgut*.

Zusatz. Dieser Stand hat ein mehr für sich bestehendes Wollen. Im Ganzen wird der Stand der Güterbesitzer sich in den gebildeten Theil desselben, und in den Bauernstand unterscheiden. Indessen beiden Arten steht der Stand des Gewerbes, als der vom Bedürfniß abhängige und darauf hingewiesene, und der allgemeine Stand, als vom Staat wesentlich abhängig, gegenüber. Die Sicherheit und Festigkeit dieses Standes kann noch durch die Institution des Majorats vermehrt werden, welche jedoch nur in politischer Rücksicht wünschenswerth ist, denn es ist damit ein Opfer für den politischen Zweck verbunden, daß der Erstgeborene unabhängig leben könne. Die Begründung des Majorats liegt darin, daß der Staat nicht auf bloße Möglichkeit der Gesinnung, sondern auf ein Nothwendiges rechnen soll. Nun ist die Gesinnung freilich an ein Vermögen nicht gebunden, aber der relativ nothwendige Zusammenhang ist, daß wer ein selbstständiges Vermögen hat, von äußeren Umständen nicht beschränkt ist, und so ungehemmt auftreten und für den Staat handeln kann. Wo indessen politische Institutionen fehlen, ist die Gründung und Begünstigung von Majoraten nichts als eine Fessel, die der Freiheit des Privat-Rechts angelegt ist, zu welcher entweder der politische Sinn hinzutreten muß, oder die ihrer Auflösung entgegen geht.

§. 307.

Das Recht dieses Theils des substantiellen Standes ist auf diese Weise zwar einer Seits auf das Natur-Princip der Familie gegründet, dieses aber zugleich durch harte Aufopferungen für den *politischen Zweck* verkehrt, womit dieser Stand wesentlich an die Thätigkeit für diesen Zweck angewiesen, und gleichfalls in Folge hiervon ohne die Zufälligkeit einer Wahl durch die *Geburt* dazu berufen und *berechtigt* ist. Damit hat er die feste, substantielle Stellung zwischen der subjektiven Willkür oder Zufälligkeit der beiden Extreme, und wie er (s. vorherg. §.) ein Gleichniß des Moments der fürstlichen Gewalt in sich trägt, so theilt er auch mit dem anderen Extreme die im Uebrigen gleichen Bedürfnisse und gleichen Rechte, und wird so zugleich Stütze des Thrones und der Gesellschaft.

§. 308.

In den andern Theil des ständischen Elements fällt die *bewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft*, die äußerlich wegen der Menge ihrer Glieder, wesentlich aber wegen der Natur ihrer Bestimmung und Beschäftigung, nur durch *Abgeordnete* eintreten kann. Insofern diese von der bürgerlichen Gesellschaft abgeordnet werden, liegt es unmittelbar nahe, daß dieß diese thut *als das, was sie ist*, — somit nicht als in die Einzelnen atomistisch aufgelöst und nur für einen einzelnen und temporairen Akt sich auf einen Augenblick ohne weitere Haltung versammelnd, sondern als in ihre ohnehin konstituirten Genossenschaften, Gemeinden und Korporationen gegliedert, welche auf diese Weise einen politischen Zusammenhang erhalten. In ihrer Berechtigung zu solcher von der fürstlichen Gewalt aufgerufenen Abordnung, wie in der Berechtigung des ersten Standes

zur Erscheinung (§. 307.) findet die Existenz der Stände und ihrer Versammlung eine konstituirte, eigenthümliche Garantie.

Daß Alle einzeln an der Berathung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staats Antheil haben sollen, weil diese Alle, Mitglieder des Staats und dessen Angelegenheiten die Angelegenheiten Aller sind, bei denen sie mit ihrem Wissen und Willen zu seyn ein Recht haben, — diese Vorstellung, welche das demokratische Element ohne alle vernünftige Form in den Staats-Organismus, der nur durch solche Form es ist, setzen wollte, liegt darum so nahe, weil sie bei der abstrakten Bestimmung, Mitglied des Staats zu sein, stehen bleibt, und das oberflächliche Denken sich an Abstraktionen hält. Die vernünftige Betrachtung, das Bewußtseyn der Idee, ist konkret, und trifft insofern mit dem wahrhaften praktischen Sinne, der selbst nichts Anderes als der vernünftige Sinn, der Sinn der Idee ist, zusammen, — der jedoch nicht mit bloßer Geschäfts-Routine und dem Horizonte einer beschränkten Sphäre zu verwechseln ist. Der konkrete Staat ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze; das Mitglied des Staates ist ein Mitglied eines solchen Standes; nur in dieser seiner objektiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen. Seine allgemeine Bestimmung überhaupt enthält das gedoppelte Moment, Privat-Person und als denkendes ebenso sehr Bewußtseyn und Wollen des Allgemeinen zu seyn; dieses Bewußtseyn und Wollen aber ist nur dann nicht leer, sondern erfüllt und wirklich lebendig, wenn es mit der Besonderheit, — und diese ist der besondere Stand und Bestimmung, — erfüllt ist; oder das Individuum ist Gattung, hat aber seine immanente allgemeine Wirklichkeit als nächste Gattung. — Seine wirkliche und lebendige Bestimmung für das Allgemeine erreicht es daher zunächst in seiner Sphäre der Korporation, Gemeinde u. s. f. (§. 251.), wobei ihm offen gelassen ist, durch seine Geschicklichkeit in jede, für die es sich befähigt, worunter auch der allgemeine Stand gehört, einzutreten. Eine andere Voraussetzung, die in der Vorstellung, daß Alle an den Staats-Angelegenheiten Theil haben sollen, liegt, daß nämlich Alle sich auf diese Angelegenheiten verstehen, ist ebenso abgeschmackt, als man sie dessen ungeachtet häufig hören kann. In der öffentlichen Meinung (s. §. 316.) aber ist jedem der Weg offen, auch sein subjektives Meinen über das Allgemeine zu äußern und geltend zu machen.

§. 309.

Da die Abordnung zur Berathung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten geschieht, hat sie den Sinn, daß durch das Zutrauen solche Individuen dazu bestimmt werden, die sich besser auf diese Angelegenheiten verstehen, als die Abordnenden, wie auch, daß sie nicht das besondere Interesse einer Gemeinde, Korporation gegen das allgemeine, sondern wesentlich dieses geltend machen. Sie haben damit nicht das Verhältniß, kommittirte oder Instruktionen überbringende Mandatarien zu seyn, um so weniger als die Zusammenkunft die Bestimmung hat, eine lebendige, sich gegenseitig unterrichtende und überzeugende, gemeinsam berathende Versammlung zu seyn.

Zusatz. Führt man Repräsentation ein, so liegt darin, daß die Einwilligung nicht unmittelbar durch Alle, sondern durch Bevollmächtigte geschehen soll, denn der Einzelne konkurrirt nun nicht mehr als unendliche Person. Repräsentation gründet sich auf Zutrauen, Zutrauen aber ist etwas Anderes, als ob ich als dieser meine Stimme gebe. Die Majorität der Stimmen ist ebenso dem Grundsatze zuwider, daß bei dem, was mich verpflichten muß, ich als dieser zugegen seyn soll. Man hat Zutrauen zu einem Menschen, indem man seine Einsicht dafür ansteht, daß er meine Sache

als seine Sache, nach seinem besten Wissen und Gewissen, behandeln wird. Das Princip des einzelnen subjektiven Willens fällt also fort, denn das Zutrauen geht auf eine Sache, auf die Grundsätze eines Menschen, seines Benehmens, seines Handelns, auf seinen konkreten Sinn überhaupt. Es ist daher darum zu thun, daß der, welcher in ein ständisches Element eintritt, einen Charakter, eine Einsicht und einen Willen habe, der seiner Aufgabe zu allgemeinen Angelegenheiten zugezogen zu werden entspricht. Es kommt nämlich nicht darauf an, daß das Individuum als abstrakt Einzelnes zum Sprechen kommt, sondern daß seine Interessen sich in einer Versammlung geltend machen, wo über das Allgemeine gehandelt wird. Daß dieses der Abgeordnete vollbringe und befördere, dazu bedarf es für die Wählenden der Garantie.

§. 310.

Die Garantie der diesem Zweck entsprechenden Eigenschaften und der Gesinnung, — da das unabhängige Vermögen schon in dem ersten Theile der Stände sein Recht verlangt, — zeigt sich bei dem zweiten Theile, der aus dem beweglichen und veränderlichen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht, vornehmlich in der, durch wirkliche Geschäftsführung, in obrigkeitlichen oder Staatsämtern erworbenen und durch die That bewährten Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntniß der Einrichtungen und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft, und dem dadurch gebildeten und erprobten obrigkeitlichen Sinn und Sinn des Staats.

Die subjektive Meinung von sich findet leicht die Forderung solcher Garantien, wenn sie in Rücksicht auf das sogenannte Volk gemacht wird, überflüssig, ja selbst etwa beleidigend. Der Staat hat aber das Objektive, nicht eine subjektive Meinung und deren Selbstzutrauen zu seiner Bestimmung; die Individuen können nur das für ihn seyn,

was an ihnen objektiv erkennbar und erprobt ist, und er hat hierauf bei diesem Theile des ständischen Elements um so mehr zu sehen, als derselbe seine Wurzel in den auf das Besondere gerichteten Interessen und Beschäftigungen hat, wo die Zufälligkeit, Veränderlichkeit und Willkür ihr Recht sich zu ergehen hat. — Die äußere Bedingung, ein gewisses Vermögen, erscheint bloß für sich genommen als das einseitige Extrem der Aeußerlichkeit gegen das andere ebenso einseitige, das bloß subjektive Zutrauen und die Meinung der Wählenden. Eins wie das Andere macht in seiner Abstraktion einen Kontrast gegen die konkreten Eigenschaften, die zur Berathung von Staatsgeschäften erforderlich, und die in den im §. 302. angedeuteten Bestimmungen enthalten sind. — Ohnehin hat bei der Wahl zu obrigkeitlichen und anderen Aemtern der Genossenschaften und Gemeinden die Eigenschaft des Vermögens schon die Sphäre, wo sie ihre Wirkung hat ausüben können, besonders wenn manche dieser Geschäfte unentgeldlich verwaltet werden, und direkt in Rücksicht auf das ständische Geschäft, wenn die Mitglieder keinen Gehalt beziehen.

§. 311.

Die Abordnung, als von der bürgerlichen Gesellschaft ausgehend, hat ferner den Sinn, daß die Abgeordneten mit deren speciellen Bedürfnissen, Hindernissen, besonderen Interessen bekannt seyen, und ihnen selbst angehören. Indem sie nach der Natur der bürgerlichen Gesellschaft von ihren verschiedenen Korporationen ausgeht (§. 308.), und die einfache Weise dieses Ganges nicht durch Abstraktionen und die atomistischen Vorstellungen gestört wird, so erfüllt sie damit unmittelbar jenen Gesichtspunkt, und Wählen ist entweder überhaupt etwas Ueberflüssiges oder reducirt sich auf ein geringes Spiel der Meinung und der Willkür.

Es bietet sich von selbst das Interesse dar, daß unter

den Abgeordneten sich für jeden besonderen großen Zweig der Gesellschaft, z. B. für den Handel, für die Fabriken u. s. f. Individuen befinden, die ihn gründlich kennen und ihm selbst angehören; — in der Vorstellung eines losen unbestimmten Wählens ist dieser wichtige Umstand nur der Zufälligkeit preis gegeben. Jeder solcher Zweig hat aber gegen den andern gleiches Recht, repräsentirt zu werden. Wenn die Abgeordneten als Repräsentanten betrachtet werden, so hat dieß einen organisch vernünftigen Sinn nur dann, daß sie nicht Repräsentanten als von Einzelnen, von einer Menge seyen, sondern Repräsentanten einer der wesentlichen Sphären der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interessen. Das Repräsentiren hat damit auch nicht mehr die Bedeutung, daß Einer an der Stelle eines Andern sey, sondern das Interesse selbst ist in seinem Repräsentanten wirklich gegenwärtig, so wie der Repräsentant für sein eigenes objektives Element da ist. — Von dem Wählen durch die vielen Einzelnen kann noch bemerkt werden, daß nothwendig besonders in großen Staaten die Gleichgültigkeit gegen das Geben seiner Stimme, als die in der Menge eine unbedeutende Wirkung hat, eintritt, und die Stimmberechtigten, diese Berechtigung mag ihnen als etwas noch so Hohes angeschlagen und vorgestellt werden, eben zum Stimmgeben nicht erscheinen; — so daß aus solcher Institution vielmehr das Gegentheil ihrer Bestimmung erfolgt, und die Wahl in die Gewalt Weniger, einer Partei, somit des besondern, zufälligen Interesses fällt, das gerade neutralisirt werden sollte.

§. 312.

Von den zwei im ständischen Elemente enthaltenen Seiten (§. 305, 308.) bringt jede in die Berathung eine besondere Modifikation, und weil überdem das eine Moment die eigenthümliche Funktion der Vermittelung innerhalb dieser Sphäre und

zwar zwischen Existirenden hat, so ergiebt sich für dasselbe gleichfalls eine abgesonderte Existenz; die ständische Versammlung wird sich somit in zwei Kammern theilen.

§. 313.

Durch diese Sonderung erhält nicht nur die Reife der Entschließung vermittelst einer Mehrheit von Instanzen ihre größere Sicherung, und wird die Zufälligkeit einer Stimmung des Augenblicks, wie die Zufälligkeit, welche die Entscheidung durch die Mehrheit der Stimmenanzahl annehmen kann, entfernt, sondern vornehmlich kommt das ständische Element weniger in den Fall, der Regierung direkt gegenüber zu stehen, oder im Falle das vermittelnde Moment sich gleichfalls auf der Seite des zweiten Standes befindet, wird das Gewicht seiner Ansicht um so mehr verstärkt, als sie so unpartheiischer und sein Gegensatz neutralisirt erscheint.

§. 314.

Da die Institution von Ständen nicht die Bestimmung hat, daß durch sie die Angelegenheit des Staats an sich auf's beste berathen und beschlossen werde, von welcher Seite sie nur einen Zuwachs ausmachen (§. 301.), sondern ihre unterscheidende Bestimmung darin besteht, daß in ihrem Mitwissen, Mitberathen und Mitbeschließen über die allgemeinen Angelegenheiten, in Rücksicht der an der Regierung nicht theilhabenden Glieder der bürgerlichen Gesellschaft, das Moment der formellen Freiheit sein Recht erlange, so erhält zunächst das Moment der allgemeinen Kenntniß durch die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen seine Ausdehnung.

§. 315.

Die Eröffnung dieser Gelegenheit von Kenntnissen hat die allgemeinere Seite, daß so die öffentliche Meinung erst zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten, und damit erst zu einer Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urthei-

len, kommt; sodann auch die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamten kennen und achten lernt. Wie diese Talente an solcher Oeffentlichkeit eine mächtige Gelegenheit der Entwickelung und einen Schauplatz hoher Ehre erhalten, so ist sie wieder das Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge, und ein Bildungsmittel für diese und zwar eines der größten.

Zusatz. Die Oeffentlichkeit der Ständeversammlungen ist ein großes, die Bürger vorzüglich bildendes Schauspiel, und das Volk lernt daran am Meisten das Wahrhafte seiner Interessen kennen. Es herrscht in der Regel die Vorstellung, daß Alle schon wissen, was dem Staate gut sey, und daß es in der Ständeversammlung nur zur Sprache komme; aber in der That findet gerade das Gegentheil statt: erst hier entwickeln sich Tugenden, Talente, Geschicklichkeiten, die zu Mustern zu dienen haben. Freilich sind solche Versammlungen beschwerlich für die Minister, die selbst mit Witz und Beredsamkeit angethan seyn müssen, um den Angriffen zu begegnen, die hier gegen sie gerichtet werden; aber dennoch ist die Oeffentlichkeit das größte Bildungsmittel für die Staats-Interessen überhaupt. In einem Volke, wo diese statt findet, zeigt sich eine ganz andere Lebendigkeit in Beziehung auf den Staat, als da, wo die Ständeversammlung fehlt oder nicht öffentlich ist. Erst durch diese Bekanntwerdung eines jeden ihrer Schritte hängen die Kammern mit dem Weiteren der öffentlichen Meinung zusammen, und es zeigt sich, daß es ein Anderes ist, was sich jemand zu Hause bei seiner Frau, oder seinen Freunden einbildet, und wieder ein Anderes, was in einer großen Versammlung geschieht, wo eine Gescheidheit die andere auffrißt.

§. 316.

Die formelle, subjektive Freiheit, daß die Einzelnen als solche

ihr eigenes Urtheilen, Meinen und Rathen über die allgemeinen Angelegenheiten haben und äußern, hat in dem Zusammen, welches öffentliche Meinung heißt, ihre Erscheinung. Das an und für sich Allgemeine, das Substantielle und Wahre, ist darin mit seinem Gegentheile, dem für sich Eigenthümlichen und Besonderen des Meinens der Vielen verknüpft; diese Existenz ist daher der vorhandene Widerspruch ihrer selbst, das Erkennen als Erscheinung; die Wesentlichkeit ebenso unmittelbar als die Unwesentlichkeit.

Zusatz. Die öffentliche Meinung ist die unorganische Weise, wie sich das, was ein Volk will und meint, zu erkennen giebt. Was sich wirklich im Staate geltend macht, muß sich freilich auf organische Weise bethätigen, und dieß ist in der Verfassung der Fall. Aber zu allen Zeiten war die öffentliche Meinung eine große Macht, und ist es besonders in unserer Zeit, wo das Princip der subjektiven Freiheit diese Wichtigkeit und Bedeutung hat. Was jetzt gelten soll, gilt nicht mehr durch Gewalt, wenig durch Gewohnheit und Sitte, wohl aber durch Einsicht und Gründe.

§. 317.

Die öffentliche Meinung enthält daher in sich die ewigen substantiellen Principien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des gesunden Menschenverstandes, als der durch alle in Gestalt von Vorurtheilen hindurch gehenden sittlichen Grundlage, so wie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit. — Zugleich wie dieß Innere in's Bewußtseyn tritt und in allgemeinen Sätzen zur Vorstellung kommt, Theils für sich, Theils zum Behuf des konkreten Raisonnirens über Begebenheiten, Anordnungen und Verhältnisse des Staats und gefühlte Bedürfnisse, so tritt die ganze Zufälligkeit des Meinens, seine Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntniß und Beurtheilung ein. Indem es da-

bei um das Bewußtseyn der Eigenthümlichkeit der Ansicht und Kenntniß zu thun ist, so ist eine Meinung, je schlechter ihr Inhalt ist, desto eigenthümlicher; denn das Schlechte ist das in seinem Inhalte ganz Besondere und Eigenthümliche, das Vernünftige dagegen, das an und für sich Allgemeine, und das Eigenthümliche ist das, worauf das Meinen sich etwas einbildet.

Es ist darum nicht für eine Verschiedenheit subjektiver Ansicht zu halten, wenn es das Einemal heißt:

Vox populi, vox dei:

und das andere Mal (bei Ariosto*) z. B.):

Che'l Volgare ignorante ogn' un riprenda
E parli più di quel che meno intenda.

Beides liegt zumal in der öffentlichen Meinung; — indem in ihr Wahrheit und endloser Irrthum so unmittelbar vereinigt ist, so ist es mit dem Einen oder dem Anderen nicht wahrhafter Ernst. Womit es Ernst ist, dieß kann schwer zu unterscheiden scheinen; in der That wird es dieß auch seyn, wenn man sich an die unmittelbare Aeußerung der öffentlichen Meinung hält. Indem aber das Substantielle ihr Inneres ist, so ist es nur mit diesem wahrhaft Ernst; dieß kann aber nicht aus ihr, sondern eben darum, weil es das Substantielle ist, nur aus und für sich selbst erkannt werden. Welche Leidenschaft in das Gemeinte auch gelegt sey, und wie ernsthaft behauptet oder angegriffen und gestritten werde, so ist dieß kein Kriterium über das, um was es in der That zu thun sey; aber dieß Meinen würde am allerwenigsten sich darüber verständigen lassen,

*) Oder bei Göthe:

Zuschlagen kann die Masse,
Da ist sie respektabel;
Urtheilen gelingt ihr miserabel.

daß seine Ernsthaftigkeit nichts Ernstliches sey. — Ein großer Geist hat die Frage zur öffentlichen Beantwortung aufgestellt, ob es erlaubt sey, ein Volk zu täuschen? Man mußte antworten, daß ein Volk über seine substantielle Grundlage, das Wesen und bestimmten Charakter seines Geistes sich nicht täuschen lasse, aber über die Weise, wie es diesen weiß, und nach dieser Weise seine Handlungen, Ereignisse u. s. f. beurtheilt, — von sich selbst getäuscht wird. —

Zusatz. Das Princip der modernen Welt fordert, daß, was jeder anerkennen soll, sich ihm als ein Berechtigtes zeige. Außerdem aber will jeder noch mitgesprochen und gerathen haben. Hat er seine Schuldigkeit, das heißt sein Wort dazu gethan, so läßt er sich nach dieser Befriedigung seiner Subjektivität gar Vieles gefallen. In Frankreich hat die Freiheit der Rede immer weit weniger gefährlich als das Stummseyn geschienen, weil das Letztere fürchten ließ, man werde das, was man gegen eine Sache habe, bei sich behalten, während das Raisonnement den Ausgang und die Befriedigung nach einer Seite enthält, wodurch im Uebrigen die Sache leichter ihren Gang fortzugehen vermag.

§. 318.

Die öffentliche Meinung verdient daher eben so geachtet, als verachtet zu werden, dieses nach ihrem konkreten Bewußtseyn und Aeußerung, jenes nach ihrer wesentlichen Grundlage, die, mehr oder weniger getrübt, in jenes Konkrete nur scheint. Da sie in ihr nicht den Maaßstab der Unterscheidung noch die Fähigkeit hat, die substantielle Seite zum bestimmten Wissen in sich heraufzuheben, so ist die Unabhängigkeit von ihr die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem (in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft). Dieses kann seiner Seits sicher seyn, daß sie es sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und es zu einem ihrer Vorurtheile machen werde.

Zusatz. In der öffentlichen Meinung ist alles Falsche und Wahre, aber das Wahre in ihr zu finden ist die Sache des großen Mannes. Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit. Er thut, was das Innere und Wesen der Zeit ist, verwirklicht sie, und wer die öffentliche Meinung, wie er sie hier und da hört, nicht zu verachten versteht, wird es nie zu Großem bringen.

§. 319.

Die Freiheit der öffentlichen Mittheilung — (deren eines Mittel, die Presse, was es an weitreichender Berührung vor dem andern, der mündlichen Rede, voraus hat, ihm dagegen an der Lebendigkeit zurücksteht), — die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, seine Meinung zu sagen und gesagt zu haben, hat ihre direkte Sicherung in den ihre Ausschweifungen Theils verhindernden, Theils bestrafenden polizeilichen und Rechtsgesetzen und Anordnungen; die indirekte Sicherung aber in der Unschädlichkeit, welche vornehmlich in der Vernünftigkeit der Verfassung, der Festigkeit der Regierung, dann auch in der Oeffentlichkeit der Ständeversammlungen begründet ist, — in Letzterem, insofern sich in diesen Versammlungen die gediegene und gebildete Einsicht über die Interessen des Staats ausspricht, und Anderen wenig Bedeutendes zu sagen übrig läßt, hauptsächlich die Meinung ihnen benommen wird, als ob solches Sagen von eigenthümlicher Wichtigkeit und Wirkung sey; — ferner aber in der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen seichtes und gehässiges Reden, zu der es sich nothwendig bald heruntergebracht hat.

Preßfreiheit definiren als die Freiheit, zu reden und zu schreiben, was man will, stehet dem parallel, wenn man die Freiheit überhaupt als die Freiheit angiebt, zu thun, was man will. — Solches Reden gehört der noch ganz ungebildeten Rohheit und Oberflächlichkeit des Vorstellens an. Es ist übrigens der Natur der Sache nach nirgends,

daß der Formalismus so hartnäckig festhält und so wenig sich verständigen läßt, als in dieser Materie. Denn der Gegenstand ist das Flüchtigste, Besonderste, Zufälligste des Meinens in unendlicher Mannigfaltigkeit des Inhalts und der Wendungen; über die direkte Aufforderung zum Diebstahl, Mord, Aufruhr u. s. f. hinaus liegt die Kunst und Bildung der Aeußerung, die für sich als ganz allgemein und unbestimmt erscheint, aber Theils zugleich auch eine ganz bestimmte Bedeutung versteckt, Theils mit Konsequenzen zusammenhängt, die nicht wirklich ausgedrückt sind, und von denen es unbestimmbar ist, sowohl ob sie richtig folgen, als auch ob sie in jener Aeußerung enthalten seyn sollen. Diese Unbestimmbarkeit des Stoffes und der Form läßt die Gesetze darüber diejenige Bestimmtheit nicht erreichen, welche vom Gesetz gefordert wird, und macht das Urtheil, indem Vergehen, Unrecht, Verletzung hier die besonderste subjektiveste Gestalt haben, gleichfalls zu einer ganz subjektiven Entscheidung. Außerdem ist die Verletzung an die Gedanken, die Meinung und den Willen der Anderen gerichtet, diese sind das Element, in welchem sie eine Wirklichkeit erlangt; dieses Element gehört aber der Freiheit der Anderen an, und es hängt daher von diesen ab, ob jene verletzende Handlung eine wirkliche That ist. — Gegen die Gesetze kann daher sowohl ihre Unbestimmtheit aufgezeigt werden, als sich für die Aeußerung Wendungen und Formirungen des Ausdrucks erfinden lassen, wodurch man die Gesetze umgeht oder die richterliche Entscheidung als ein subjektives Urtheil behauptet wird. Ferner kann dagegen, wenn die Aeußerung als eine verletzende That behandelt wird, behauptet werden, daß es keine That, sondern sowohl nur ein Meinen und Denken als nur ein Sagen sey; so wird in einem Athem aus der bloßen Subjektivität des Inhalts und der Form, aus der Unbedeutenheit und Un-

wichtigkeit eines bloßen Meinens und Sagens die Straflosigkeit desselben, und für eben dieses Meinen als für mein und zwar geistigstes Eigenthum und für das Sagen als für die Aeußerung und Gebrauch dieses meines Eigenthums, der hohe Respekt und Achtung gefordert. — Das Substantielle aber ist und bleibt, daß Verletzung der Ehre von Individuen überhaupt, Verläumdung, Schmähung, Verächtlichmachung der Regierung, ihrer Behörden und Beamten, der Person des Fürsten insbesondere, Verhöhnung der Gesetze, Aufforderung zum Aufruhr u. s. f. Verbrechen, Vergehen mit den mannigfaltigsten Abstufungen sind. Die größere Unbestimmbarkeit, welche solche Handlungen durch das Element erhalten, worin sie ihre Aeußerung haben, hebt jenen ihren substantiellen Charakter nicht auf, und hat deswegen nur die Folge, daß der subjektive Boden, auf welchem sie begangen werden, auch die Natur und Gestalt der Reaktion bestimmt; dieser Boden des Vergehens selbst ist es, welcher in der Reaktion, sey sie nun als polizeiliche Verhinderung der Verbrechen, oder als eigentliche Strafe bestimmt, die Subjektivität der Ansicht, Zufälligkeit u. dergl. zur Nothwendigkeit macht. Der Formalismus legt sich hier, wie immer darauf, aus einzelnen Seiten, die der äußerlichen Erscheinung angehören, und aus Abstraktionen, die er daraus schöpft, die substantielle und konkrete Natur der Sache weg zu raisonniren. — Die Wissenschaften aber, da sie, wenn sie nämlich anders Wissenschaften sind, sowohl sich überhaupt nicht auf dem Boden des Meinens und subjektiver Ansichten befinden, als auch ihre Darstellung nicht in der Kunst der Wendungen, des Anspielens, halben Aussprechens und Versteckens, sondern in dem unzweideutigen, bestimmten und offenen Aussprechen der Bedeutung und des Sinnes besteht, fallen nicht unter die Kategorie dessen, was die öffentliche Meinung ausmacht (§. 316).. — Uebrigens

indem, wie vorhin bemerkt, das Element, in welchem die Ansichten und deren Aeußerungen, als solche zu einer ausgeführten Handlung werden und ihre wirkliche Existenz erreichen, die Intelligenz, Grundsätze, Meinungen Anderer sind, so hängt diese Seite der Handlungen, ihre eigentliche Wirkung und die Gefährlichkeit für die Individuen, die Gesellschaft und den Staat (vergl. §. 218.), auch von der Beschaffenheit dieses Bodens ab, wie ein Funke auf einen Pulverhaufen geworfen eine ganz andere Gefährlichkeit hat, als auf feste Erde, wo er spurlos vergeht. — Wie daher die wissenschaftliche Aeußerung ihr Recht, und ihre Sicherung in ihrem Stoffe und Inhalt hat, so kann das Unrecht der Aeußerung auch eine Sicherung, oder wenigstens eine Duldung in der Verachtung erhalten, in welche sie sich versetzt hat. Ein Theil solcher für sich auch gesetzlich strafbaren Vergehen, kann auf die Rechnung derjenigen Art von Nemesis kommen, welche die innere Ohnmacht, die sich durch die überwiegenden Talente und Tugenden gedrückt fühlt, auszuüben gedrungen ist, um gegen solche Uebermacht zu sich selbst zu kommen, und der eigenen Nichtigkeit ein Selbstbewußtseyn wiederzugeben, wie die römischen Soldaten an ihren Imperatoren im Triumphzug, für den harten Dienst und Gehorsam, vornehmlich dafür, daß ihr Name in jener Ehre nicht zum Zählen kam, durch Spottlieder eine harmlosere Nemesis ausübten und sich in eine Art von Gleichgewicht mit ihnen setzten. Jene schlechte und gehässige Nemesis wird durch die Verachtung um ihren Effekt gebracht, und dadurch, wie das Publikum, das etwa einen Kreis um solche Geschäftigkeit bildet, auf die bedeutungslose Schadenfreude und die eigene Verdammniß, die sie in sich hat, beschränkt.

§. 320.

Die Subjektivität, welche als Auflösung des bestehenden

Staatslebens in dem seine Zufälligkeit geltend machen wollenden, und sich ebenso zerstörenden Meinen und Raisonniren, ihre äußerlichste Erscheinung hat, hat ihre wahrhafte Wirklichkeit in ihrem Gegentheile, der Subjektivität, als identisch mit dem substantiellen Willen, welche den Begriff der fürstlichen Gewalt ausmacht, und welche als Idealität des Ganzen in dem Bisherigen noch nicht zu ihrem Rechte und Daseyn gekommen ist.

Zusatz. Wir haben die Subjektivität schon einmal als die Spitze des Staates im Monarchen betrachtet. Die andere Seite ist, wie sie willkürlich in der öffentlichen Meinung, als der äußersten Erscheinung sich zeigt. Die Subjektivität des Monarchen ist an sich abstrakt, aber sie soll ein Konkretes und als solches die Idealität seyn, die sich über das Ganze ausgießt. Der Staat des Friedens ist der, wo alle Zweige des bürgerlichen Lebens bestehen, aber dieses Bestehen neben und außer einander aus der Idee des Ganzen hervorgehend haben. Dieses Hervorgehen muß auch als die Idealität des Ganzen zur Erscheinung kommen.

II. Die Souverainetät gegen Außen.

§. 321.

Die Souverainetät nach Innen (§. 278.) ist diese Idealität insofern, als die Momente des Geistes und seiner Wirklichkeit, des Staates, in ihrer Nothwendigkeit entfaltet sind, und als Glieder desselben bestehen. Aber der Geist als in der Freiheit unendlich negative Beziehung auf sich, ist ebenso wesentlich Für-sich-seyn, das den bestehenden Unterschied in sich aufgenommen hat, und damit ausschließend ist. Der Staat hat in dieser Bestimmung Individualität, welche wesentlich als Individuum, und im Souverain als wirkliches, unmittelbares Individuum ist (§. 279.).

§. 322.

Die Individualität, als ausschließendes Für-sich-seyn, erscheint als Verhältniß zu anderen Staaten, deren jeder selbstständig gegen die anderen ist. Indem in dieser Selbstständigkeit das Für-sich-seyn des wirklichen Geistes sein Daseyn hat, ist sie die erste Freiheit und die höchste Ehre eines Volkes.

Diejenigen, welche von Wünschen einer Gesammtheit, die einen mehr oder weniger selbstständigen Staat ausmacht und ein eigenes Centrum hat, sprechen, — von Wünschen, diesen Mittelpunkt und seine Selbstständigkeit zu verlieren, um mit einem Anderen ein Ganzes auszumachen, wissen wenig von der Natur einer Gesammtheit und dem Selbstgefühl, das ein Volk in seiner Unabhängigkeit hat. — Die erste Gewalt, in welcher Staaten geschichtlich auftreten, ist daher diese Selbstständigkeit überhaupt, wenn sie auch ganz abstrakt ist, und keine weitere innere Entwickelung hat; es gehört deswegen zu dieser ursprünglichen Erscheinung, daß ein Individuum an ihrer Spitze steht, Patriarch, Stammeshaupt u. s. f.

§. 323.

Im Daseyn erscheint so diese negative Beziehung des Staates auf sich, als Beziehung eines Andern auf ein Anderes, und als ob das Negative ein Aeußerliches wäre. Die Existenz dieser negativen Beziehung hat darum die Gestalt eines Geschehens und der Verwickelung mit zufälligen Begebenheiten, die von Außen kommen. Aber sie ist sein höchstes eigenes Moment, — seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm, — die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigenthum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum Daseyn und Bewußtseyn bringt.

§. 324.

Diese Bestimmung, mit welcher das Interesse und das Recht

der Einzelnen als ein verschwindendes Moment gesetzt ist, ist zugleich das Positive, nämlich ihrer nicht zufälligen und veränderlichen, sondern an und für sich seyenden Individualität. Dieß Verhältniß und die Anerkennung desselben ist daher ihre substantielle Pflicht, — die Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigenthums und Lebens, ohnehin ihres Meinens und alles dessen, was von selbst in dem Umfange des Lebens begriffen ist, diese substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souverainetät des Staats zu erhalten.

Es giebt eine sehr schiefe Berechnung, wenn bei der Forderung dieser Aufopferung der Staat nur als bürgerliche Gesellschaft, und als sein Endzweck nur die Sicherung des Lebens und Eigenthums der Individuen betrachtet wird; denn diese Sicherheit wird nicht durch die Aufopferung dessen erreicht, was gesichert werden soll; — im Gegentheil. — In dem Angegebenen liegt das sittliche Moment des Krieges, der nicht als absolutes Uebel und als eine bloß äußerliche Zufälligkeit zu betrachten ist, welche, sey es in was es wolle, in den Leidenschaften der Machthabenden oder der Völker, in Ungerechtigkeiten u. s. f. überhaupt in solchem, das nicht seyn soll, seinen somit selbst zufälligen Grund habe. Was von der Natur des Zufälligen ist, dem widerfährt das Zufällige, und dieses Schicksal eben ist somit die Nothwendigkeit, — wie überhaupt der Begriff und die Philosophie den Gesichtspunkt der bloßen Zufälligkeit verschwinden macht und in ihr, als dem Schein, ihr Wesen, die Nothwendigkeit, erkennt. Es ist nothwendig, daß das Endliche, Besitz und Leben als Zufälliges gesetzt werde, weil dieß der Begriff des Endlichen ist. Diese Nothwendigkeit hat einer Seits die Gestalt von Naturgewalt und alles Endliche ist sterblich und vergänglich. Im sittlichen Wesen aber, dem Staate, wird der Natur diese Gewalt abgenommen, und die Nothwendigkeit zum Werke der Freiheit, einem Sittlichen erhoben; — jene Vergänglichkeit wird ein gewolltes Vorübergehen, und die zum Grunde liegende Negativität zur substantiellen eigenen Individualität des sittlichen Wesens. — Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu seyn pflegt, Ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des Besonderen ihr Recht erhält und Wirklichkeit wird; — er hat die höhere Bedeutung, daß durch ihn, wie ich es anderwärts ausgedrückt habe, „die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde." — Daß dies übrigens nur philosophische Idee, oder wie man es anders auszudrücken pflegt, eine Rechtfertigung der Vorsehung ist, und daß die wirklichen Kriege noch einer anderen Rechtfertigung bedürfen, davon hernach. — Daß die Idealität, welche im Kriege als in einem zufälligen Verhältnisse nach Außen liegend, zum Vorschein kommt, und die Idealität, nach welcher die inneren Staatsgewalten organische Momente des Ganzen sind, — dieselbe ist, kommt in der geschichtlichen Erscheinung unter andern in der Gestalt vor, daß glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht befestigt haben. Daß Völker die Souverainetät nach Innen nicht ertragen wollend oder fürchtend, von Anderen unterjocht werden, und mit um so weniger Erfolg und Ehre sich für ihre Unabhängigkeit bemüht haben, je weniger es nach Innen zu einer ersten Einrichtung der Staatsgewalt kommen konnte (— ihre Freiheit ist gestorben an der Furcht zu sterben —); — daß Staaten, welche die Garantie ihrer

Selbstständigkeit nicht in ihrer bewaffneten Macht, sondern in anderen Rücksichten haben (wie z. B. gegen Nachbarn unverhältnißmäßig kleine Staaten), bei einer innern Verfassung bestehen können, die für sich weder Ruhe nach Innen, noch nach Außen verbürgte u. s. f. — sind Erscheinungen, die eben dahin gehören.

Zusatz. Im Frieden dehnt sich das bürgerliche Leben mehr aus, alle Sphären hausen sich ein, und es ist auf die Länge ein Versumpfen der Menschen; ihre Particularitäten werden immer fester und verknöchern. Aber zur Gesundheit gehört die Einheit des Körpers, und wenn die Theile in sich hart werden, so ist der Tod da. Ewiger Friede wird häufig als ein Ideal gefordert, worauf die Menschheit zugehen müsse. Kant hat so einen Fürstenbund vorgeschlagen, der die Streitigkeiten der Staaten schlichten sollte, und die heilige Allianz hatte die Absicht ungefähr ein solches Institut zu seyn. Allein der Staat ist Individuum und in der Individualität ist die Negation wesentlich enthalten. Wenn also auch eine Anzahl von Staaten sich zu einer Familie macht, so muß sich dieser Verein als Individualität einen Gegensatz kreiren und einen Feind erzeugen. Aus den Kriegen gehen die Völker nicht allein gestärkt hervor, sondern Nationen, die in sich unverträglich sind, gewinnen durch Kriege nach Außen Ruhe im Inneren. Allerdings kommt durch den Krieg Unsicherheit in's Eigenthum, aber diese reale Unsicherheit ist nichts als die Bewegung, die nothwendig ist. Man hört so viel auf der Kanzeln von der Unsicherheit, Eitelkeit und Unstätigkeit zeitlicher Dinge sprechen, aber jeder denkt dabei, so gerührt er auch ist, ich werde doch das Meinige behalten. Kommt nun aber diese Unsicherheit in Form von Husaren mit blanken Säbeln wirklich zur Sprache und ist es Ernst damit, dann wendet sich jene gerührte Erbaulichkeit, die Alles vorhersagte, dazu, Flüche über die Eroberer auszusprechen. Trotz dem aber finden Kriege, wo sie in der Natur der Sache liegen, Statt; die Saaten schießen wieder auf, und das Gerede verstummt vor den ernsten Wiederholungen der Geschichte.

§. 325.

Indem die Aufopferung für die Individualität des Staates das substantielle Verhältniß Aller und hiermit allgemeine Pflicht ist, so wird es zugleich als die Eine Seite der Idealität gegen die Realität des besondern Bestehens, selbst zu einem besondern Verhältniß, und ihm ein eigener Stand, der Stand der Tapferkeit gewidmet.

§. 326.

Zwiste der Staaten mit einander können irgend eine besondere Seite ihres Verhältnisses zum Gegenstand haben; für diese Zwiste hat auch der besondere, der Vertheidigung des Staats gewidmete, Theil seine Hauptbestimmung. Insofern aber der Staat als solcher, seine Selbstständigkeit, in Gefahr kommt, so ruft die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Vertheidigung auf. Wenn so das Ganze zur Macht geworden und aus seinem innern Leben in sich nach Außen gerissen ist, so geht damit der Vertheidigungskrieg in Eroberungskrieg über.

Daß die bewaffnete Macht des Staats, ein stehendes Heer, und die Bestimmung für das besondere Geschäft seiner Vertheidigung zu einem Stande wird, ist dieselbe Nothwendigkeit, durch welche die anderen besonderen Momente, Interessen und Geschäfte zu einer Ehe, zu Gewerbs-, Staats-, Geschäfts- u. s. f. Ständen werden. Das Raisonnement, das an Gründen herüber und hinüber geht, ergeht sich in Betrachtungen über die größern Vortheile oder über die größern Nachtheile der Einführung stehender Heere, und die Meinung entscheidet sich gern für das Letztere, weil der Begriff der Sache schwerer zu fassen ist als einzelne

und äußerliche Seiten, und dann weil die Interessen und Zwecke der Besonderheit (die Kosten mit ihren Folgen, größern Auflagen u. s. f.) in dem Bewußtseyn der bürgerlichen Gesellschaft für höher angeschlagen werden, als das an und für sich Nothwendige, das auf diese Weise nur als ein Mittel für jene gilt.

§. 327.

Die Tapferkeit ist für sich eine formelle Tugend, weil sie die höchste Abstraktion der Freiheit von allen besonderen Zwecken, Besitzen, Genuß und Leben, aber diese Negation auf eine äußerlich-wirkliche Weise, und die Entäußerung, als Vollführung, an ihr selbst nicht geistiger Natur ist, die innere Gesinnung dieser oder jener Grund, und ihr wirkliches Resultat auch nicht für sich und nur für Andere seyn kann.

Zusatz. Der Militairstand ist der Stand der Allgemeinheit, dem die Vertheidigung des Staates zukommt, und der die Pflicht hat, die Idealität an sich selbst zur Existenz zu bringen, das heißt sich aufzuopfern. Die Tapferkeit ist freilich verschieden. Der Muth des Thieres, des Räubers, die Tapferkeit für die Ehre, die ritterliche Tapferkeit sind noch nicht die wahren Formen. Die wahre Tapferkeit gebildeter Völker ist das Bereitseyn zur Aufopferung im Dienste des Staates, so daß das Individuum nur Eines unter Vielen ausmacht. Nicht der persönliche Muth, sondern die Einordnung in das Allgemeine ist hier das Wichtige. In Indien siegten fünfhundert Mann über zwanzigtausend, die nicht feig waren, die aber nur nicht diese Gesinnung hatten in der Vereinigung mit Anderen geschlossen zu wirken.

§. 328.

Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der Souverainetät des Staates; — die Wirklichkeit dieses Endzwecks als Werk der Tapferkeit hat das Hingeben der persönlichen Wirklichkeit zu ihrer Vermittelung. Diese Gestalt enthält daher die Härte der höchsten Gegensätze, die Entäußerung selbst aber als Existenz der Freiheit; — die höchste Selbstständigkeit des Fürsichseyns, deren Existenz zugleich in dem Mechanischen einer äußern Ordnung und des Dienstes ist, — gänzlichen Gehorsam und Abthun des eigenen Meinens und Raisonnirens, so Abwesenheit des eigenen Geistes, und intensivste und umfassende augenblickliche Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit, — das feindseligste und dabei persönlichste Handeln gegen Individuen, bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen.

Das Leben daran setzen, ist freilich mehr als den Tod nur fürchten, aber ist sonach das bloß Negative, und hat darum keine Bestimmung und Werth für sich; — das Positive, der Zweck und Inhalt giebt diesem Muthe erst die Bedeutung; Räuber, Mörder, mit einem Zwecke, welcher Verbrechen ist, Abentheurer mit einem sich in seiner Meinung gemachten Zwecke u. s. f. haben auch jenen Muth, das Leben daran zu setzen. — Das Princip der modernen Welt, der Gedanke und das Allgemeine, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, daß ihre Aeußerung mechanischer zu seyn scheint und nicht als Thun dieser besondern Person, sondern nur als Glieder eines Ganzen, — ebenso daß sie als nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen ein feindseliges Ganze überhaupt gekehrt, somit der persönliche Muth als ein nicht persönlicher erscheint. Jenes Princip hat darum das Feuergewehr erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe hat die bloß persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstraktere verwandelt.

§. 329.

Seine Richtung nach Außen hat der Staat darin, daß er ein individuelles Subjekt ist. Sein Verhältniß zu Anderen fällt

daher in die fürstliche Gewalt, der es deswegen unmittelbar und allein zukommt, die bewaffnete Macht zu befehligen, die Verhältnisse mit den anderen Staaten durch Gesandte u. s. f. zu unterhalten, Krieg und Frieden, und andere Traktate zu schließen.

Zusatz. In fast allen europäischen Ländern ist die individuelle Spitze die fürstliche Gewalt, die die Verhältnisse nach Außen zu besorgen hat. Wo ständische Verfassungen sind, kann die Frage entstehen, ob nicht Krieg und Frieden von den Ständen geschlossen werden solle, und jedenfalls werden sie ihren Einfluß, besonders in Hinsicht der Geldmittel behalten. In England kann zum Beispiel kein unpopulairer Krieg geführt werden. Wenn man aber meint, Fürsten und Kabinette seyen mehr der Leidenschaft als Kammern unterworfen, und deswegen in die Hände der letzteren die Entscheidung über Krieg und Frieden zu spielen sucht, so muß gesagt werden, daß oft ganze Nationen noch mehr wie ihre Fürsten enthusiasmirt und in Leidenschaft gesetzt werden können. In England hat mehrmals das ganze Volk auf Krieg gedrungen, und gewissermaßen die Minister genöthigt ihn zu führen. Die Popularität von Pitt kam daher, daß er das, was die Nation damals wollte, zu treffen wußte. Erst späterhin hat hier die Abkühlung das Bewußtseyn hervorgebracht, daß der Krieg unnütz und unnöthig war, und ohne Berechnung der Mittel angefangen worden. Der Staat ist überdieß nicht nur mit einem andern im Verhältniß, sondern mit mehreren; und die Verwickelungen der Verhältnisse werden so delikat, daß sie nur von der Spitze aus behandelt werden können.

B. Das äußere Staatsrecht.

§. 330.

Das äußere Staatsrecht geht von dem Verhältnisse selbstständiger Staaten aus; was an und für sich in demselben ist, erhält daher die Form des Sollens, weil, daß es wirklich ist, auf unterschiedenen souverainen Willen beruht.

Zusatz. Staaten sind keine Privatpersonen, sondern vollkommen selbstständige Totalitäten an sich, und so stellt sich ihr Verhältniß anders, als ein bloß moralisches und privatrechtliches. Man hat oft die Staaten privatrechtlich und moralisch haben wollen, aber bei Privatpersonen ist die Stellung so, daß sie über sich ein Gericht haben, das das, was an sich Recht ist, realisirt. Nun soll ein Staatsverhältniß zwar auch an sich rechtlich seyn, aber in der Weltlichkeit soll das Ansichseyende auch Gewalt haben. Da nun keine Gewalt vorhanden ist, welche gegen den Staat entscheidet, was an sich Recht ist, und die diese Entscheidung verwirklicht, so muß es in dieser Beziehung immer beim Sollen bleiben. Das Verhältniß von Staaten ist das von Selbstständigkeiten, die zwischen sich stipuliren, aber zugleich über diesen Stipulationen stehen.

§. 331.

Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf Erden; ein Staat ist folglich gegen den andern in souverainer Selbstständigkeit. Als solcher für den andern zu seyn, d. i. von ihm anerkannt zu seyn, ist seine erste absolute Berechtigung. Aber diese Berechtigung ist zugleich nur formell, und die Forderung dieser Anerkennung des Staats, bloß weil er ein solcher sey, abstrakt; ob er ein so an und für sich Seyendes in der That sey, kommt auf seinen Inhalt, Verfassung, Zustand an, und die Anerkennung, als eine Identität beider enthaltend, beruht ebenso auf der Ansicht und dem Willen des Andern.

So wenig der Einzelne eine wirkliche Person ist ohne Relation zu anderen Personen (§. 71 u. sonst); so wenig ist der Staat ein wirkliches Individuum ohne Verhältniß

zu anderen Staaten (§. 322.). Die Legitimität eines Staats und näher, insofern er nach Außen gekehrt ist, seiner fürstlichen Gewalt, ist einer Seits ein Verhältniß, das sich ganz nach Innen bezieht (ein Staat soll sich nicht in die inneren Angelegenheiten des anderen mischen) — anderer Seits muß sie ebenso wesentlich durch die Anerkennung der anderen Staaten vervollständigt werden. Aber diese Anerkennung fordert eine Garantie, daß er die anderen, die ihn anerkennen sollen, gleichfalls anerkenne, d. i. sie in ihrer Selbstständigkeit respektiren werde, und somit kann es ihnen nicht gleichgültig seyn, was in seinem Innern vorgeht. — Bei einem nomadischen Volke z. B., überhaupt bei einem solchen, das auf einer niedern Stufe der Kultur steht, tritt sogar die Frage ein, in wiefern es als ein Staat betrachtet werden könne. Der religiöse Gesichtspunkt (ehemals bei dem jüdischen Volke, den mahomedanischen Völkern) kann noch eine höhere Entgegensetzung enthalten, welche die allgemeine Identität, die zur Anerkennung gehört, nicht zuläßt.

Zusatz. Wenn Napoleon vor dem Frieden von Campoformio sagte: „Die französische Republik bedarf keiner Anerkennung, so wenig wie die Sonne anerkannt zu werden braucht," so liegt in diesen Worten weiter nichts, als eben die Stärke der Existenz, die schon die Gewähr der Anerkennung mit sich führt, ohne daß sie ausgesprochen wurde.

§. 332.

Die unmittelbare Wirklichkeit, in der die Staaten zu einander sind, besondert sich zu mannigfaltigen Verhältnissen, deren Bestimmung von der beiderseitigen selbstständigen Willkür ausgeht, und somit die formelle Natur von Verträgen überhaupt hat. Der Stoff dieser Verträge ist jedoch von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit, als in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die Einzelnen nach den vielfachsten Rücksichten in gegenseitiger Abhängigkeit stehen, da hingegen selbstständige Staaten vornehmlich sich in sich befriedigende Ganze sind.

§. 333.

Der Grundsatz des Völkerrechts, als des allgemeinen, an und für sich zwischen den Staaten gelten sollenden Rechts, zum Unterschiede von dem besondern Inhalt der positiven Traktate, ist, daß die Traktate, als auf welchen die Verbindlichkeiten der Staaten gegen einander beruhen, gehalten werden sollen. Weil aber deren Verhältniß ihre Souverainetät zum Princip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegen einander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie konstituirten, sondern in ihrem besondern Willen ihre Wirklichkeit. Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beim Sollen und der Zustand wird eine Abwechselung von dem den Traktaten gemäßen Verhältnisse, und von der Aufhebung desselben.

Es giebt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d. i. nach besondern Willen. Die Kantische Vorstellung eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete, und als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht jede Mißhelligkeit beilegte, und damit die Entscheidung durch Krieg unmöglich machte, setzt die Einstimmung der Staaten voraus, welche auf moralischen, religiösen oder welchen Gründen und Rücksichten, überhaupt immer auf besondern souverainen Willen beruhte, und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe.

§. 334.

Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besonderen Willen keine Uebereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden. Welche Verletzungen aber, deren in ihrem weit umfassenden Bereich und bei den vielseitigen Beziehungen durch ihre Angehörigen, leicht und in Menge vorkommen kön-

nen, als bestimmter Bruch der Traktate oder Verletzung der Anerkennung und Ehre anzusehen seyen, bleibt ein an sich Unbestimmbares, indem ein Staat seine Unendlichkeit und Ehre in jede seiner Einzelnheiten legen kann, und um so mehr zu dieser Reizbarkeit geneigt ist, je mehr eine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird, sich einen Stoff der Thätigkeit nach Außen zu suchen und zu schaffen.

§. 335.

Ueberdem kann der Staat als Geistiges überhaupt nicht dabei stehen bleiben, bloß die Wirklichkeit der Verletzung beachten zu wollen, sondern es kommt die Vorstellung von einer solchen als einer von einem andern Staate drohenden Gefahr, mit dem Herauf- und dem Hinabgehen an größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeiten, Vermuthungen der Absichten u. s. f. als Ursache von Zwisten hinzu.

§. 336.

Indem die Staaten in ihrem Verhältnisse der Selbstständigkeit als besondere Willen gegen einander sind, und das Gelten der Traktate selbst hierauf beruht, der besondere Wille des Ganzen aber nach seinem Inhalte sein Wohl überhaupt ist, so ist dieses das höchste Gesetz in seinem Verhalten zu anderen, um so mehr, als die Idee des Staats eben dieß ist, daß in ihr der Gegensatz von dem Rechte als abstrakter Freiheit, und vom erfüllenden besondern Inhalte, dem Wohl, aufgehoben sey, und die erste Anerkennung der Staaten (§. 331.) auf sie als konkrete Ganze geht.

§. 337.

Das substantielle Wohl des Staats ist sein Wohl als eines besondern Staats in seinem bestimmten Interesse und Zustande und den ebenso eigenthümlichen äußeren Umständen nebst dem besonderen Traktaten-Verhältnisse; die Regierung ist somit eine besondere Weisheit, nicht die allgemeine Vorsehung (vergl. §. 324 Anm.) — so wie der Zweck im Verhältnisse zu

anderen Staaten und das Princip für die Gerechtigkeit der Kriege und Traktate nicht ein allgemeiner (philanthropischer) Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in seiner bestimmten Besonderheit ist.

Es ist zu einer Zeit der Gegensatz von Moral und Politik, und die Forderung, daß die zweite der erstern gemäß sey, viel besprochen worden. Hierher gehört nur, darüber überhaupt zu bemerken, daß das Wohl eines Staats eine ganz andere Berechtigung hat als das Wohl des Einzelnen, und die sittliche Substanz, der Staat, ihr Daseyn d. i. ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstrakten sondern in konkreter Existenz hat, und daß nur diese konkrete Existenz, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken, Princip ihres Handelns und Benehmens seyn kann. Die Ansicht von dem vermeintlichen Unrechte, das die Politik immer in diesem vermeintlichen Gegensatze haben soll, beruht noch vielmehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staats und dessen Verhältnisse zum moralischen Gesichtspunkte.

§. 338.

Darin, daß die Staaten sich als solche gegenseitig anerkennen, bleibt auch im Kriege, dem Zustande der Rechtlosigkeit, der Gewalt und Zufälligkeit, ein Band, in welchem sie an und für sich seyend für einander gelten, so daß im Kriege selbst der Krieg als ein Vorübergehensollendes bestimmt ist. Er enthält damit die völkerrechtliche Bestimmung, daß in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten, somit z. B. die Gesandten respektirt, und überhaupt, daß er nicht gegen die inneren Institutionen und das friedliche Familien- und Privat-Leben, nicht gegen die Privat-Personen geführt werde.

Zusatz. Die neueren Kriege werden daher menschlich geführt, und die Person ist nicht in Haß, der Person ge-

genüber. Höchstens treten persönliche Feindseligkeiten bei Vorposten ein, aber in dem Heere als Heer ist die Feindschaft etwas Unbestimmtes, das gegen die Pflicht, die jeder an dem Anderen achtet, zurücktritt.

§. 339.

Sonst beruht das gegenseitige Verhalten im Kriege (z. B. daß Gefangene gemacht werden) und was im Frieden ein Staat den Angehörigen eines Andern an Rechten für den Privat-Verkehr einräumt u. s. f., vornehmlich auf den Sitten der Nationen, als der innern unter allen Verhältnissen sich erhaltenden Allgemeinheit des Betragens.

Zusatz. Die europäischen Nationen bilden eine Familie nach dem allgemeinen Principe ihrer Gesetzgebung, ihrer Sitten, ihrer Bildung und so modificirt sich hiernach das völkerrechtliche Betragen in einem Zustande, wo sonst das gegenseitige Zufügen von Uebeln das Herrschende ist. Das Verhältniß von Staaten zu Staaten ist schwankend: es ist kein Prätor vorhanden, der da schlichtet: der höhere Prätor ist allein der allgemeine an und für sich seyende Geist, der Weltgeist.

§. 340.

In das Verhältniß der Staaten gegeneinander, weil sie darin als besondere sind, fällt das höchst bewegte Spiel der innern Besonderheit der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laster, wie der äußern Zufälligkeit, in den größten Dimensionen der Erscheinung, — ein Spiel, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbstständigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgesetzt wird. Die Principien der Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen, in der sie als existirende Individuen, ihre objektive Wirklichkeit und ihr Selbstbewußtseyn haben, überhaupt beschränkte, und ihre Schicksale und Thaten in ihrem Verhältnisse zu einander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister,

aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt ebenso sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht, — und sein Recht ist das allerhöchste, — an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, ausübt.

C. Die Weltgeschichte.

§. 341.

Das Element des Daseyns des allgemeinen Geistes, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freie Gedanke ist, ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit. Sie ist ein Gericht, weil in seiner an und für sich seyenden Allgemeinheit das Besondere, die Penaten, die bürgerliche Gesellschaft und die Völkergeister in ihrer bunten Wirklichkeit, nur als Ideelles sind, und die Bewegung des Geistes in diesem Elemente ist, dieß darzustellen.

§. 342.

Die Weltgeschichte ist ferner nicht das bloße Gericht seiner Macht, d. i. die abstrakte und vernunftlose Nothwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern weil er an und für sich Vernunft, und ihr Für-sich-seyn im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem Begriffe nur seiner Freiheit nothwendige Entwickelung der Momente der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseyns und seiner Freiheit, — die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes.

§. 343.

Die Geschichte des Geistes ist seine That, denn er ist nur, was er thut, und seine That ist, sich und zwar hier als Geist sich zum Gegenstande seines Bewußtseyns zu machen, sich für sich selbst auslegend zu erfassen. Dieß Erfassen ist sein Seyn und Princip, und die Vollendung seines Erfassens ist zugleich seine Entäußerung und sein Uebergang. Der, formell ausge-

drückt, von Neuem dieß Erfassen erfassende, und was dasselbe ist, aus der Entäußerung in sich gehende Geist, ist der Geist der höhern Stufe gegen sich, wie er in jenem erstern Erfassen stand.

Die Frage über die Perfektibilität und Erziehung des Menschengeschlechts fällt hierher. Diejenigen, welche diese Perfektibilität behauptet haben, haben etwas von der Natur des Geistes geahnet, seiner Natur, *Γνῶθι σεαυτὸν* zum Gesetze seines Seyns zu haben, und indem er das erfaßt, was er ist, eine höhere Gestalt als diese, die sein Seyn ausmachte, zu seyn. Aber denen, welche diesen Gedanken verwerfen, ist der Geist ein leeres Wort geblieben, so wie die Geschichte ein oberflächliches Spiel zufälliger sogenannter nur menschlicher Bestrebungen und Leidenschaften. Wenn sie dabei auch in den Ausdrücken von Vorsehung und Plan der Vorsehung den Glauben eines höhern Waltens aussprechen, so bleiben dieß unerfüllte Vorstellungen, indem sie auch ausdrücklich den Plan der Vorsehung für ein ihnen Unerkennbares und Unbegreifliches ausgeben.

§. 344.

Die Staaten, Völker und Individuen in diesem Geschäfte des Weltgeistes stehen in ihrem besondern bestimmten Principe auf, das an ihrer Verfassung und der ganzen Breite ihres Zustandes seine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren sie sich bewußt und in deren Interesse vertieft, sie zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes innern Geschäfts sind, worin diese Gestalten vergehen, der Geist an und für sich aber sich den Uebergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet.

§. 345.

Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Thaten, die kleinen und die großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und

des Volkslebens, Selbstständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Werth, und finden darin ihr Urtheil und ihre, jedoch unvollkommene, Gerechtigkeit. Die Weltgeschichte fällt außer diesen Gesichtspunkten; in ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Thaten erhalten ihre Vollführung, und Glück und Ruhm.

§. 346.

Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens, der unmittelbaren natürlichen Wirklichkeit ist, so sind die Stufen der Entwickelung als unmittelbare natürliche Principien vorhanden, und diese, weil sie natürliche sind, sind als eine Vielheit außer einander, somit ferner so, daß Einem Volke eines derselben zukommt, — seine geographische und anthropologische Existenz.

§. 347.

Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Princip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseyns des Weltgeistes übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche, — und es kann (§. 346.) in ihr nur Einmal Epoche machen, das Herrschende. Gegen dieß sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des Weltgeistes zu seyn, sind die Geister der andern Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbei ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.

Die specielle Geschichte eines welthistorischen Volks enthält Theils die Entwickelung seines Princips von seinem kindlichen eingehüllten Zustande aus bis zu seiner Blüthe, wo es zum freien sittlichen Selbstbewußtseyn gekommen, nun in die allgemeine Geschichte eingreift — Theils auch

die Periode des Verfalls und Verderbens; — denn so bezeichnet sich an ihm das Hervorgehen eines höheren Princips als nur des Negativen seines eigenen. Damit wird der Uebergang des Geistes in jenes Princip und so der Weltgeschichte an ein anderes Volk angedeutet, — eine Periode, von welcher aus jenes Volk das absolute Interesse verloren hat, das höhere Princip zwar dann auch positiv in sich aufnimmt und sich hineinbildet, aber darin als in einem Empfangenen nicht mit immanenter Lebendigkeit und Frische sich verhält, — vielleicht seine Selbstständigkeit verliert, vielleicht auch sich als besonderer Staat oder ein Kreis von Staaten, fortsetzt oder fortschleppt, und in mannigfaltigen innern Versuchen und äußern Kämpfen nach Zufall herumschlägt.

§. 348.

An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen als die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten (§. 279. Anm. S. 358.). Als diesen Lebendigkeiten der substantiellen That des Weltgeistes und so unmittelbar identisch mit derselben, ist sie ihnen selbst verborgen und nicht Objekt und Zweck (§. 344.); sie haben auch die Ehre derselben und Dank nicht bei ihrer Mitwelt (ebendas.), noch bei der öffentlichen Meinung der Nachwelt, sondern als formelle Subjektivitäten nur bei dieser Meinung ihren Theil als unsterblichen Ruhm.

§. 349.

Ein Volk ist zunächst noch kein Staat, und der Uebergang einer Familie, Horde, Stammes, Menge u. s. f. in den Zustand eines Staats macht die formelle Realisirung der Idee überhaupt in ihm aus. Ohne diese Form ermangelt es als sittliche Substanz, die es an sich ist, der Objektivität, in Gesetzen, als gedachten Bestimmungen, ein allgemeines und allgemeingültiges Daseyn für sich und für die Anderen zu haben,

und wird daher nicht anerkannt; seine Selbstständigkeit, als ohne objektive Gesetzlichkeit und für sich feste Vernünftigkeit nur formell, ist nicht Souverainetät.

Auch in der gewöhnlichen Vorstellung nennt man einen patriarchalischen Zustand nicht eine Verfassung, noch ein Volk in diesem Zustande einen Staat, noch seine Unabhängigkeit Souverainetät. Vor den Anfang der wirklichen Geschichte fällt daher einer Seits die interesselose, dumpfe Unschuld, anderer Seits die Tapferkeit des formellen Kampfs des Anerkennens und der Rache (vergl. §. 331. u. S. 93.).

§. 350.

In gesetzlichen Bestimmungen und in objektiven Institutionen, von der Ehe und dem Ackerbau ausgehend (s. §. 203. Anm.), hervorzutreten, ist das absolute Recht der Idee, es sey, daß die Form dieser ihrer Verwirklichung als göttliche Gesetzgebung und Wohlthat, oder als Gewalt und Unrecht erscheine; — dieß Recht ist das Heroenrecht zur Stiftung von Staaten.

§. 351.

Aus derselben Bestimmung geschieht, daß civilisirte Nationen andere, welche ihnen in den substantiellen Momenten des Staats zurückstehen (Viehzuchttreibende die Jägervölker, die Ackerbauenden beide u. s. f.), als Barbaren mit dem Bewußtseyn eines ungleichen Rechts, und deren Selbstständigkeit als etwas Formelles betrachten und behandeln.

In den Kriegen und Streitigkeiten, die unter solchen Verhältnissen entspringen, macht daher das Moment, daß sie Kämpfe des Anerkennens in Beziehung auf einen bestimmten Gehalt sind, den Zug aus, der ihnen eine Bedeutung für die Weltgeschichte giebt.

§. 352.

Die konkreten Ideen, die Völkergeister, haben ihre Wahrheit und Bestimmung in der konkreten Idee, wie sie die absolute Allgemeinheit ist, — dem Weltgeist, um dessen Thron

sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung, und als Zeugen und Zierrathen seiner Herrlichkeit stehen. Indem er als Geist nur die Bewegung seiner Thätigkeit ist, sich absolut zu wissen, hiermit sein Bewußtseyn von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit zu befreien und zu sich selbst zu kommen, so sind die Principien der Gestaltungen dieses Selbstbewußtseyns in dem Gange seiner Befreiung, — der welthistorischen Reiche, Viere.

§. 353.

In der ersten als unmittelbaren Offenbarung hat er zum Princip die Gestalt des substantiellen Geistes, als der Identität, in welcher die Einzelnheit in ihr Wesen versenkt und für sich unberechtigt bleibt.

Das zweite Princip ist das Wissen dieses substantiellen Geistes, so daß er der positive Inhalt und Erfüllung und das Fürsichseyn als die lebendige Form desselben ist, die schöne sittliche Individualität.

Das dritte ist das in sich Vertiefen des wissenden Fürsichseyns zur abstrakten Allgemeinheit und damit zum unendlichen Gegensatze gegen die somit ebenso Geist-verlassene Objektivität.

Das Princip der vierten Gestaltung ist das Umschlagen dieses Gegensatzes des Geistes, in seiner Innerlichkeit seine Wahrheit und konkretes Wesen zu empfangen und in der Objektivität einheimisch und versöhnt zu seyn, und weil dieser zur ersten Substantialität zurückgekommene Geist der aus dem unendlichen Gegensatze zurückgekehrte ist, diese seine Wahrheit als Gedanke und als Welt gesetzlicher Wirklichkeit zu erzeugen und zu wissen.

§. 354.

Nach diesen vier Principien sind der welthistorischen Reiche die Viere: 1) das orientalische, 2) das griechische, 3) das römische, 4) das germanische.

§. 355.

1) Das orientalische Reich.

Dieß erste Reich ist die vom patriarchalischen Naturganzen ausgehende, in sich ungetrennte, substantielle Weltanschauung, in der die weltliche Regierung Theokratie, der Herrscher auch Hoherpriester oder Gott, Staatsverfassung und Gesetzgebung zugleich Religion, so wie die religiösen und moralischen Gebote oder vielmehr Gebräuche ebenso Staats- und Rechtsgesetze sind. In der Pracht dieses Ganzen geht die individuelle Persönlichkeit rechtlos unter, die äußere Natur ist unmittelbar göttlich oder ein Schmuck des Gottes, und die Geschichte der Wirklichkeit Poesie. Die nach den verschiedenen Seiten der Sitten, Regierung und des Staats hin sich entwickelnden Unterschiede werden, an der Stelle der Gesetze, bei einfacher Sitte, schwerfällige, weitläufige, abergläubische Ceremonien, — Zufälligkeiten persönlicher Gewalt und willkürlichen Herrschens, und die Gegliederung in Stände eine natürliche Festigkeit von Kasten. Der orientalische Staat ist daher nur lebendig in seiner Bewegung, welche, da in ihm selbst nichts stät und, was fest ist, versteinert ist, nach Außen geht, ein elementarisches Toben und Verwüsten wird. Die innerliche Ruhe ist ein Privatleben und Versinken in Schwäche und Ermattung.

Das Moment der noch substantiellen, natürlichen Geistigkeit in der Staatsbildung, das als Form in der Geschichte jedes Staats den absoluten Ausgangspunkt macht, ist an den besonderen Staaten geschichtlich zugleich mit tiefem Sinn und mit Gelehrsamkeit, in der Schrift: Vom Untergange der Naturstaaten, Berlin 1812, (vom Hrn. Dr. Stuhr) hervorgehoben und nachgewiesen, und damit der vernünftigen Betrachtung der Geschichte der Verfassung und der Geschichte überhaupt der Weg gebahnt. Das Princip der Subjektivität und selbstbewußten Freiheit ist dort gleichfalls in der germanischen Nation aufgezeigt,

jedoch, indem die Abhandlung nur bis zum Untergang der Naturstaaten geht, auch nur bis dahin geführt, wo es Theils als unruhige Beweglichkeit, menschliche Willkür und Verderben, Theils in seiner besondern Gestalt als Gemüth erscheint, und sich nicht bis zur Objektivität der selbstbewußten Substantialität, zu organischer Gesetzlichkeit, entwickelt hat.

§. 356.

2) Das griechische Reich.

Dieses hat jene substantielle Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber nur zur mysteriösen, in dumpfe Erinnerung, in Höhlen und in Bilder der Tradition zurückgedrängten Grundlage, welche aus dem sich unterscheidenden Geiste zur individuellen Geistigkeit und in den Tag des Wissens herausgeboren, zur Schönheit und zur freien und heitern Sittlichkeit gemäßigt und verklärt ist. In dieser Bestimmung geht somit das Princip persönlicher Individualität sich auf, noch als nicht in sich selbst befangen, sondern in seiner idealen Einheit gehalten; — Theils zerfällt das Ganze darum in einen Kreis besonderer Volksgeister, Theils ist einer Seits die letzte Willensentschließung noch nicht in die Subjektivität des für sich seyenden Selbstbewußtseyns, sondern in eine Macht, die höher und außerhalb desselben sey, gelegt (vergl. §. 279. Anm.), und anderer Seits ist die dem Bedürfnisse angehörige Besonderheit noch nicht in die Freiheit aufgenommen, sondern an einen Sklavenstand ausgeschlossen.

§. 357.

3) Das römische Reich.

In diesem Reiche vollbringt sich die Unterscheidung zur unendlichen Zerreißung des sittlichen Lebens in die Extreme persönlichen privaten Selbstbewußtseyns und abstrakter Allgemeinheit. Die Entgegensetzung, ausgegangen von der substantiellen Anschauung einer Aristokratie gegen das Princip freier Persönlichkeit in demokratischer Form, entwickelt sich nach jener

Seite zum Aberglauben und zur Behauptung kalter, habsüchtiger Gewalt, nach dieser zur Verdorbenheit eines Pöbels, und die Auflösung des Ganzen endigt sich in das allgemeine Unglück und den Tod des sittlichen Lebens, worin die Völker-Individualitäten in der Einheit eines Pantheons ersterben, alle Einzelne zu Privatpersonen und zu Gleichen mit formellem Rechte herabsinken, welche hiermit nur eine abstrakte in's Ungeheure sich treibende Willkür zusammenhält.

§. 358.

4) Das germanische Reich.

Aus diesem Verluste seiner selbst und seiner Welt und dem unendlichen Schmerz desselben, als dessen Volk das israelitische bereit gehalten war, erfaßt der in sich zurückgedrängte Geist in dem Extreme seiner absoluten Negativität, dem an und für sich seyenden Wendepunkt, die unendliche Positivität dieses seines Innern, das Princip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Versöhnung als der innerhalb des Selbstbewußtseyns und der Subjektivität erschienenen objektiven Wahrheit und Freiheit, welche dem nordischen Princip der germanischen Völker zu vollführen übertragen wird.

§. 359.

Die Innerlichkeit des Princips, als die noch abstrakte, in Empfindung als Glauben, Liebe und Hoffnung existirende, Versöhnung und Lösung alles Gegensatzes, entfaltet ihren Inhalt, ihn zur Wirklichkeit und selbstbewußten Vernünftigkeit zu erheben, zu einem vom Gemüthe, der Treue und Genossenschaft Freier ausgehenden weltlichen Reiche, das in dieser seiner Subjektivität ebenso ein Reich der für sich seyenden rohen Willkür und der Barbarei der Sitten ist — gegenüber einer jenseitigen Welt, einem intellektuellen Reiche, dessen Inhalt wohl jene Wahrheit seines Geistes, aber als noch ungedacht in die Barbarei der Vorstellung gehüllt ist, und als geistige Macht über das

wirkliche Gemüth, sich als eine unfreie fürchterliche Gewalt gegen dasselbe verhält.

§. 360.

Indem in dem harten Kampfe dieser im Unterschiede, der hier seine absolute Entgegensetzung gewonnen, stehenden und zugleich in Einer Einheit und Idee wurzelnden Reiche, — das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der Vorstellung, degradirt, — das Weltliche dagegen sein abstraktes Fürsichseyn zum Gedanken und dem Principe vernünftigen Seyns und Wissens, zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes hinausbildet, ist an sich der Gegensatz zur markloſen Gestalt geschwunden; die Gegenwart hat ihre Barbarei und unrechtliche Willkür und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objektiv geworden, welche den Staat zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet, worin das Selbstbewußtseyn die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwickelung, wie in der Religion das Gefühl und die Vorstellung dieser seiner Wahrheit als idealer Wesenheit, in der Wissenschaft aber die freie begriffene Erkenntniß dieser Wahrheit als Einer und derselben in ihren sich ergänzenden Manifestationen, dem Staate, der Natur und der ideellen Welt, findet.

Druck, Eduard Haenel, Berlin, Potsdamer Chaussee Nr. 42 d.

VOLUME 9

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τὰληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Neunter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Philosophie der Geschichte.

Herausgegeben

von

Dr. Eduard Gans.

Zweite Auflage

besorgt

von

Dr. Karl Hegel.

Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine
Weltregierung verständlich.
Wilhelm von Humboldt.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

Vorrede des Herausgebers.

Die Publication einer neuen Philosophie der Geschichte verlangt zuvörderst eine Rechenschaft darüber, daß unter allen Theilen der sogenannten praktischen Philosophie gerade dieser der am spätesten angebaute und am dürftigsten behandelte ist. Denn erst mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts beginnt in Vico das Bestreben, der bis dahin theils als eine Aufeinanderfolge zufälliger Begebenheiten, theils als ein geglaubtes, aber unerkanntes Werk Gottes betrachteten Geschichte, den Gedanken ursprünglicher Gesetze und einer Vernunft unterzulegen, der die Freiheit des Menschengeschlechts so weit entfernt ist zu widersprechen, daß sie vielmehr den Boden ausmacht, auf dem jene sich erst hervorthun kann.

Diese Auseinandersetzung kann aber in wenigen und kurzen Angaben gefaßt werden. Die Gesetze des Seyns und Denkens, die Einrichtungen der Natur, die Erscheinungen der menschlichen Seele, selbst die Rechts- und Staatsformen; nicht minder die Gestalten der Kunst, und Gottes in dieser oder in jener Weise anerkanntes Daseyn haben von jeher den Menschen als etwas, wenn auch nicht in der Ansicht darüber, doch im Objecte, Festes und Unwandelbares gegolten. Anders verhält es sich mit den Bewegungen der Geschichte. Die äußere Zufälligkeit des

Emporkommens, oder Unterganges, die Siege, welche oft das Laster über die Tugend feiert, das abgedrungene Geständniß: Verbrechen seyen bisweilen der Menschheit von den ersprießlichsten Folgen gewesen, die Veränderlichkeit überhaupt, welche als die Hauptbegleiterin der Menschenschicksale betrachtet werden muß, lassen die Geschichte lange auf einem solchen Boden wechselvoller Willkür erbaut glauben, auf einem solchen unsicheren und feuerspeienden Vulkane, daß man jede Bemühung, hier Regeln, Gedanken, Göttliches und Ewiges zu finden, für hineingetragene Spitzfindigkeit, für Seifenblasen apriorischer Construction, oder für ein Spiel der Phantasie wird halten dürfen. Während man nicht ansteht Gott in den natürlichen Gegenständen zu bewundern, hält man es fast für eine Lästerung, ihn in Menschenschöpfungen und Menschenwerken zu erkennen: man glaubt Einzelnes und Willkürliches, das ja bei anderer Willkür ganz anders hätte fallen können, über die Gebühr zu erheben, wenn man ihm einen Sinn zu Grunde legt, den es in der Leidenschaft seiner Urheber nicht hätte haben sollen, kurz man schaudert davor zurück, Werke der Freiheit und des menschlichen Geistes für Ewiges zu erklären, weil sie nur *diese* Festigkeit besitzen, in ihrer beständigen Veränderlichkeit reicher und entwickelter zu werden. Es gehört schon ein bedeutender Fortschritt des Denkens dazu, eine Ausfüllung des „breiten Grabens" zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, ehe man daran gehen konnte, in dem *härtesten* Elemente, weil es eben kein *stehendes* ist, ein Lenken nicht bloß auszusprechen, sondern aufzuzeigen, eine Weltregierung in der Weltgeschichte nicht bloß zu behaupten, sondern anschaulich zu machen, und den Geist als eben so unverlassen von Gott anzusehen, wie die Natur. Dann aber muß auch in der That eine Reihe von Jahrtausenden vorübergezogen seyn: das Werk des Menschen-

geistes muß einen hohen Grad von Vollendung erreicht haben, ehe man den Standpunkt gewinnen kann, der eine Uebersicht dieses Verlaufes gewährt. Erst heute, wo das Christenthum seine Innerlichkeit zur Aeußerlichkeit gebildeter und freier Staaten ausgearbeitet hat, ist die Zeit nicht bloß der Geschichte aus Philosophie, sondern der Philosophie der Geschichte gekommen.

Noch eine Bemerkung darf nicht vorenthalten werden, welche vielleicht geeignet ist auch Gegner der Philosophie zu versöhnen, und sie wenigstens davon zu überzeugen, daß in der Fassung der Geschichte in Gedanken weder die ursprünglichen Thatsachen verändert, noch ihnen irgend Gewalt angethan werden solle. Es bezieht sich dieses eben auf dasjenige, was als Philosophisches in den Begebenheiten erkannt wird. Nicht jede geringe Thatsache, nicht jede mehr der Sphäre des Einzellebens als dem Gange des Weltgeistes angehörige Erscheinung soll sogenannter Weise construirt und durch die tödtende Formel ihrem lebensvollen Gehalte entzogen werden. Es giebt nichts Geistloseres, und dadurch auch Lächerlicheres als jenes Herabsteigen in die Mikrologie des Gleichgültigen, als das Vernothwendigen dessen, was so oder so hätte entschieden werden können, und was der Constructor auch so oder so würde ausgelegt haben. Die Philosophie wird durch diesen Handwerksgebrauch ihrer edelsten Organe entwürdigt und ein Friede mit den Bearbeitern der Empirie wird dadurch unmöglich. Was der Philosophie als ein ihr Gehöriges nachzuweisen bleibt, besteht nicht in dem Aufzeigen der Nothwendigkeit aller Ereignisse, bei welchen sie vielmehr oft einer bloß erzählenden Darstellung sich befleißigen darf, sondern vielmehr in der enthüllenden Offenbarung, daß keine große Völkergruppe, daß kein wichtiges Stadium der Geschichte ohne den zu Grunde liegenden Ge-

danken ist, daß alle Uebergänge und Entwickelungen aus den vorangegangenen Thatsachen sich nachweisen lassen. In dieser künstlerischen Verbindung des bloß beschreibenden, und dann wieder, des in die Speculation sich erhebenden Moments wird der Werth einer Philosophie der Geschichte liegen.

Die seit nunmehr hundert Jahren erfolgten Bearbeitungen der Philosophie der Geschichte sind aber wieder je nach dem Standpunkte verschieden, je nach dem nationalen Character der Autoren von einander abweichend, und sind endlich oft mehr bloße Andeutungen zur Philosophie der Geschichte, als wirkliche Ausführungen derselben gewesen. Denn es sind zuvörderst von den Philosophien die Theosophien abzuscheiden, welche die Begebenheiten in Gott zurücknehmen, während die ersteren Gott in der Wirklichkeit expliciren; es ist nicht zu verkennen, daß bei den Italienern und Franzosen die Philosophien der Geschichte weniger mit einem allgemeinen Denksysteme, deren Theil jene nur ausmachten, zusammenhängen, und daß die Ansichten, wenn auch oft richtig und schlagend, sich doch über die Nothwendigkeit ihrer Existenz nicht ausweisen können; es ist endlich oft Vieles in die Philosophie der Geschichte hineingezogen worden, was mehr mystisch, rhapsodisch, eine flüchtige Andeutung, ein unausgeführter Grundgedanke geblieben ist, und wenn ihm auch großes Verdienst oft nicht abgesprochen werden kann, dennoch nur in die Vorhalle unserer Wissenschaft zu setzen wäre. Wir wollen gewiß nicht bestreiten, daß unter den Deutschen Leibnitz, Lessing, Weguelin, Iselin, Kant, Fichte, Schelling, Schiller, Wilhelm von Humboldt,[1] Görres, Steffens, Rosenkranz[1] Tiefes, Geistreiches und Nachhaltiges theils über den geschichtlichen Grund, theils über das Band, in welchem die Thatsache mit dem darin nachzuweisenden Geiste steht, gesagt haben; wer könnte bei den Franzosen in Bossuet die elegante kirchliche und teleologische Richtung, die die Weltgeschichte wie eine große Landkarte betrachtet, in Montesquieu das ungeheure Talent nicht bewundern wollen, daß ihm die Thatsachen sofort zu Gedanken anwachsen, oder in Ballanche und Michelet die Seherkraft durch die Oberfläche der Begebenheiten, nach den verborgenen Kräften derselben zu schauen? Wenn man aber von wirklich ausgearbeiteten Philosophien der Geschichte sprechen will, so kommen nur vier Männer zum Vorschein, Vico, Herder, Fr. v. Schlegel, und endlich der Philosoph, dessen Werk wir hier zu bevorworten haben.

[1] In der stylistisch ebenso meisterhaften, als dem Inhalte nach tiefen akademischen Abhandlung „über die Aufgabe des Geschichtsschreibers."

Vico's Leben und schriftstellerische Arbeiten fallen in eine Zeit, wo die alten Philosophien von der cartesianischen verdrängt werden; aber diese ist noch nicht über die Grundlagen des Seyns und Denkens hinausgekommen, sie ist noch nicht dazu angethan, in die concrete Welt der Geschichte niederzusteigen und sich ihrer zu bemächtigen. Vico, wenn er in der scienza nuova die Principien der Geschichte aufweisen möchte, kann dieß nur an der Hand der Alten thun, nur durch die klassischen Philosopheme der Vorzeit: er wird daher in seinen Untersuchungen mehr an die alten Vorgänge als an die neuen gewiesen seyn: die Feudalität und ihre Geschichte ist mehr eine Beilage zu der Entwickelung Griechenlands und Roms, als ein sich specifisch davon Unterscheidendes. Wenn er von der christlichen Religion am Ende seines Buches behauptet, daß sie

[1] In der warmen und lebendig geistreichen Abhandlung „das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte."

auch in Beziehung auf menschliche Absichten die vorzüglichste unter allen Religionen der Welt sey, so gelangt er nicht dazu dieser Behauptung irgend eine Ausführung zu geben. Wie sich das Mittelalter von der neuen Zeit scheidet und unterscheidet kann gar nicht hervortreten, da der Reformation und ihren Wirkungen keine Stelle gegönnt werden darf. Dann aber hat er sich auch noch mit den Grundlagen des menschlichen Geistes, mit der Sprache, mit der Dichtkunst, mit Homer zu beschäftigen, er hat als Jurist in die Tiefen des römischen Rechts zu steigen und diese zu betrachten, und alles dieses, Urgedanke, Episode, Ausführung und Zurückkommen auf das Princip, ist mit einer Lust zu Etymologien und zu Worterklärungen verbrämt, die sich oft mehr hemmend als störend den wahrsten Sachentwickelungen entgegensetzen. Die Meisten werden so durch Aeußerlichkeiten von Tiefen abgehalten, weil sie nicht reinlich genug auf der Oberfläche ausgelegt sind, und die Golderze werden mit den Schlacken weggeworfen, die sie umhüllen.

In Herder treten nun große Vorzüge auf, deren Vico entbehrt. Er ist selbst ein Dichter und dichterisch für die Geschichte gestimmt; er hat ferner sich nicht erst um die Gründe und Vorhallen der Historie, die Dichtkunst, die Sprache, das Recht zu bekümmern: er fängt gleich mit Klimatischem und Geographischem an; dann liegt die ganze Geschichte vor ihm aufgedeckt: seine allgemeine protestantische Weltbildung giebt ihm Zutritt zu allen Nationen und Ansichten, und macht ihn zu jeder Erhebung über das Hergebrachte fähig. Bisweilen trifft er auch schlagend das rechte Wort, sein teleologischer Grundgedanke hält ihn nicht von der Würdigung der Verschiedenheiten ab, und in der Vergleichung der Zeiten entgeht ihm ihre Aehnlichkeit mit den Menschenaltern nicht. Aber diese Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit widersprechen ihrem Titel schon dadurch, daß nicht bloß alle metaphysischen Kategorien abgeschnitten sind, sondern daß sie sich sogar im Haß gegen die Metaphysik bewegen. Die Philosophie der Geschichte wird somit, losgerissen von ihrer Begründung, ein geistreiches, oft treffendes, oft auch fehlendes Räsonnement, eine Theodicee mehr des Gemüthes und Verstandes als der Vernunft. Diese Verlegung der eigentlichen Wurzel führt alsdann zu einer oft störenden Begeisterung, zu Interjectionen der Bewunderung, statt zu dem Ringen der Begründung. Der Theolog, der geistreiche Prediger, der Anstauner der Thaten Gottes erscheint mit seinen subjectiven Eigenschaften sehr oft inmitten der Objectivität der Geschichte.

In Friedrich von Schlegels Philosophie der Geschichte finden wir, wenn wir wollen, einen Grundgedanken, den man einen philosophischen nennen kann. Es ist nämlich der, daß der Mensch frei erschaffen gewesen sey, daß zwei Wege vor ihm gelegen hätten, von denen er den einen oder den anderen hätte wählen können, den in die Höhe, und den in die niedere Tiefe. Wäre er dem ersten von Gott ausgegangenen Willen fest und treu geblieben, so wäre seine Freiheit die der seligen Geister gewesen, wobei es denn ganz irrig sey, wenn man sich diesen paradiesischen Zustand als den des seligen Müßigganges vorstellt. Da der Mensch aber den zweiten Weg unglücklicher Weise gewählt habe, so sey nunmehr ein göttlicher und ein natürlicher Wille in ihm, und die Aufgabe sey für das einzelne Menschenleben wie für das ganze Menschengeschlecht den niederen, irdisch natürlichen Willen immer mehr in den höheren göttlichen umzuwenden und umzuwandeln. Diese Philosophie der Geschichte fängt also ganz eigentlich mit dem ungeheuren Bedauern an, daß es

überhaupt eine Geschichte gebe, und daß es nicht vielmehr bei dem ungeschichtlichen Zustande der seligen Geister verblieben sey. Die Geschichte ist Abfall, Verdunkelung des reinen und göttlichen Seyns, und statt daß Gott darin erkannt werden soll, ist es vielmehr das Negative Gottes, was sich darin spiegelt. Ob es dem Menschengeschlecht endlich gelingen werde, sich ganz und vollständig zu Gott zurückzuwenden, ist somit eigentlich nur eine Erwartung und Hoffnung, die, nachdem sich dasselbige nochmals durch den Protestantismus verdunkelt hat, Friedrich von Schlegel wenigstens zweifelhaft erscheinen mußte. In den Ausführungen der einzelnen Völkerbegriffe und Völkergeschichten findet sich überall, wo dieser Grundgedanke ein wenig in den Hintergrund gestellt ist, eine geistreichflache Entwickelung, die in einer glatten Sprache Ersatz für den oft ausgehenden Gedanken sucht. Ein Wunsch sich zu beruhigen, sich zu rechtfertigen und den katholischen Standpunkt gegen die Forderungen der neuen Welt festzuhalten, giebt der Behandlung etwas Gesuchtes und Prämeditirtes, das die Facta nicht in ihrer Wesenheit läßt, sondern ihnen den Beigeschmack dessen, wozu sie eigentlich dienen sollen, verleiht.

Die Hegelschen Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, zu denen wir nunmehr kommen, haben vor den Arbeiten der Vorgänger zuvörderst, und ohne daß wir uns hier unterfangen wollen von ihrem Inhalt zu sprechen, einen gewaltigen Vorsprung. Sie hängen vor allen Dingen mit einem logischen und bis in die einzelsten Glieder ausgeführten Gedankensysteme zusammen: sie machen Anspruch darauf den Logos der Geschichte darzustellen, grade wie es einen Logos der Natur, der Seele, des Rechts, der Kunst u. s. w. giebt. Es ist also hier nicht von Einfällen und Räsonnement, von geistreichen oder ungeistreichen Anschauungen,

sondern vielmehr von einem Suchen der logischen Philosophie innerhalb des Stoffes der Menschenwerke die Rede. Die Kategorien sind bereits in anderen Theilen der Philosophie erwiesen, und es kommt nur darauf an, ob sie sich auch in dem anscheinend widerstrebenden Elemente menschlicher Willkür bewahrheiten. Damit dieses Verfahren aber eine Bewährung seiner Richtigkeit, und ich möchte zugleich sagen seiner Ehrlichkeit in sich trage, werden die Begebenheiten selber nicht durch den Gedanken umgestellt, anders als sie sind aufgewiesen, oder überhaupt verändert. Die Thatsachen bleiben wie sie waren, wie sie durch die geschichtliche Tradition der Jahrhunderte erscheinen: die Idee ist ihr Erläuterer, aber nicht ihr Umsetzer. Soll nun aber auf diese Weise die Philosophie der Geschichte das bloße Verinwendigen des äußerlich Erscheinenden enthalten, so wird die philosophische Kunst eben darin bestehen, zu wissen, in welchem Theile dieser Aeußerlichkeit ein Nervengeflecht von Ideen liegt, was man als solches angeben und aufzeigen müsse, sie wird, wie man in der Natur nicht jeden Halm, jedes Thier und jeden Stein construiren kann, auch erkennen, wo sie sich in die speculative Höhe, oder wo, wie dieß schon oben gesagt worden ist, sie sich in die Oberfläche der daran grenzenden Erscheinung verlieren darf; sie wird wissen, was demonstrirbar ist, und was sich als Gemälde und Charakteristik bloß an die Demonstration anzulehnen hat, sie wird, ihrer Würde und ihrer Macht sich bewußt, nicht an gleichgültige Umstände ihre Arbeit verschwenden wollen.

Dieß eben ist ein Hauptverdienst der gegenwärtigen Vorlesungen, daß sie bei aller speculativen Kraft doch der Empirie und Erscheinung ihr Recht widerfahren lassen, daß sie sich gleich entfernt halten von einem bloß subjectiven Raisonnement, wie von einem Einthun alles Geschichtlichen in die Formelbüchse, daß sie die Idee ebenso in der logi-

schen Entwickelung wie in der lose scheinenden Geschichtserzählung ergreifen, aber ohne daß dieses in der letzteren bemerklich werde. Das sogenannte Apriorische, von dem man in der That annimmt, es bestehe darin auch ohne alle Hülfe von den Begebenheiten die Geschichte zu machen, ist so von dem hier Vorgetragenen durchaus verschieden: der Autor wollte nicht ein Gott seyn, der die Geschichte schafft, sondern ein Mensch, der die geschaffene, vernünftige, ideenreiche betrachtet.

Der Charakter der Vorlesungen verleiht dem Buche nun außerdem einen Vorzug, den es vielleicht nicht hätte wenn es von Vorne herein in buchlicher Absicht und mit der ganzen Energie und Gediegenheit dieser Absicht geschrieben wäre. Als Vorlesungen muß es das Bestreben haben an das unmittelbare Verständniß sich zu wenden, junge Zuhörer zu bewegen und das zu Sagende mit dem was sie schon wissen in Verbindung zu setzen. Da nun unter allen Stoffen, die etwa philosophisch zu behandeln sind, die Geschichte derjenige bleibt, dessen Gegenstand am frühesten mehr oder minder jungen Männern mitgetheilt ist, so wird auch die Philosophie der Geschichte dazu kommen müssen, an das Bekannte anzuknüpfen, und nicht sowohl den Stoff und seine Gedanken zu lehren, wie dieß z. B. in der Aesthetik der Fall ist, als vielmehr das Werk zu unternehmen, an dem vorausgesetzten Inhalt die Bewegung der Idee aufzuweisen. Geschieht dieses nun auf eine theils construirende, theils bloß charakterisirende Weise, so wird zugleich der Vortheil errungen seyn, daß man ein lesbares, dem gewöhnligen Bewußtseyn sich anschließendes, oder wenigstens ein nicht sehr davon entfernt liegendes Werk gefördert hat. Diese Vorlesungen dürften somit, und wir können, ohne Furcht widersprochen zu werden, dieß bemerken, der leichteste Anknüpfungspunkt an die Hegelsche Philosophie werden, vielleicht noch mehr wie die Rechtsphilosophie, die doch gewisse Rechtsbegriffe schon als ihre Voraussetzung verlangt. Wie aber das Werk den Vortheil der Vorlesungen mit sich führt, so ist zugleich auch dadurch ihr Nachtheil gegeben. Das Bedürfniß zu entwickeln, und dabei ebenso das Andere, vollständig zu seyn und fertig zu werden, müssen eine Incongruenz zwischen den ersten und letzteren Theilen der Arbeit verursachen. Der Sachreichthum des Mittelalters und der Ideenreichthum der neueren Zeit könnten sich vielleicht in dem vorliegenden Buche über die Aufmerksamkeit beschweren, die z. B., weil es der Anfang ist, dem Oriente zugewendet wird.

Dieß führt nun von selbst zu den Grundsätzen, welche die Bearbeitung geleitet haben, und zwar werde ich erst von der Sache, und dann von der Form sprechen. In einer Vorlesung sucht der Lehrer das, was er weiß und besitzt, zu individualisiren: er haucht ihm durch das Moment des Vortrags ein Leben ein, das ein bloßes Buch nicht in sich tragen kann. Abschweifungen, Ausführungen, Zurückkommen auf schon Gesagtes, Hineinziehungen von Aehnlichem, das aber zu dem eigentlichen Gegenstande weniger gehört, sind in jeder Vorlesung nicht allein an ihrem Platz, sondern ohne diese Ingredienzien würde ein Vortrag todt und leblos werden. Daß Hegel diese Gabe des Lehrens, trotz allen Vorurtheilen die dagegen gehegt wurden, besessen hat, dürfte schon allein durch seine Manuscripte bewiesen werden können, in denen nicht der ganze Inhalt des Mitgetheilten enthalten ist, dann aber auch durch die zahlreichen Veränderungen und Umgestaltungen, die sich bei jedem nochmaligen Vornehmen des alten Vortrags finden. Oft aber war in einer Lection das Erzählte in gar keinem Verhältnisse zur Speculation: oft war der

Anfang (und bloß weil es dieser war) so weit ausgeführt, daß wenn man alle Erzählungen, Beschreibungen, Anekdoten mit hätte aufnehmen wollen, dem Eindrucke des Buches ein wesentlicher Schade wäre zugefügt worden. In dem ersten Vortrage, den Hegel über Philosophie der Geschichte hielt, wandte er ein gutes Drittel seiner Zeit auf die Einleitung und auf China, das mit einer ermüdenden Weitläuftigkeit ausgeführt wurde. Wenn er auch in späteren Vorträgen etwas weniger umständlich in Beziehung auf dieses Reich wurde, so mußte die Darstellung doch von dem Bearbeiter zu dem Maaße zurückgeführt werden, daß der chinesische Theil nicht als ein übergreifender, und eben dadurch störender, sich zu den übrigen Ausführungen verhalte. Was im höchsten Grade von diesem Theile gesagt werden muß, gilt auch in geringerer Weise von allen übrigen. Der Bearbeiter hatte hier Vorlesungen als ein Buch zu übergeben: er mußte aus Gesprochenem Lesbares machen, er hatte Hefte aus verschiedenen Jahren, sowie Manuscripte vor sich, er hatte die Pflicht, die Längen der Vorträge abzukürzen, die Erzählungen in Einklang mit den speculativen Betrachtungen des Urhebers zu setzen, dafür zu sorgen, daß die letzteren von den ersteren nicht gedrückt würden, und daß diesen ersteren widerum der Charakter der Selbstständigkeit und des Fürsichseyns genommen werde; andererseits durfte er nicht einen Augenblick vergessen, daß das Buch Vorlesungen enthalte: die Naivität, das sich Hingeben, die Unbekümmertheit um eigentliche Vollendung mußten, wie sie sich fanden, gelassen werden, und sogar öftere Wiederholungen, da wo sie nicht allzu störend und ermüdend waren, konnte man nicht ganz ausmerzen. Trotz allen diesen der Bearbeitung durch die Natur der Sache zufallenden Rechten und Pflichten darf doch die Versicherung gegeben werden, daß den Hegelschen Gedanken keine eigenen des Herausgebers untergeschoben worden sind, daß der Leser hier ein eigenes durchaus unverfälschtes Werk des großen Philosophen erhält, und daß, wenn der Bearbeiter anders verfahren wäre, er eben nur die Wahl gehabt hätte, etwas als Buch ganz Ungenießbares zu produciren, oder andererseits zuviel Eigenes an die Stelle des Vorgefundenen zu setzen.

Was nun die Stylisirung des Werkes betrifft, so war der Bearbeiter genöthigt, es vom Anfange bis zum Ende niederzuschreiben. Indessen fand er von Vorne herein für einen Theil der Einleitung (bis zu Seite 73 des Buches) eine von Hegel im Jahre 1830 begonnene Ausarbeitung, die, wenn sie auch nicht gerade zum Drucke bestimmt war, doch augenscheinlich an die Stelle der früheren Einleitungen treten sollte. Der Herausgeber, hier nicht gerade im Einverständniß mit allen seinen Freunden, glaubte da, wo sich ein Hegelscher Torso vorfand, aller eigenmächtigen Einschaltungen und aller Bearbeitung selbst sich enthalten zu müssen. Er wollte die geschlossene Phalanx des Hegelschen Styles nicht durch Aufstellungen anderer Natur und Art corrumpiren, selbst auf die Gefahr hin, hierdurch einer gewissen Einheit des Ausdrucks entsagen zu müssen. Er dachte, daß es dem Leser nicht unangenehm seyn könne, durch einen Theil des Buches dem starken, markigen und bisweilen knorrigen Style des Urhebers zu begegnen: er wollte ihm die Freude gönnen, an seiner manchmal nicht gelenken, aber immer sicheren und energischen Hand sich durch die Gedankenkrümmungen durchzuwinden. Von dem Augenblicke an, wo diese ausgearbeiteten Bruchstücke aufhörten, trat nun freilich die Aufgabe ein, ein Ganzes abzufassen, doch wurde diese immer mit Rücksicht auf die eigenthümlichen Wendungen,

welche sich in den Manuscripten und an den Heften vorfanden, vollführt; der Herausgeber entsagte gern den Worten, die sich seiner Feder darboten, wenn er andere, die er vielleicht nicht würde gewählt haben, die ihm aber für den Urheber charakteristischer schienen, vorfand; er wollte nur da, wo es absolut nothwendig wäre, ergänzen, ausfüllen, nachhelfen, er wollte wo möglich den eigenthümlichen Typus der Abfassung auf keine Weise verändern, und nicht sein Buch, sondern das eines Anderen dem Publikum vorlegen. Deswegen kann der Herausgeber auch nicht für den Ausdruck, wie für seinen eigenen, verantwortlich gemacht werden; es handelte sich darum ein fremdes Material darzustellen, fremde Ideenzüge mitzutheilen, dabei sich auch wo möglich nicht aus den Kreisen der eigenthümlichen Bezeichnung zu entfernen. Nur innerhalb dieser gegebenen und vorausgesetzten Bedingungen, die für einen freien Styl zugleich Hemmungen sind, kann man von dem Herausgeber eine Rechenschaft verlangen.

Als Quellen bei der Bearbeitung dienten zunächst die Hegelschen Manuscripte. Oft enthalten diese nur einzelne bisweilen durch Striche verbundene Worte und Namen, augenscheinlich um dem Gedächtnisse beim Lehren nachzuhelfen; dann aber wieder längere Sätze, bisweilen Ausarbeitungen von der Länge einer Seite oder mehr. Diesem letzteren Theile des Manuscripts konnte mancher schlagende Ausdruck, manche energische Bezeichnung entnommen werden: die Hefte empfingen in diesem ihre Rectification, und man muß sich wundern, mit welcher nachhaltigen Ausdauer hier immer wieder auf schon länger Gedachtes zurückgekommen wurde. Hegel erscheint in ihnen als der fleißigste, sorgsamste Docent,

der immer bedacht ist Flüchtiges zu vertiefen, und das, was sich verlaufen möchte, mit den Klammern der Idee zu befestigen. Was nun den zweiten Bestandtheil der Quellen, die Hefte, betrifft, so habe ich welche aus allen fünf Jahrgängen dieser Vorlesung, aus den Jahren $18\frac{22}{23}$, $18\frac{24}{25}$, $18\frac{26}{27}$, $18\frac{28}{29}$, $18\frac{30}{31}$, vor mir gehabt, und zwar in den Nachschriften des Herrn Geh. Ober-Regierungsrath Schulze, des Herrn Hauptmanns von Griesheim, des Herrn Professors Hotho, des Herrn Dr. Werder, des Herrn Dr. Heimann, und des Sohnes des Philosophen, des Herrn Carl Hegel. Erst in dem Jahrgange $18\frac{30}{31}$ kam Hegel dazu, etwas weitläufiger von dem Mittelalter und der neueren Zeit zu handeln, und die Darstellung im Buche ist meist diesem letzteren Vortrage entlehnt. Vielen meiner Herren Collegen und Freunde, die ich gern namhaft machte, wenn ich annehmen dürfte, daß sie es mir gestatteten, bin ich für Verbesserungen, Zusätze und Hülfe jeder Art verbunden. Ohne sie würde das Buch im Thatsächlichen weit unvollkommener seyn, als es jetzt vielleicht ist.

Mit dieser hier erscheinenden Philosophie der Geschichte, mit der in wenigen Monaten vollendeten Aesthetik, und mit der Encyklopädie, die ebenfalls in ihrer neuen Gestalt und Weise nicht mehr lange auf sich warten lassen wird, ist alsdann das ganze Werk der Herausgabe Hegelscher Schriften abgeschlossen. Für unseren Freund und Lehrer wird es ein Denkmal des Ruhms, für die Herausgeber ein Denkmal der Pietät seyn, deren Ehre und Wahrheit nicht in weibischem Bedauern, sondern in dem wieder zu Thaten sich erhebenden Schmerze liegt. Dafür hat sie aber auch keine andere Anerkennung zu verlangen, als welche jeder schon in dem vollendeten

Pflichtgefühle selber besitzt, und wenn Lebendverstorbene uns wegen der Geringheit unserer Mittel bezüchtigen zu können glauben, so dürfen wir, wegen der Fülle unserer Gesinnung, einen Ablaß verhoffen. Die Hegelschen vier Weltalter sind wenigstens erschienen.

Berlin, den 8. Juni 1837.

Eduard Gans.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Die veränderte Gestalt, in welcher Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte auf's Neue erscheinen, macht eine Erklärung nöthig, über das Verhältniß dieser zweiten Auflage sowohl zu dem vorhandenen Material der Vorlesungen selbst als zur ersten Redaction derselben.

Der verewigte Professor Gans, der Herausgeber der Philosophie der Geschichte, hat mit geistreichem Geschick Vorlesungen zu einem Buche gemacht; er hat sich dabei hauptsächlich an die letzten Vorträge Hegel's gehalten, weil sie die populärsten waren und für den Zweck die geeignetsten schienen.

Seiner Bemühung ist es gelungen die Vorlesungen im Ganzen so herzustellen, wie sie im Winter $18\frac{30}{31}$ gehalten wurden, und dieses Resultat könnte vollkommen genügen, wenn die verschiedenen Vorträge Hegels gleichmäßiger und übereinstimmender, wenn sie nicht überhaupt von der Beschaffenheit wären, daß sie sich wesentlich unter einander ergänzen. Denn wie mächtig auch Hegel die Ausdehnung der Erscheinungswelt durch den Gedanken zusammendrängte, so konnte er doch unmöglich im Laufe eines Semesters den unermeßlichen Stoff der Geschichte ganz bewältigen und gleichmäßig darstellen. Bei dem ersten Vortrage im Winter $18\frac{22}{23}$ war es ihm hauptsächlich um die Entwickelung des philosophischen Begriffs zu thun, um zu zeigen, wie dieser den eigentlichen Kern der Geschichte und die bewegende Seele der welthistorischen Völker ausmache. An China und Indien wollte er dann, seiner eigenen Aeußerung nach, nur Beispielsweise ausführen, wie ein Nationalcharakter philosophisch aufzufassen sei: das konnte leichter bei diesen stationarischen Nationen des Orients geschehen, als bei solchen Völkern, die eine wirkliche Geschichte und historische Entwickelung ihres Charakters haben. Mit Vorliebe verweilte er noch bei den Griechen, für welche er eine jugendliche Begeisterung immer bewahrte, und nach kurzer Betrachtung der römischen Welt suchte er zuletzt Mittelalter und neue Zeit in wenigen Vorlesungen zu umfassen, denn die Zeit drängte und wo, wie in der christlichen Welt, der Gedanke nicht mehr in der Fülle der Erscheinungen verborgen liegt, sondern sich selbst ankündigt und offenbar wird in der Geschichte, da kann der Philosoph seinen Vortrag zusammenziehn, indem er die forttreibende Idee nur anzudeuten nöthig hat. — In den späteren Vorträgen hingegen wurde China und Indien, der Orient überhaupt, kürzer durchgenommen und der germanischen Welt mehr Zeit und Aufmerksamkeit zugewendet. Des Philosophischen und Allgemeinen wurde allmälig weniger, der historische Stoff machte sich breiter, das Ganze wurde populärer.

Man sieht leicht, wie die verschiedenen Vorträge einander ergänzen, und wie man ihren ganzen Stoff nur dann beisammen hat, wenn man das eigenthümlich Phi-

losophische der ersten Vorträge, welches das Fundamentale bei dem Werke ausmachen muß, mit der historischen Breite der letzten verbindet.

Hätte Hegel seine Hefte so gehalten, wie Universitätslehrer sonst wohl zu thun pflegen, daß sie zum ersten Entwurf spätere Verbesserungen und Bereicherungen nur hinzufügen, so wäre die Vorstellung richtig, daß seine letzten Vorträge auch die gereiftesten seyn müßten. Da aber vielmehr eine jede Vorlesung bei ihm eine neue That des Gedankens war, so giebt auch jede nur den Ausdruck derjenigen philosophischen Kraft, welche den Geist zur Zeit belebte: und so zeigt sich wirklich in den beiden ersten Vorträgen von $18\frac{22}{23}$ und $18\frac{24}{25}$ eine weit ergreifendere Energie der Idee und des Ausdrucks, eine viel reichere Ausstattung an schlagenden Gedanken und treffenden Bildern, als in den späteren zu finden ist, wo jene erste Begeisterung, welche die Gedanken bei ihrer Entdeckung begleitet, durch die Wiederholung an lebendiger Frische nur verlieren konnte.

Aus dem Gesagten geht hinlänglich hervor, welche Aufgabe der neuen Bearbeitung gestellt war. Aus den ersten Vorträgen war eine nicht geringe Gedankenfülle nachzuholen und dem Ganzen der Ton der Ursprünglichkeit wiederzugeben. Es wurde demnach der gedruckte Text zu Grunde gelegt und mit möglichster Schonung darin eingeschaltet, ergänzt, ersetzt, umgestellt, wie es die Sache zu erfordern schien. Der subjectiven Ansicht war dabei kaum ein Spielraum gelassen, da bei allen solchen Veränderungen Hegels Manuscripte zur alleinigen Norm dienten. Denn hatte die erste Redaction dieser Vorlesungen, mit Ausnahme eines Theils der Einleitung, sich nur an die nachgeschriebenen Hefte der Zuhörer gehalten, so suchte die neue sie auch darin zu ergänzen, daß sie durchaus von den eigenhändigen

Manuscripten ausging und sich jener Hefte nur bediente, um sich in diesen zu orientiren und sie zu ordnen. Gleichmäßigkeit des Tons für das ganze Werk wollte der Bearbeiter allein dadurch erhalten, daß er überall den Autor in seinen eigenen Worten reden ließ; weßhalb nicht nur die neuen Einschaltungen wörtlich aus den Manuscripten genommen sind, sondern auch in dem beibehaltenen Text der eigenthümliche Ausdruck, wo der nachschreibende Zuhörer ihn verloren hatte, wiederhergestellt wurde,

Für diejenigen, welche die Strenge des Denkens in einen formellen Schematismus setzen, und diesen sogar polemisch gegen eine andre Weise des Philosophirens kehren, kann noch bemerkt werden, daß Hegel so wenig an den einmal gemachten Unterabtheilungen festhielt, daß er bei jedem Vortrag daran änderte und z. B. den Buddhaismus und Lamaismus bald vor bald nach Indien abhandelte, die christliche Welt bald enger auf die germanischen Völker beschränkte, bald das byzantinische Kaiserthum mit hineinzog, u. A. m. Die Sicherheit des Gedankens und die Gewißheit der Wahrheit kann sich, wie das Leben selbst, liberal in solchen Dingen beweisen, und der formelle Verstand, der daran Anstoß nimmt, zeigt eben, daß er die philosophische Idee und das Leben noch nicht im Wesentlichen erfaßt hat. Die neue Redaction hat sich nur zu wenigen Veränderungen in dieser Beziehung veranlaßt gesehen.

Als der Verein für die Herausgabe von Hegels Werken mich mit dem Auftrag einer neuen Bearbeitung der Philosophie der Geschichte meines Vaters beehrte, ernannte er zugleich als Sachwalter der ersten Redaction und als Stellvertreter des durch den Tod aus seiner Mitte geschiedenen Freundes Gans, drei seiner Mitglieder, die Herren Geh. Ober-Regierungsrath Dr. Schulze, Professor von Henning, Pro-

fessor Hotho, welchen die neue Bearbeitung zur Durchsicht vorgelegt werden sollte. Bei dieser Revision hatte ich mich nicht nur bei den gemachten Veränderungen der Zustimmung der verehrten Herren und hochgeschätzten Freunde zu erfreuen, sondern bin ihnen auch noch den Dank für viele neue Berichtigungen schuldig geworden, welchen ich ihnen mit Freuden auch öffentlich abstatte.

Schließlich fühle ich mich zu dem Bekenntniß gedrungen, daß meine Dankbarkeit gegen den hochverehrten Verein für die ruhmwürdige That der Liebe zur Wissenschaft, der Freundschaft und Uneigennützigkeit, welche ihm das Entstehen gab und ihn noch zusammenhält, allein dadurch noch erhöhet werden konnte, daß er auch mir eine Theilnahme an der Herausgabe der Werke meines geliebten Vaters vergönnt hat.

Berlin, den 16. Mai 1840.

Karl Hegel.

Inhalts-Verzeichniß.

Seite

Einleitung 3
Geographische Grundlage der Weltgeschichte 98
Die neue Welt 100
Die alte Welt 108
Afrika 113
Asien und Europa 123
Eintheilung 127

Erster Theil.

Die orientalische Welt 136
Erster Abschnitt. China 141
Zweiter Abschnitt. Indien 169
Der Buddhaismus 205
Dritter Abschnitt. Persien 211
Erstes Capitel. Das Zendvolk 215
Zweites Capitel. Die Assyrier, Babylonier, Meder und Perser . 222
Drittes Capitel. Das Persische Reich und seine Bestandtheile . 229
Persien 230
Syrien und das semitische Vorderasien 233
Judäa 238
Aegypten 242
Uebergang zur griechischen Welt 268

Zweiter Theil.

Die griechische Welt 273
Erster Abschnitt. Die Elemente des griechischen Geistes . . 275
Zweiter Abschnitt. Die Gestaltungen der schönen Individualität 294
Erstes Capitel. Das subjective Kunstwerk 294

Seite
Zweites Capitel. Das objective Kunſtwerk 297
Drittes Capitel. Das politiſche Kunſtwerk 305
Die Kriege mit den Perſern 312
Athen 315
Sparta 319
Der peloponneſiſche Krieg 323
Das macedoniſche Reich 330
Dritter Abſchnitt. Der Untergang des griechiſchen Geiſtes . 335

Dritter Theil.

Die römiſche Welt 339
Erſter Abſchnitt. Rom bis zum zweiten puniſchen Kriege . 344
Erſtes Capitel. Die Elemente des römiſchen Geiſtes . . . 344
Zweites Capitel. Die Geſchichte Roms bis zum zweiten puniſchen Kriege 360
Zweiter Abſchnitt. Rom vom zweiten puniſchen Kriege bis zum Kaiſerthum 372
Dritter Abſchnitt.
Erſtes Capitel. Rom in der Kaiſerperiode 382
Zweites Capitel. Das Chriſtenthum 387
Drittes Capitel. Das byzantiniſche Reich 408

Vierter Theil.

Die germaniſche Welt 415
Erſter Abſchnitt. Die Elemente der chriſtlich germaniſchen Welt 421
Erſtes Capitel. Die Völkerwanderungen 421
Zweites Capitel. Der Muhamedanismus 431
Drittes Capitel. Das Reich Karl des Großen 437
Zweiter Abſchnitt. Das Mittelalter 444
Erſtes Capitel. Die Feudalität und die Hierarchie 445
Zweites Capitel. Die Kreuzzüge 472
Drittes Capittel. Der Uebergang der Feudalherrſchaft in die Monarchie 482
Kunſt und Wiſſenſchaft als Auflöſung des Mittelalters . . 493
Dritter Abſchnitt. Die neue Zeit 497
Erſtes Capitel. Die Reformation 497
Zweites Capitel. Wirkung der Reformation auf die Staatsbildung 514
Drittes Capittel. Die Aufklärung und Revolution 526

Philoſophie der Geſchichte.

Einleitung.

M. h. H.

Der Gegenstand dieser Vorlesung ist die philosophische Weltgeschichte, das heißt, es sind nicht allgemeine Reflexionen über dieselbe, welche wir aus ihr gezogen hätten, und aus ihrem Inhalte als dem Beispiele erläutern wollten, sondern es ist die Weltgeschichte selbst*). Damit nun zuvörderst klar werde, was sie sey, scheint es vor allen Dingen nöthig, die andern Weisen der Geschichtsbehandlung durchzugehen. Der Arten die Geschichte zu betrachten, giebt es überhaupt drei:

a) die ursprüngliche Geschichte,
b) die reflectirte Geschichte,
c) die philosophische.

a) Was die erste betrifft, so meine ich dabei, um durch Nennung von Namen sogleich ein bestimmtes Bild zu geben, z. B. Herodot, Thucydides und andere ähnliche Geschichtsschreiber, welche vornehmlich die Thaten, Begebenheiten und Zustände beschrieben, die sie vor sich gehabt, deren Geiste sie selbst zugehört haben, und das, was äußerlich vorhanden war, in das

*) Ich kann kein Compendium dabei zu Grunde legen; in meinen Grundlinien der Philosophie des Rechts §. 341—360. habe ich übrigens bereits den näheren Begriff solcher Weltgeschichte angegeben, wie auch die Principien oder Perioden, in welche deren Betrachtung zerfällt.

Reich der geistigen Vorstellung übertrugen. Die äußerliche Erscheinung wird so in die innerliche Vorstellung übersetzt. So arbeitet auch der Dichter den Stoff, den er in seiner Empfindung hat, für die Vorstellung heraus. Freilich haben auch diese unmittelbaren Geschichtsschreiber Berichte und Erzählungen anderer vorgefunden (es ist nicht möglich, daß ein Mensch alles allein sehe); aber doch nur, wie der Dichter auch die gebildete Sprache, der er so vieles verdankt, als Ingrediens besitzt. Die Geschichtsschreiber binden zusammen, was flüchtig vorüberrauscht und legen es im Tempel der Mnemosyne nieder, zur Unsterblichkeit. Sagen, Volkslieder, Ueberlieferungen sind von solcher ursprünglichen Geschichte auszuschließen, denn sie sind noch trübe Weisen, und daher den Vorstellungen trüber Völker eigen. Hier haben wir es mit Völkern zu thun, welche wußten, was sie waren und wollten. Der Boden angeschauter oder anschaubarer Wirklichkeit giebt einen festeren Grund, als der der Vergänglichkeit, auf dem jene Sagen und Dichtungen gewachsen sind, welche nicht mehr das Historische von Völkern machen, die zu fester Individualität gediehen sind.

Solche ursprüngliche Geschichtsschreiber nun schaffen die ihnen gegenwärtigen Begebenheiten, Thaten und Zustände in ein Werk der Vorstellung um. Der Inhalt solcher Geschichten kann daher nicht von großem äußeren Umfange seyn (man betrachte Herodot, Thucydides, Guicciardini); was gegenwärtig und lebendig in ihrer Umgebung ist, ist ihr wesentlicher Stoff: die Bildung des Autors und die der Begebenheiten, welche er zum Werke erschafft, der Geist des Verfassers und der Geist der Handlungen, von denen er erzählt, ist einer und derselbe. Er beschreibt, was er mehr oder weniger mitgemacht, wenigstens mitgelebt hat. Es sind kurze Zeiträume, individuelle Gestaltungen von Menschen und Begebenheiten: es sind die einzelnen unreflectirten Züge, aus denen er sein Gemälde sammelt, um das Bild so bestimmt, als er es in der Anschauung oder in anschaulichen Erzählungen vor sich hatte, vor die Vorstellung der Nachwelt zu bringen. Er hat es nicht mit Reflexionen zu thun, denn er lebt im Geiste der Sache, und ist noch nicht über sie hinaus; gehört er sogar, wie Cäsar dem Stande der Heerführer oder Staatsmänner an, so sind seine Zwecke es selbst, die als geschichtliche auftreten. Wenn hier gesagt wird, daß ein solcher Geschichtsschreiber nicht reflectire, sondern daß die Personen und Völker selbst vorkommen, so scheinen die Reden dagegen zu sprechen, welche zum Beispiel bei Thucydides gelesen werden, und von denen man behaupten kann, daß sie sicherlich nicht so gehalten worden sind. Reden aber sind Handlungen unter Menschen, und zwar sehr wesentlich wirksame Handlungen. Freilich sagen die Menschen oft, es seyen nur Reden gewesen, und wollen insofern die Unschuld derselben darthun. Solches Reden ist lediglich Geschwätz, und Geschwätz hat den wichtigen Vortheil unschuldig zu seyn. Aber Reden von Völkern zu Völkern, oder an Völker und Fürsten sind integrirende Bestandtheile der Geschichte. Wären nun solche Reden, wie z. B. die des Perikles, des tiefgebildetsten, ächtesten, edelsten Staatsmannes, auch von Thucydides ausgearbeitet, so sind sie dem Perikles doch nicht fremd. In diesen Reden sprechen diese Menschen die Maximen ihres Volkes, ihrer eigenen Persönlichkeit, das Bewußtseyn ihrer politischen Verhältnisse, wie ihrer sittlichen und geistigen Natur, die Grundsätze ihrer Zwecke und Handlungsweisen aus. Was der Geschichtsschreiber sprechen läßt, ist nicht ein geliehenes Bewußtseyn, sondern der Sprechenden eigene Bildung.

Dieser Geschichtsschreiber, in welche man sich hineinstudiren und bei denen man verweilen muß, wenn man mit den Nationen leben, und sich in sie versenken möchte, dieser Historiker, in denen man nicht bloß Gelehrsamkeit, sondern tiefen und ächten Genuß zu suchen hat, giebt es nicht so viele, als man vielleicht denken möchte; Herodot, der Vater, das heißt der Urheber der Geschichte, und Thucydides sind schon genannt worden.

Xenophon's Rückzug der Zehntausend ist ein eben so ursprüngliches Buch; Cäsar's Commentare sind das einfache Meisterwerk eines großen Geistes. Im Alterthume waren diese Geschichtsschreiber nothwendig große Capitaine und Staatsmänner; im Mittelalter, wenn wir die Bischöfe ausnehmen, die im Mittelpunkte der Staatshandlungen standen, gehören hierher die Mönche als naive Chronikenschreiber, welche ebenso isolirt waren, als jene Männer des Alterthums im Zusammenhange sich befanden. In neuerer Zeit haben sich alle Verhältnisse geändert. Unsere Bildung ist wesentlich auffassend, und verwandelt sogleich alle Begebenheiten für die Vorstellung in Berichte. Deren haben wir vortreffliche, einfache, bestimmte, über Kriegsvorfälle namentlich, die denen Cäsar's wohl an die Seite gesetzt werden können, und wegen des Reichthums ihres Inhalts, und der Angabe der Mittel und Bedingungen noch belehrender sind. Auch gehören hierher die französischen Memoires. Sie sind oft von geistreichen Köpfen über kleine Zusammenhänge geschrieben, und enthalten häufig viel Anekdotisches, so daß ihnen ein dürftiger Boden zu Grunde liegt, aber oft sind es auch wahre historische Meisterwerke, wie die des Cardinals von Retz; diese zeigen ein größeres geschichtliches Feld. In Deutschland finden sich solche Meister selten; Friedrich der Große (**histoire de mon temps**) macht hiervon eine rühmliche Ausnahme. Hoch gestellt müssen eigentlich solche Männer seyn. Nur, wenn man oben steht, kann man die Sachen recht übersehen und jegliches erblicken, nicht wenn man von unten herauf durch eine dürftige Oeffnung geschaut hat.

b) Die zweite Art der Geschichte können wir die reflectirende nennen. Es ist die Geschichte, deren Darstellung, nicht in Beziehung auf die Zeit, sondern rücksichtlich des Geistes über die Gegenwart hinaus ist. In dieser zweiten Gattung sind ganz verschiedene Arten zu unterscheiden.

aa) Man verlangt überhaupt die Uebersicht der ganzen Geschichte eines Volkes oder eines Landes, oder der Welt, kurz das, was wir allgemeine Geschichte schreiben nennen. Hierbei ist die Verarbeitung des historischen Stoffes die Hauptsache, an den der Arbeiter mit seinem Geiste kommt, der verschieden ist von dem Geiste des Inhalts. Dazu werden besonders die Principien wichtig seyn, die sich der Verfasser theils von dem Inhalte und Zwecke der Handlungen und Begebenheiten selbst macht, die er beschreibt, theils von der Art, wie er die Geschichte anfertigen will. Bei uns Deutschen ist die Reflexion und Gescheidtheit dabei sehr mannigfach, jeder Geschichtsschreiber hat hier seine eigene Art und Weise besonders sich in den Kopf gesetzt. Die Engländer und Franzosen wissen im Allgemeinen, wie man Geschichte schreiben müsse: sie stehen mehr auf der Stufe allgemeiner und nationeller Bildung; bei uns klügelt sich jeder eine Eigenthümlichkeit aus, und statt Geschichte zu schreiben, bestreben wir uns immer zu suchen, wie Geschichte geschrieben werden müsse. Diese erste Art der reflectirten Geschichte schließt sich zunächst an die vorhergegangene an, wenn sie weiter keinen Zweck hat, als das Ganze der Geschichte eines Landes darzustellen. Solche Compilationen (es gehören dahin die Geschichten des Livius, Diodor's von Sicilien, Joh. von Müller's Schweizergeschichte) sind, wenn sie gut gemacht sind, höchst verdienstlich. Am besten ist es freilich, wenn sich die Historiker denen der ersten Gattung nähern, und so anschaulich schreiben, daß der Leser die Vorstellung haben kann, er höre Zeitgenossen und Augenzeugen die Begebenheiten erzählen. Aber der Eine Ton, den ein Individuum, das einer bestimmten Bildung angehört, haben muß, wird häufig nicht nach den Zeiten, welche eine solche Geschichte durchläuft, modificirt, und der Geist, der aus dem Schriftsteller spricht, ist ein anderer, als der Geist dieser Zeiten. So läßt Livius die alten Könige Roms, die Consuln und Heerführer Reden halten, wie sie nur einem gewandten Advokaten der Livianischen Zeit zukommen, und welche wieder auf's stärkste mit ächten aus dem

Alterthum erhaltenen Sagen, z. B. der Fabel des Menenius Agrippa, contrastiren. So giebt uns derselbe Beschreibungen von Schlachten, als ob er sie mit angesehen hätte, deren Züge man aber für die Schlachten aller Zeiten gebrauchen kann, und deren Bestimmtheit wieder mit dem Mangel an Zusammenhang und mit der Inconsequenz contrastirt, welche in andren Stücken oft über Hauptverhältnisse herrscht. Was der Unterschied eines solchen Compilators und eines ursprünglichen Historikers ist, erkennt man am besten, wenn man den Polybius mit der Art vergleicht, wie Livius dessen Geschichte in den Perioden, in welchen des Polybius Werk aufbehalten ist, benutzt, auszieht und abkürzt. Johannes von Müller hat seiner Geschichte in dem Bestreben den Zeiten, die er beschreibt, treu in seiner Schilderung zu seyn, ein hölzernes, hohlfeierliches, pedantisches Aussehen gegeben. Man lies't in dem alten Tschudy dergleichen viel lieber: alles ist naiver und natürlicher, als in einer solchen bloß gemachten affectirten Alterthümlichkeit.

Eine Geschichte der Art, welche lange Perioden, oder die ganze Weltgeschichte überschauen will, muß die individuelle Darstellung des Wirklichen in der That aufgeben, und sich mit Abstractionen abkürzen, nicht bloß in dem Sinne, daß Begebenheiten und Handlungen wegzulassen sind, sondern in dem anderen, daß der Gedanke der mächtigste Epitomator bleibt. Eine Schlacht, ein großer Sieg, eine Belagerung sind nicht mehr sie selbst, sondern werden in einfache Bestimmungen zusammengezogen. Wenn Livius von den Kriegen mit den Volskern erzählt, so sagt er bisweilen kurz genug: Dieses Jahr ist mit den Volskern Krieg geführt worden.

bb) Eine zweite Art der reflectirten Geschichte ist alsdann die pragmatische. Wenn wir mit der Vergangenheit zu thun haben, und wir uns mit einer entfernten Welt beschäftigen, so thut sich eine Gegenwart für den Geist auf, die dieser aus seiner eigenen Thätigkeit zum Lohn für seine Bemühung hat. Die

Begebenheiten sind verschieden, aber das Allgemeine und Innere, der Zusammenhang Einer. Dies hebt die Vergangenheit auf, und macht die Begebenheit gegenwärtig. Pragmatische Reflexionen, so sehr sie abstract sind, sind so in der That das Gegenwärtige, und die Erzählungen der Vergangenheit beleben zu heutigem Leben. Ob nun solche Reflexionen wirklich interessant und belebend seyen, das kommt auf den eigenen Geist des Schriftstellers an. Es ist hier auch besonders der moralischen Reflexionen Erwähnung zu thun, und der durch die Geschichte zu gewinnenden moralischen Belehrung, auf welche hin dieselbe oft bearbeitet wurde. Wenn auch zu sagen ist, daß Beispiele des Guten das Gemüth erheben und beim moralischen Unterricht der Kinder, um ihnen das Vortreffliche eindringlich zu machen, anzuwenden wären, so sind doch die Schicksale der Völker und Staaten, deren Interessen, Zustände und Verwickelungen ein anderes Feld. Man verweis't Regenten, Staatsmänner, Völker vornehmlich an die Belehrung durch die Erfahrung der Geschichte. Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren, ist dieses, daß Völker und Regierungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben. Jede Zeit hat so eigenthümliche Umstände, ist ein so individueller Zustand, daß in ihm aus ihm selbst entschieden werden muß, und allein entschieden werden kann. Im Gedränge der Weltbegebenheiten hilft nicht ein allgemeiner Grundsatz, nicht das Erinnern an ähnliche Verhältnisse, denn so etwas, wie eine fahle Erinnerung, hat keine Kraft gegen die Lebendigkeit und Freiheit der Gegenwart. Nichts ist in dieser Rücksicht schaaler, als die oft wiederkehrende Berufung auf griechische und römische Beispiele, wie diese in der Revolutionszeit bei den Franzosen so häufig vorgekommen ist. Nichts ist verschiedener, als die Natur dieser Völker und die Natur unserer Zeiten. Johannes von Müller, der bei seiner allgemeinen, wie bei seiner Schweizergeschichte solche moralische Absichten hatte,

für die Fürsten, Regierungen und Völker, besonders für das Schweizervolk solche Lehren zuzubereiten (er hat eine eigene Lehren- und Reflexionen-Sammlung gemacht, und giebt öfters in seinem Briefwechsel die genaue Anzahl von Reflexionen an, die er in der Woche verfertigt hat), darf dieses nicht zu dem Besten, was er geleistet hat, rechnen. Es ist nur die gründliche, freie, umfassende Anschauung der Situationen und der tiefe Sinn der Idee (wie z. B. bei Montesquieu's Geist der Gesetze), der den Reflexionen Wahrheit und Interesse geben kann. Deswegen löst auch eine reflectirende Geschichte die andere ab; jedem Schreiber stehen die Materialien offen, jeder kann sich leicht für fähig, sie zu ordnen und zu verarbeiten, halten, und seinen Geist als den Geist der Zeiten in ihnen geltend machen. Im Ueberdruß an solchen reflectirenden Geschichten ist man häufig zurückgegangen nach dem aus allen Gesichtspunkten umschriebenen Bilde einer Begebenheit. Diese sind allerdings etwas werth, aber sie bieten meistens nur Material dar. Wir Deutsche sind damit zufrieden; die Franzosen bilden dagegen geistreich sich eine Gegenwart, und beziehen die Vergangenheit auf den gegenwärtigen Zustand.

cc) Die dritte Weise der reflectirten Geschichte ist die kritische: sie ist anzuführen, weil sie besonders die Art ist, wie in unsren Zeiten in Deutschland die Geschichte behandelt wird. Es ist nicht die Geschichte selbst, welche hier vorgetragen wird, sondern eine Geschichte der Geschichte und eine Beurtheilung der geschichtlichen Erzählungen und Untersuchung ihrer Wahrheit und Glaubwürdigkeit. Das Außerordentliche, das hierin liegt und namentlich liegen soll, besteht in dem Scharfsinn des Schriftstellers, der den Erzählungen etwas abdingt, nicht in den Sachen. Die Franzosen haben hierin viel Gründliches und Besonnenes geliefert. Sie haben jedoch solch' kritisches Verfahren nicht selbst als ein geschichtliches geltend machen wollen, sondern ihre Beurtheilungen in der Form kritischer Abhandlungen verfaßt. Bei

uns hat sich die sogenannte höhere Kritik, wie der Philologie überhaupt, so auch der Geschichtsbücher bemächtigt. Diese höhere Kritik hat dann die Berechtigung abgeben sollen, allen möglichen unhistorischen Ausgeburten einer eitlen Einbildungskraft Eingang zu verschaffen. Dies ist die andre Weise, Gegenwart in der Geschichte zu gewinnen, indem man subjektive Einfälle an die Stelle geschichtlicher Daten setzt — Einfälle, die für um so vortrefflicher gelten, je kühner sie sind, das ist, auf je dürftigeren Umständchen sie beruhen und je mehr sie dem Entschiedensten in der Geschichte widersprechen. —

dd) Die letzte Art der reflectirten Geschichte ist nun die, welche sich sogleich als etwas Theilweises ausgiebt. Sie ist zwar abstrahirend, bildet aber, weil sie allgemeine Gesichtspunkte (z. B. die Geschichte der Kunst, des Rechts, der Religion) nimmt, einen Uebergang zur philosophischen Weltgeschichte. In unserer Zeit ist diese Weise der Begriffsgeschichte mehr ausgebildet und hervorgehoben worden. Solche Zweige stehen in einem Verhältniß zum Ganzen einer Volksgeschichte, und es kommt nur darauf an, ob der Zusammenhang des Ganzen aufgezeigt, oder bloß in äußerlichen Verhältnissen gesucht wird. Im letztern Falle erscheinen sie als ganz zufällige Einzelnheiten der Völker. Wenn nun die reflectirende Geschichte dazu gekommen ist, allgemeine Gesichtspunkte zu verfolgen, so ist zu bemerken, daß, wenn solche Gesichtspunkte wahrhafter Natur sind, sie nicht bloß der äußere Faden, eine äußere Ordnung, sondern die innere leitende Seele der Begebenheiten und Thaten selbst sind. Denn gleich dem Seelenführer Mercur, ist die Idee in Wahrheit der Völker- und Weltführer, und der Geist, sein vernünftiger und nothwendiger Wille ist es, der die Weltbegebenheiten geführt hat und führt: ihn in dieser Führung kennen zu lernen, ist hier unser Zweck. Das führt auf

c) die dritte Gattung der Geschichte, die philosophische. Wenn wir rücksichtlich der beiden vorangegangenen Arten nichts

erst aufzuklären hatten, weil sich ihr Begriff von selbst verstand, so ist es anders mit dieser letzten, denn diese scheint in der That einer Erläuterung oder Rechtfertigung zu bedürfen. Das Allgemeine ist jedoch, daß die Philosophie der Geschichte nichts Anderes, als die denkende Betrachtung derselben bedeutet. Das Denken können wir aber einmal nicht unterlassen; dadurch unterscheiden wir uns von dem Thier, und in der Empfindung, in der Kenntniß und Erkenntniß, in den Trieben und im Willen, sofern sie menschlich sind, ist ein Denken. Diese Berufung auf das Denken kann aber deswegen hier als ungenügend erscheinen, weil in der Geschichte das Denken dem Gegebenen und Seyenden untergeordnet ist, dasselbe zu seiner Grundlage hat und davon geleitet wird, der Philosophie im Gegentheil aber eigene Gedanken zugeschrieben werden, welche die Speculation aus sich ohne Rücksicht auf das, was ist, hervorbringe. Gehe sie mit solchen an die Geschichte, so behandle sie sie wie ein Material, lasse sie nicht wie sie ist, sondern richte sie nach dem Gedanken ein, construire sie daher, wie man sagt, **a priori**. Da die Geschichte nun aber bloß aufzufassen hat, was ist und gewesen ist, die Begebenheiten und Thaten, und um so wahrer bleibt, je mehr sie sich an das Gegebene hält, so scheint mit diesem Treiben das Geschäft der Philosophie in Widerspruch zu stehen, und dieser Widerspruch und der daraus für die Speculation entspringende Vorwurf soll hier erklärt und widerlegt werden, ohne daß wir uns deswegen in Berichtigungen der unendlich vielen und speciellen schiefen Vorstellungen einlassen wollen, die über den Zweck, die Interessen und die Behandlungen des Geschichtlichen und seines Verhältnisses zur Philosophie im Gange sind, oder immer wieder neu erfunden werden.

Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sey. Diese Ueberzeugung und Einsicht ist eine Voraussetzung in Ansehung der Geschichte als solcher überhaupt; in der Philosophie selbst ist dieß keine Voraussetzung. Durch die speculative Erkenntniß in ihr wird es erwiesen, daß die Vernunft — bei diesem Ausdrucke können wir hier stehen bleiben, ohne die Beziehung und das Verhältniß zu Gott näher zu erörtern — die Substanz wie die unendliche Macht, sich selbst der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form, die Bethätigung dieses ihres Inhalts ist. Die Substanz ist sie, nämlich das, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Seyn und Bestehen hat — die unendliche Macht, indem die Vernunft nicht so ohnmächtig ist, es nur bis zum Ideal, bis zum Sollen zu bringen, und nur außerhalb der Wirklichkeit, wer weiß wo, als etwas Besonderes in den Köpfen einiger Menschen vorhanden zu seyn; der unendliche Inhalt, alle Wesenheit und Wahrheit, und ihr selbst ihr Stoff, den sie ihrer Thätigkeit zu verarbeiten giebt, denn sie bedarf nicht, wie endliches Thun, der Bedingungen eines äußerlichen Materials gegebener Mittel, aus denen sie Nahrung und Gegenstände ihrer Thätigkeit empfinge; sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material, das sie verarbeitet; wie sie sich nur ihre eigene Voraussetzung und der absolute Endzweck ist, so ist sie selbst dessen Bethätigung und Hervorbringung aus dem Inneren in die Erscheinung, nicht nur des natürlichen Universums, sondern auch des geistigen — in der Weltgeschichte. Daß nun solche Idee das Wahre, das Ewige, das schlechthin Mächtige ist, daß sie sich in der Welt offenbart, und nichts in ihr sich offenbart als sie, ihre Ehre und Herrlichkeit, das ist es, was, wie gesagt, in der Philosophie bewiesen, und hier so als bewiesen vorausgesetzt wird.

Diejenigen unter Ihnen, meine Herren, welche mit der Philosophie noch nicht bekannt sind, könnte ich nun etwa darum ansprechen, mit dem Glauben an die Vernunft, mit dem Verlangen, mit dem Durste nach ihrer Erkenntniß zu diesem Vor-

trag der Weltgeschichte hinzuzutreten: und es ist allerdings das Verlangen nach vernünftiger Einsicht, nach Erkenntniß, nicht bloß nach einer Sammlung von Kenntnissen, was als subjectives Bedürfniß bei dem Studium der Wissenschaften vorausgesetzt werden müßte. Wenn man nämlich nicht den Gedanken, die Erkenntniß der Vernunft, schon mit zur Weltgeschichte bringt, so sollte man wenigstens den festen, unüberwindlichen Glauben haben, daß Vernunft in derselben ist, und auch den, daß die Welt der Intelligenz und des selbstbewußten Wollens nicht dem Zufalle anheimgegeben sey, sondern im Lichte der sich wissenden Idee sich zeigen müsse. In der That aber habe ich solchen Glauben nicht zum voraus in Anspruch zu nehmen. Was ich vorläufig gesagt habe, und noch sagen werde, ist nicht bloß, auch in Rücksicht unserer Wissenschaft, als Voraussetzung, sondern als Uebersicht des Ganzen zu nehmen, als das Resultat der von uns aufzustellenden Betrachtung, ein Resultat, das *mir* bekannt ist, weil ich bereits das Ganze kenne. Es hat sich also erst aus der Betrachtung der Weltgeschichte selbst zu ergeben, daß es vernünftig in ihr zugegangen sey, daß sie der vernünftige, nothwendige Gang des Weltgeistes gewesen, des Geistes, dessen Natur zwar immer eine und dieselbe ist, aber in dem Weltdaseyn diese seine eine Natur explicirt. Dieß muß, wie gesagt, das Ergebniß der Geschichte seyn. Die Geschichte aber haben wir zu nehmen, wie sie ist: wir haben historisch, empirisch zu verfahren; unter anderem müssen wir uns nicht durch die Historiker vom Fach verführen lassen, denn diese, namentlich Deutsche, welche eine große Autorität besitzen, machen das, was sie den Philosophen vorwerfen, nämlich **a priorische** Erdichtungen in der Geschichte. Es ist z. B. eine weit verbreitete Erdichtung, daß ein erstes und ältestes Volk gewesen sey, unmittelbar von Gott belehrt, in vollkommener Einsicht und Weisheit, in durchdringender Kenntniß aller Naturgesetze und geistiger Wahrheit, oder daß es diese und jene Priestervölker gegeben,

oder um etwas Specielles anzuführen, daß es ein römisches Epos gegeben, aus welchem die römischen Geschichtsschreiber die älteste Geschichte geschöpft haben u. s. f. Dergleichen Autoritäten wollen wir den geistreichen Historikern von Fach überlassen, unter denen sie bei uns nicht ungewöhnlich sind. Als die erste Bedingung könnten wir somit aussprechen, daß wir das Historische getreu auffassen; allein in solchen allgemeinen Ausdrücken, wie treu und auffassen, liegt die Zweideutigkeit. Auch der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtsschreiber, der etwa meint und vorgiebt, er verhalte sich nur aufnehmend, nur dem Gegebenen sich hingebend, ist nicht passiv mit seinem Denken, und bringt seine Kategorien mit, und sieht durch sie das Vorhandene: bei allem insbesondere, was wissenschaftlich seyn soll, darf die Vernunft nicht schlafen, und muß Nachdenken angewandt werden; wer die Welt vernünftig ansieht, *den* sieht sie auch vernünftig an: Beides ist in Wechselbestimmung. Aber die unterschiedenen Weisen des Nachdenkens, der Gesichtspunkte, der Beurtheilung schon über bloße Wichtigkeit und Unwichtigkeit der Thatsachen, welches die am nächsten liegende Kategorie ist, gehören nicht hierher.

Nur an zwei Formen und Gesichtspunkte über die allgemeine Ueberzeugung, daß Vernunft in der Welt und ebenso in der Weltgeschichte geherrscht habe, und herrsche, will ich erinnern, weil sie uns zugleich Veranlassung geben, den Hauptpunkt, der die Schwierigkeit ausmacht, näher zu berühren, und auf das hinzudeuten, was wir weiter zu erwähnen haben.

A. Das Eine ist das Geschichtliche, daß der Grieche Anaxagoras zuerst gesagt hat, der νοῦς, der Verstand überhaupt, oder die Vernunft, regiere die Welt, — nicht eine Intelligenz als selbstbewußte Vernunft — nicht ein Geist als solcher — Beides müssen wir sehr wohl von einander unterscheiden. Die Bewegung des Sonnensystems erfolgt nach unveränderlichen Gesetzen: diese Gesetze sind die Vernunft desselben, aber weder die Sonne,

noch die Planeten, die in diesen Gesetzen um sie kreisen, haben ein Bewußtseyn darüber. So ein Gedanke, daß Vernunft in der Natur ist, daß sie von allgemeinen Gesetzen unabänderlich regiert wird, frappirt uns nicht: wir sind dergleichen gewohnt und machen nicht viel daraus: ich habe auch darum jenes geschichtlichen Umstandes erwähnt, um bemerklich zu machen, daß die Geschichte lehrt, daß dergleichen, was uns trivial scheinen kann, nicht immer in der Welt gewesen, daß solcher Gedanke vielmehr Epoche in der Geschichte des menschlichen Geistes macht. Aristoteles sagt von Anaxagoras, als vom Urheber jenes Gedankens: er sey wie ein Nüchterner unter Trunkenen erschienen. Von Anaxagoras hat Sokrates diesen Gedanken aufgenommen, und er ist zunächst in der Philosophie mit Ausnahme Epikur's, der dem Zufall alle Ereignisse zuschrieb, der herrschende geworden. „Ich freute mich desselben, läßt Plato ihn sagen, und hoffte einen Lehrer gefunden zu haben, der mir die Natur nach der Vernunft auslegen, in dem Besonderen seinen besonderen Zweck, in dem Ganzen den allgemeinen Zweck aufzeigen würde: ich hätte diese Hoffnung um Vieles nicht aufgegeben. Aber wie sehr wurde ich getäuscht, als ich nun die Schriften des Anaxagoras selbst eifrig vornahm, und fand, daß er nur äußerliche Ursachen, als Luft, Aether, Wasser und dergleichen statt der Vernunft aufführt." Man sieht das Ungenügende, welches Sokrates an dem Princip des Anaxagoras fand, betrifft nicht das Princip selbst, sondern den Mangel an Anwendung desselben auf die concrete Natur, daß diese nicht aus jenem Princip verstanden, begriffen ist, daß überhaupt jenes Princip abstract gehalten blieb, daß die Natur nicht als eine Entwickelung desselben, nicht als eine aus der Vernunft hervorgebrachte Organisation gefaßt ist. Ich mache auf diesen Unterschied hier gleich von Anfang an aufmerksam, ob eine Bestimmung, ein Grundsatz, eine Wahrheit nur abstract festgehalten, oder aber zur näheren Determination und zur concreten Entwickelung fortgegangen wird. Dieser

Unterschied ist durchgreifend, und unter Anderem werden wir vornehmlich auf diesen Umstand am Schlusse unserer Weltgeschichte in dem Erfassen des neuesten politischen Zustandes zurückkommen.

Das Weitere ist, daß diese Erscheinung des Gedankens, daß die Vernunft die Welt regiere, mit einer weiteren Anwendung zusammenhängt, die uns wohl bekannt ist — in der Form der religiösen Wahrheit nämlich, daß die Welt nicht dem Zufall, und äußerlichen zufälligen Ursachen preisgegeben sey, sondern eine *Vorsehung* die Welt regiere. Ich erklärte vorhin, daß ich nicht auf Ihren Glauben an das angegebene Princip Anspruch machen wolle, jedoch an den Glauben *daran, in dieser religiösen Form*, dürfte ich appelliren, wenn überhaupt die Eigenthümlichkeit der Wissenschaft der Philosophie es zuließe, daß Voraussetzungen gelten, oder von einer anderen Seite gesprochen, weil die Wissenschaft, welche wir abhandeln wollen, selbst erst den Beweis, obzwar nicht der Wahrheit, aber der Richtigkeit jenes Grundsatzes geben soll. Die Wahrheit nun, daß eine, und zwar die göttliche Vorsehung den Begebenheiten der Welt vorstehe, entspricht dem angegebenen Principe, denn die göttliche Vorsehung ist die Weisheit nach unendlicher Macht, welche ihre Zwecke, das ist, den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt verwirklicht: die Vernunft ist das ganz frei sich selbst bestimmende Denken. Aber weiterhin thut sich nun auch die Verschiedenheit, ja der Gegensatz dieses Glaubens und unseres Princips gerade auf dieselbe Weise hervor, wie die Forderung des Sokrates bei dem Grundsatze des Anaxagoras. Jener Glaube ist nämlich gleichfalls unbestimmt, ist was man Glaube an die Vorsehung überhaupt nennt, und geht nicht zum Bestimmten, zur Anwendung auf das Ganze, auf den umfassenden Verlauf der Weltgeschichte fort. Die Geschichte erklären aber heißt, die Leidenschaften des Menschen, ihr Genie, ihre wirkenden Kräfte enthüllen, und diese Bestimmtheit der Vorsehung nennt man ge-

wöhnlich ihren Plan. Dieser Plan aber ist es, welcher vor unseren Augen verborgen seyn soll, ja welchen es Vermessenheit seyn soll, erkennen zu wollen. Die Unwissenheit des Anaxagoras darüber, wie der Verstand sich in der Wirklichkeit offenbare, war unbefangen; das Bewußtseyn des Gedankens war in ihm, und überhaupt in Griechenland, noch nicht weiter gekommen; er vermochte noch nicht sein allgemeines Princip auf das Concrete anzuwenden, dieses aus jenem zu erkennen, denn Sokrates hat erst einen Schritt darin, die Vereinigung des Concreten mit dem Allgemeinen zu erfassen, gethan. Anaxagoras war somit nicht polemisch gegen solche Anwendung; jener Glaube an die Vorsehung aber ist es wenigstens gegen die Anwendung im Großen, oder gegen die Erkenntniß des Plans der Vorsehung. Denn im Besonderen läßt man es hie und da wohl gelten, wenn fromme Gemüther in einzelnen Vorfallenheiten nicht blos Zufälliges, sondern Gottes Schickungen erkennen, wenn z. B. einem Individuum in großer Verlegenheit und Noth unerwartet eine Hülfe gekommen ist, aber diese Zwecke selbst sind beschränkter Art, sind nur die besonderen Zwecke dieses Individuums. Wir haben es aber in der Weltgeschichte mit Individuen zu thun, welche Völker, mit Ganzen, welche Staaten sind: wir können also nicht bei jener, so zu sagen, Kleinkrämerei des Glaubens an die Vorsehung stehen bleiben, und eben so wenig bei dem blos abstracten, unbestimmten Glauben, der nur zu dem Allgemeinen, daß es eine Vorsehung gebe, fortgehen will, aber nicht zu den bestimmteren Thaten derselben. Wir haben vielmehr Ernst damit zu machen, die Wege der Vorsehung, die Mittel und Erscheinungen in der Geschichte zu erkennen, und wir haben diese auf jenes allgemeine Princip zu beziehen. Aber ich habe mit der Erwähnung der Erkenntniß des Plans der göttlichen Vorsehung überhaupt an eine in unseren Zeiten an Wichtigkeit obenanstehende Frage erinnert, an die nämlich, über die Möglichkeit Gott zu erkennen, oder vielmehr, indem es aufgehört hat eine Frage zu seyn, an

die zum Vorurtheil gewordene Lehre, daß es unmöglich sey, Gott zu erkennen. Dem geradezu entgegengesetzt, was in der heiligen Schrift als höchste Pflicht geboten wird, nicht bloß Gott zu lieben, sondern auch zu erkennen, herrscht jetzt das Geläugne dessen vor, was ebendaselbst gesagt ist, daß der Geist es sey, der in die Wahrheit einführe, daß er alle Dinge erkenne, selbst die Tiefen der Gottheit durchdringe. Indem man das göttliche Wesen jenseits unserer Erkenntniß und der menschlichen Dinge überhaupt stellt, so erlangt man damit die Bequemlichkeit, sich in seinen eigenen Vorstellungen zu ergehen. Man ist davon befreit, seiner Erkenntniß eine Beziehung auf das Göttliche und Wahre zu geben; im Gegentheil hat dann die Eitelkeit derselben und das subjective Gefühl für sich vollkommene Berechtigung; und die fromme Demuth, indem sie sich die Erkenntniß Gottes vom Leibe hält, weiß sehr wohl, was sie für ihre Willkür und eitles Treiben damit gewinnt. Ich habe deßhalb die Erwähnung, daß unser Satz, die Vernunft regiere die Welt und habe sie regiert, mit der Frage von der Möglichkeit der Erkenntniß Gottes zusammenhängt, nicht unterlassen wollen, um nicht den Verdacht zu vermeiden, als ob die Philosophie sich scheue, oder zu scheuen habe, an die religiösen Wahrheiten zu erinnern, und denselben aus dem Wege ginge, und zwar, weil sie gegen dieselben, so zu sagen, kein gutes Gewissen habe. Vielmehr ist es in neueren Zeiten so weit gekommen, daß die Philosophie sich des religiösen Inhalts gegen manche Art von Theologie anzunehmen hat. In der christlichen Religion hat Gott sich geoffenbart, das heißt, er hat dem Menschen zu erkennen gegeben, was er ist, so daß er nicht mehr ein Verschlossenes, Geheimes ist; es ist uns mit dieser Möglichkeit, Gott zu erkennen, die Pflicht dazu auferlegt. Gott will nicht engherzige Gemüther und leere Köpfe zu seinen Kindern, sondern solche, deren Geist von sich selbst arm, aber reich an Erkenntniß seiner ist, und die in diese Erkenntniß Gottes allein allen Werth setzen. Die Entwickelung des denkenden Geistes,

welche aus dieser Grundlage der Offenbarung des göttlichen Wesens ausgegangen ist, muß dazu endlich gedeihen, das, was dem fühlenden und vorstellenden Geiste zunächst vorgelegt worden, auch mit dem Gedanken zu erfassen; es muß endlich an der Zeit seyn, auch diese reiche Production der schöpferischen Vernunft zu begreifen, welche die Weltgeschichte ist. Es war eine Zeit lang Mode, Gottes Weisheit in Thieren, Pflanzen, einzelnen Schicksalen zu bewundern. Wenn zugegeben wird, daß die Vorsehung sich in solchen Gegenständen und Stoffen offenbare, warum nicht auch in der Weltgeschichte? Dieser Stoff scheint zu groß. Aber die göttliche Weisheit, d. i. die Vernunft, ist eine und dieselbe im Großen, wie im Kleinen, und wir müssen Gott nicht für zu schwach halten, seine Weisheit auf's Große anzuwenden. Unsere Erkenntniß geht darauf, die Einsicht zu gewinnen, daß das von der ewigen Weisheit Bezweckte, wie auf dem Boden der Natur, so auf dem Boden des in der Welt wirklichen und thätigen Geistes, herausgekommen ist. Unsere Betrachtung ist insofern eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, welche Leibnitz metaphysisch auf seine Weise in noch unbestimmten, abstracten Kategorien versucht hat, so daß das Uebel in der Welt begriffen, der denkende Geist mit dem Bösen versöhnt werden sollte. In der That liegt nirgend eine größere Aufforderung zu solcher versöhnenden Erkenntniß als in der Weltgeschichte. Diese Aussöhnung kann nur durch die Erkenntniß des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Ueberwundenen verschwindet, durch das Bewußtseyn, theils was in Wahrheit der Endzweck der Welt sey, theils daß derselbe in ihr verwirklicht worden sey, und nicht das Böse neben ihm sich letzlich geltend gemacht habe. Hierfür aber genügt der bloße Glaube an den νοῦς und die Vorsehung noch keineswegs. Die Vernunft, von der gesagt worden, daß sie in der Welt regiere, ist ein eben so unbestimmtes Wort, als die Vorsehung — man spricht immer von der Vernunft, ohne eben angeben zu können, was denn ihre

Bestimmung, ihr Inhalt ist, wonach wir beurtheilen können, ob etwas vernünftig ist, ob unvernünftig. Die Vernunft in ihrer Bestimmung gefaßt, dieß ist erst die Sache; das Andere, wenn man ebenso bei der Vernunft überhaupt stehen bleibt, das sind nur Worte. Mit diesen Angaben gehen wir zu dem zweiten Gesichtspunkte über, den wir in dieser Einleitung betrachten wollen.

B. Die Frage, was die *Bestimmung* der Vernunft an ihr selbst sey, fällt, insofern die Vernunft in Beziehung auf die Welt genommen wird, mit der Frage zusammen, was der *Endzweck der Welt* sey; näher liegt in diesem Ausdruck, daß derselbe realisirt, verwirklicht werden soll. Es ist daran zweierlei zu erwägen, der Inhalt dieses Endzwecks, die Bestimmung selbst als solche, und die Verwirklichung derselben.

Zuerst müssen wir beachten, daß unser Gegenstand, die *Weltgeschichte*, auf dem geistigen Boden vorgeht. Welt begreift die physische und psychische Natur in sich; die physische Natur greift gleichfalls in die Weltgeschichte ein, und wir werden schon im Anfange auf diese Grundverhältnisse der Naturbestimmung aufmerksam machen. Aber der Geist und der Verlauf seiner Entwickelung ist das Substantielle. Die Natur haben wir hier nicht zu betrachten, wie sie an ihr selbst gleichfalls ein System der Vernunft ist, in einem besonderen, eigenthümlichen Elemente, sondern nur relativ auf den Geist. Der Geist ist aber auf dem Theater, auf dem wir ihn betrachten, in der Weltgeschichte, in seiner concretesten Wirklichkeit; dessenungeachtet aber, oder vielmehr um von dieser Weise seiner concreten Wirklichkeit auch das Allgemeine zu fassen, müssen wir von der *Natur des Geistes* zuvörderst einige abstracte Bestimmungen vorausschicken. Doch kann dies hier mehr nur behauptungsweise geschehen und ist hier nicht der Ort die Idee des Geistes speculativ zu entwickeln, denn was in einer Einleitung gesagt werden kann, ist überhaupt als historisch, wie schon bemerkt, als eine Voraussetzung zu nehmen, die entweder anderwärts ihre Ausführung und ihren Erweis erhal-

ten hat, oder in der Folge der Abhandlung der Wissenschaft der Geschichte erst seine Beglaubigung empfangen soll.

Wir haben also hier anzugeben:

a) die abstrakten Bestimmungen der Natur des Geistes;

b) welche Mittel der Geist braucht, um seine Idee zu realisiren;

c) endlich ist die Gestalt zu betrachten, welche die vollständige Realisirung des Geistes im Daseyn ist — der Staat.

a) Die Natur des Geistes läßt sich durch den vollkommenen Gegensatz desselben erkennen. Wie die Substanz der Materie die Schwere ist, so, müssen wir sagen, ist die Substanz, das Wesen des Geistes die Freiheit. Jedem ist es unmittelbar glaublich, daß der Geist auch unter anderen Eigenschaften die Freiheit besitze; die Philosophie aber lehrt uns, daß alle Eigenschaften des Geistes nur durch die Freiheit bestehen, alle nur Mittel für die Freiheit sind, alle nur diese suchen und hervorbringen; es ist dieß eine Erkenntniß der speculativen Philosophie, daß die Freiheit das einzige Wahrhafte des Geistes sey. Die Materie ist insofern schwer, als sie nach einem Mittelpunkte treibt: sie ist wesentlich zusammengesetzt, sie besteht außer einander, sie sucht ihre Einheit und sucht also sich selbst aufzuheben, sucht ihr Gegentheil; wenn sie dieses erreichte, so wäre sie keine Materie mehr, sondern sie wäre untergegangen; sie strebt nach Idealität, denn in der Einheit ist sie ideell. Der Geist im Gegentheil ist eben das, in sich den Mittelpunkt zu haben, er hat nicht die Einheit außer sich, sondern er hat sie gefunden; er ist in sich selbst und bei sich selbst. Die Materie hat ihre Substanz außer ihr; der Geist ist das Bei-sich-selbst-seyn. Dieß eben ist die Freiheit, denn wenn ich abhängig bin, so beziehe ich mich auf ein Anderes, das ich nicht bin; ich kann nicht seyn ohne ein Aeußeres; frei bin ich, wenn ich bei mir selbst bin. Dieses Beisichselbstseyn des Geistes ist Selbstbewußtseyn, das Bewußtseyn von sich selbst. Zweierlei ist zu unterscheiden im Bewußtseyn, erstens, daß ich weiß, und zweitens, was ich weiß. Beim Selbstbewußtseyn fällt Beides zusammen, denn der Geist weiß sich selbst: er ist das Beurtheilen seiner eigenen Natur, und er ist zugleich die Thätigkeit zu sich zu kommen, und so sich hervorzubringen, sich zu dem zu machen, was er an sich ist. Nach dieser abstracten Bestimmung kann von der Weltgeschichte gesagt werden, daß sie die Darstellung des Geistes sey, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet, und wie der Keim die ganze Natur des Baumes, den Geschmack, die Form der Früchte in sich trägt, so enthalten auch schon die ersten Spuren des Geistes virtualiter die ganze Geschichte. Die Orientalen wissen es noch nicht, daß der Geist, oder der Mensch als solcher an sich frei ist; weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht; sie wissen nur, daß Einer frei ist, aber ebendarum ist solche Freiheit nur Willkür, Wildheit, Dumpfheit der Leidenschaft, oder auch eine Milde, Zahmheit derselben, die selbst nur ein Naturzufall, oder eine Willkür ist. — Dieser Eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann. In den Griechen ist erst das Bewußtseyn der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen, aber sie, wie auch die Römer, wußten nur, daß Einige frei sind, nicht der Mensch, als solcher. Dieß wußte selbst Plato und Aristoteles nicht. Darum haben die Griechen nicht nur Sklaven gehabt, und ist ihr Leben, und der Bestand ihrer schönen Freiheit daran gebunden gewesen, sondern auch ihre Freiheit war selbst theils nur eine zufällige, vergängliche und beschränkte Blume, theils zugleich eine harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen. — Erst die germanischen Nationen sind im Christenthume zum Bewußtseyn gekommen, daß der Mensch als Mensch frei, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht; dieß Bewußtseyn ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dieses Princip auch in das weltliche Wesen einzubilden, das war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere lange Arbeit der Bildung

erfordert. Mit der Annahme der christlichen Religion hat z. B. nicht unmittelbar die Sklaverei aufgehört, noch weniger ist damit sogleich in den Staaten die Freiheit herrschend, sind die Regierungen und Verfassungen auf eine vernünftige Weise organisirt oder gar auf das Princip der Freiheit gegründet worden. Diese Anwendung des Princips auf die Weltlichkeit: die Durchbildung und Durchdringung des weltlichen Zustandes durch dasselbe ist der lange Verlauf, welcher die Geschichte selbst ausmacht. Auf diesen Unterschied des Princips als eines solchen, und seiner Anwendung, das ist, Einführung und Durchführung in der Wirklichkeit des Geistes und Lebens, habe ich schon aufmerksam gemacht; er ist eine Grundbestimmung in unserer Wissenschaft, und wesentlich im Gedanken festzuhalten. Wie nun dieser Unterschied in Ansehung des christlichen Princips des Selbstbewußtseyns, der Freiheit, hier vorläufig herausgehoben worden, so findet er auch wesentlich Statt in Ansehung des Princips der Freiheit überhaupt. Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtseyn der Freiheit, — ein Fortschritt, den wir in seiner Nothwendigkeit zu erkennen haben.

Mit dem, was ich im Allgemeinen über den Unterschied des Wissens von der Freiheit gesagt habe, und zwar zunächst in der Form, daß die Orientalen nur gewußt haben, daß *Einer* frei, die griechische und römische Welt aber, daß *Einige* frei sind, daß wir aber wissen, alle Menschen an sich, das heißt der Mensch als Mensch sey frei, ist auch zugleich die Eintheilung der Weltgeschichte, und die Art, in der wir sie abhandeln werden, angegeben. Dieß ist jedoch nur im Vorbeigehen vorläufig bemerkt; wir haben vorher noch einige Begriffe zu expliciren.

Es ist also, als die Bestimmung der geistigen Welt, und indem diese die substantielle Welt ist, und die physische ihr untergeordnet bleibt, oder im speculativen Ausdruck, keine Wahrheit gegen die erste hat — als der *Endzweck der Welt*, das Bewußtseyn des Geistes von seiner Freiheit, und ebendamit die

Wirklichkeit seiner Freiheit überhaupt angegeben worden. Daß aber diese Freiheit, wie sie angegeben wurde, selbst noch unbestimmt, und ein unendlich vieldeutiges Wort ist, daß sie, indem sie das Höchste ist, unendlich viele Mißverständnisse, Verwirrungen und Irrthümer mit sich führt, und alle möglichen Ausschweifungen in sich begreift, dieß ist etwas, was man nie besser gewußt und erfahren hat, als in jetziger Zeit; aber wir lassen es hier zunächst bei jener allgemeinen Bestimmung bewenden. Ferner wurde auf die Wichtigkeit des unendlichen Unterschieds zwischen dem Princip, zwischen dem, was nur erst an sich, und zwischen dem, was wirklich ist, aufmerksam gemacht. Zugleich ist es die Freiheit in ihr selbst, welche die unendliche Nothwendigkeit in sich schließt, eben sich zum Bewußtseyn, — denn sie ist, ihrem Begriff nach, Wissen von sich, — und damit zur Wirklichkeit zu bringen: sie ist sich der Zweck, den sie ausführt, und der einzige Zweck des Geistes. Dieser Endzweck ist das, worauf in der Weltgeschichte hingearbeitet worden, dem alle Opfer auf dem weiten Altar der Erde und in dem Verlauf der langen Zeit gebracht worden. Dieser ist es allein, der sich durchführt und vollbringt, das allein Ständige in dem Wechsel aller Begebenheiten und Zustände, so wie das wahrhaft Wirksame in ihnen. Dieser Endzweck ist das, was Gott mit der Welt will, Gott aber ist das Vollkommenste, und kann darum nichts als sich selbst, seinen eigenen Willen wollen. Was aber die Natur seines Willens, d. h. seine Natur überhaupt ist, dieß ist es, was wir, indem wir die religiöse Vorstellung in Gedanken fassen, hier die Idee der Freiheit nennen. Die jetzt aufzuwerfende unmittelbare Frage kann nun die seyn: welche Mittel gebraucht sie zu ihrer Realisation? Dieß ist das Zweite, was hier zu betrachten ist.

b) Diese Frage nach den *Mitteln*, wodurch sich die Freiheit zu einer Welt hervorbringt, führt uns in die Erscheinung der Geschichte selbst. Wenn die Freiheit als solche zunächst der innere Begriff ist, so sind die Mittel dagegen ein Aeußerliches,

das Erscheinende, das in der Geschichte unmittelbar vor die Augen tritt und sich darstellt. Die nächste Ansicht der Geschichte überzeugt uns, daß die Handlungen der Menschen von ihren Bedürfnissen, ihren Leidenschaften, ihren Interessen, ihren Charakteren und Talenten ausgehen, und zwar so, daß es in diesem Schauspiel der Thätigkeit nur diese Bedürfnisse, Leidenschaften, Interessen sind, welche als die Triebfedern erscheinen, und als das Hauptwirksame vorkommen. Wohl liegen darin auch allgemeine Zwecke, ein Gutes wollen, edle Vaterlandsliebe; aber diese Tugenden und dieses Allgemeine stehen in einem unbedeutenden Verhältnisse zur Welt und zu dem, was sie erschafft. Wir können wohl die Vernunftbestimmung in diesen Subjecten selbst und in den Kreisen ihrer Wirksamkeit realisirt sehen, aber sie sind in einem geringen Verhältniß zu der Masse des Menschengeschlechts; ebenso ist der Umfang des Daseyns, den ihre Tugenden haben, relativ von geringer Ausdehnung. Die Leidenschaften dagegen, die Zwecke des particularen Interesses, die Befriedigung der Selbstsucht, sind das Gewaltigste; sie haben ihre Macht darin, daß sie keine der Schranken achten, welche das Recht und die Moralität ihnen setzen wollen, und daß diese Naturgewalten dem Menschen unmittelbar näher liegen, als die künstliche und langwierige Zucht zur Ordnung und Mäßigung, zum Rechte und zur Moralität. Wenn wir dieses Schauspiel der Leidenschaften betrachten, und die Folgen ihrer Gewaltthätigkeit, des Unverstandes erblicken, der sich nicht nur zu ihnen, sondern selbst auch, und sogar vornehmlich zu dem, was gute Absichten, rechtliche Zwecke sind, gesellt, wenn wir daraus das Uebel, das Böse, den Untergang der blühendsten Reiche, die der Menschengeist hervorgebracht hat, sehen; so können wir nur mit Trauer über diese Vergänglichkeit überhaupt erfüllt werden, und indem dieses Untergehen nicht nur ein Werk der Natur, sondern des Willens der Menschen ist, mit einer moralischen Betrübniß, mit einer Empörung des guten Geistes, wenn ein solcher in uns ist, über solches

Schauspiel enden. Man kann jene Erfolge ohne rednerische Uebertreibung, blos mit richtiger Zusammenstellung des Unglücks, den das Herrlichste an Völkern und Staatengestaltungen, wie an Privattugenden erlitten hat, zu dem furchtbarsten Gemälde erheben, und ebenso damit die Empfindung zur tiefsten, rathlosesten Trauer steigern, welcher kein versöhnendes Resultat das Gegengewicht hält, und gegen die wir uns etwa nur dadurch befestigen, oder dadurch aus ihr heraustreten, indem wir denken: es ist nun einmal so gewesen; es ist ein Schicksal; es ist nichts daran zu ändern; und dann, daß wir aus der Langenweile, welche uns jene Reflexion der Trauer machen könnte, zurück in unser Lebensgefühl, in die Gegenwart unserer Zwecke und Interessen, kurz in die Selbstsucht zurücktreten, welche am ruhigen Ufer steht, und von da aus sicher des fernen Anblicks der verworrenen Trümmermasse genießt. Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welcher das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten, und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken nothwendig auch die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind. Von hier aus geht gewöhnlich die Frage nach dem, was wir zum allgemeinen Anfange unserer Betrachtung gemacht; von demselben aus haben wir die Begebenheiten, die uns jenes Gemälde für die trübe Empfindung und für die darüber- sinnende Reflexion darbieten, sogleich als das Feld bestimmt, in welchem wir nur die Mittel sehen wollen für das, was wir behaupten, daß es die substantielle Bestimmung, der absolute Endzweck, oder was dasselbe ist, daß es das wahrhafte Resultat der Weltgeschichte sey. Wir haben es von Anfang an überhaupt verschmäht, den Weg der Reflexionen einzuschlagen, von jenem Bilde des Besonderen zum Allgemeinen aufzusteigen; ohnehin ist es auch nicht das Interesse jener gefühlvollen Reflexionen selbst, sich wahrhaft über diese Empfindungen zu erheben, und die Räthsel der Vorsehung, welche in jenen Be-

trachtungen aufgegeben worden sind, zu lösen. Es ist vielmehr das Wesen derselben, sich in den leeren, unfruchtbaren Erhabenheiten jenes negativen Resultats trübselig zu gefallen. Wir kehren also zum Standpunkte, den wir genommen, zurück, und die Momente, die wir darüber anführen wollen, werden auch die wesentlichen Bestimmungen für die Beantwortung der Fragen, die aus jenem Gemälde hervorgehen können, enthalten.

Das Erste, was wir bemerken, ist das, was wir schon oft gesagt haben, was aber, sobald es auf die Sache ankommt, nicht oft genug wiederholt werden kann, daß das, was wir Princip, Endzweck, Bestimmung, oder die Natur und den Begriff des Geistes genannt haben, nur ein Allgemeines, Abstractes ist. Princip, so auch Grundsatz, Gesetz ist ein Inneres, das als solches, so wahr es auch in ihm ist, nicht vollständig wirklich ist. Zwecke, Grundsätze u. s. f. sind in unseren Gedanken, erst in unserer inneren Absicht, aber noch nicht in der Wirklichkeit. Was an sich ist, ist eine Möglichkeit, ein Vermögen, aber noch nicht aus seinem Inneren zur Existenz gekommen. Es muß ein zweites Moment für ihre Wirklichkeit hinzukommen und dieß ist die Bethätigung, Verwirklichung, und deren Princip ist der Wille, die Thätigkeit des Menschen überhaupt. Es ist nur durch diese Thätigkeit, daß jener Begriff sowie die an sich seyenden Bestimmungen realisirt, verwirklicht werden, denn sie gelten nicht unmittelbar durch sich selbst. Die Thätigkeit, welche sie in's Werk und Daseyn setzt, ist des Menschen Bedürfniß, Trieb, Neigung und Leidenschaft. Daran, daß ich etwas zur That und zum Daseyn bringe, ist mir viel gelegen: ich muß dabei seyn; ich will durch die Vollführung befriedigt werden. Ein Zweck, für welchen ich thätig seyn soll, muß auf irgend eine Weise auch mein Zweck seyn; ich muß meinen Zweck zugleich dabei befriedigen, wenn der Zweck, für welchen ich thätig bin, auch noch viele andere Seiten hat, nach denen er mich nichts angeht. Dieß ist das unendliche Recht des Subjects, daß es sich selbst in seiner Thätigkeit und

Arbeit befriedigt findet. Wenn die Menschen sich für etwas interessiren sollen, so müssen sie sich selbst darin haben, und ihr eigenes Selbstgefühl darin befriedigt finden. Man muß einen Mißverstand hierbei vermeiden: man tadelt es, und sagt in einem übeln Sinne mit Recht von einem Individuum: es sey überhaupt interessirt, das heißt, es suche nur seinen Privatvortheil. Wenn wir dieses tadeln, so meinen wir, es suche diesen Privatvortheil ohne Gesinnung für den allgemeinen Zweck, bei dessen Gelegenheit es sich um jenen abmüht, oder gar, indem es das Allgemeine aufopfert; aber wer thätig für eine Sache ist, der ist nicht nur interessirt überhaupt, sondern interessirt dabei. Die Sprache drückt diesen Unterschied richtig aus. Es geschieht daher nichts, wird nichts vollbracht, ohne daß die Individuen, die dabei thätig sind, auch sich befriedigen; sie sind particulare Menschen, das heißt, sie haben besondere, ihnen eigenthümliche Bedürfnisse, Triebe, Interessen überhaupt: unter diesen Bedürfnissen ist nicht nur das des eigenen Bedürfnisses und Willens, sondern auch der eigenen Einsicht, Ueberzeugung, oder wenigstens des Dafürhaltens der Meinung, wenn anders schon das Bedürfniß des Raisonnements, des Verstandes, der Vernunft erwacht ist. Dann verlangen die Menschen auch, wenn sie für eine Sache thätig seyn sollen, daß die Sache ihnen überhaupt zusage, daß sie mit ihrer Meinung, es sey von der Güte derselben, ihrem Rechte, Vortheil, ihrer Nützlichkeit, dabei seyn können. Dieß ist besonders ein wesentliches Moment unserer Zeit, wo die Menschen wenig mehr durch Zutrauen und Autorität zu etwas herbeigezogen werden, sondern mit ihrem eigenen Verstande, selbstständiger Ueberzeugung und Dafürhalten den Antheil ihrer Thätigkeit einer Sache widmen wollen.

So sagen wir also, daß überhaupt nichts ohne das Interesse derer, welche durch ihre Thätigkeit mitwirkten, zu Stande gekommen ist, und indem wir ein Interesse eine Leidenschaft nennen, insofern die ganze Individualität mit Hintenansetzung aller

anderen Interessen und Zwecke, die man auch hat und haben kann, mit allen ihr inwohnenden Adern von Wollen sich in einen Gegenstand legt, in diesen Zweck alle ihre Bedürfnisse und Kräfte concentrirt, so müssen wir überhaupt sagen, daß *nichts Großes in der Welt* ohne Leidenschaft vollbracht worden ist. Es sind zwei Momente, die in unsern Gegenstand eintreten: das eine ist die Idee, das andere sind die menschlichen Leidenschaften; das eine ist der Zettel, das andere der Einschlag des großen Teppiches der vor uns ausgebreiteten Weltgeschichte. Die concrete Mitte und Vereinigung beider ist die sittliche Freiheit im Staate. Von der Idee der Freiheit, als der Natur des Geistes und dem absoluten Endzweck der Geschichte ist die Rede gewesen. Leidenschaft wird als etwas angesehen, das nicht recht ist, das mehr oder weniger schlecht ist: der Mensch soll keine Leidenschaften haben. Leidenschaft ist auch nicht ganz das passende Wort für das, was ich hier ausdrücken will. Ich verstehe hier nämlich überhaupt die Thätigkeit des Menschen aus particularen Interessen, aus speciellen Zwecken, oder wenn man will, selbstsüchtigen Absichten, und zwar so, daß sie in diese Zwecke die ganze Energie ihres Wollens und Charakters legen, ihnen Anderes, das auch Zweck seyn kann, oder vielmehr alles Andere aufopfern. Dieser particulare Inhalt ist so Eins mit dem Willen des Menschen, daß er die ganze Bestimmtheit desselben ausmacht und untrennbar von ihm ist; er ist dadurch das, was er ist. Denn das Individuum ist ein solches, das da *ist*, nicht Mensch überhaupt, denn der existirt nicht, sondern ein bestimmter. Charakter drückt gleichfalls diese Bestimmtheit des Willens und der Intelligenz aus. Aber Charakter begreift überhaupt alle Particularitäten in sich, die Weise des Benehmens in Privatverhältnissen u. s. f., und ist nicht diese Bestimmtheit als in Wirksamkeit und Thätigkeit gesetzt. Ich werde also Leidenschaft sagen, und somit die particulare Bestimmtheit des Charakters verstehen, insofern diese Bestimmtheiten des Wollens nicht einen privaten

Inhalt nur haben, sondern das Treibende und Wirkende allgemeiner Thaten sind. Leidenschaft ist zunächst die subjective, insofern formelle Seite der Energie, des Willens und der Thätigkeit, wobei der Inhalt oder Zweck noch unbestimmt bleibt; ebenso ist es bei dem eigenen Ueberzeugtseyn, bei der eigenen Einsicht und bei dem eigenen Gewissen. Es kommt immer darauf an, welchen Inhalt meine Ueberzeugung hat, welchen Zweck meine Leidenschaft, ob der eine oder der andere wahrhafter Natur ist. Aber umgekehrt, wenn er dieß ist, so gehört dazu, daß er in die Existenz trete, wirklich sey.

Aus dieser Erläuterung über das zweite wesentliche Moment geschichtlicher Wirklichkeit eines Zwecks überhaupt geht hervor, indem wir im Vorbeigehen Rücksicht auf den Staat nehmen, daß nach dieser Seite ein Staat wohlbestellt und kraftvoll in sich selbst ist, wenn mit seinem allgemeinen Zwecke das Privatinteresse der Bürger vereinigt, eins in dem andern seine Befriedigung und Verwirklichung findet — ein für sich höchst wichtiger Satz. Aber im Staate bedarf es vieler Veranstaltungen, Erfindungen, von zweckgemäßen Einrichtungen, und zwar von langen Kämpfen des Verstandes begleitet, bis er zum Bewußtseyn bringt, was das Zweckgemäße sey, sowie Kämpfe mit dem partikularen Interesse und den Leidenschaften, eine schwere und langwierige Zucht derselben, bis jene Vereinigung zu Stande gebracht wird. Der Zeitpunkt solcher Vereinigung macht die Periode seiner Blüthe, seiner Tugend, seiner Kraft und seines Glückes aus. Aber die Weltgeschichte beginnt nicht mit irgend einem bewußten Zwecke, wie bei den besonderen Kreisen der Menschen. Der einfache Trieb des Zusammenlebens derselben hat schon den bewußten Zweck der Sicherung ihres Lebens und Eigenthums, und indem dieses Zusammenleben zu Stande gekommen ist, erweitert sich dieser Zweck. Die Weltgeschichte fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, daß der Begriff des Geistes befriedigt werde, nur *an sich* an, das heißt, als Natur; er ist der innere, der in-

nerste bewußtlose Trieb, und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist, wie schon überhaupt erinnert, die Arbeit ihn zum Bewußtseyn zu bringen. So in Gestalt des Naturwesens, des Naturwillens auftretend, ist das, was die subjective Seite genannt worden ist, das Bedürfniß, der Trieb, die Leidenschaft, das partikulare Interesse, wie die Meinung und subjective Vorstellung sogleich für sich selbst vorhanden. Diese unermeßliche Masse von Wollen, Interessen und Thätigkeiten sind die Werkzeuge und Mittel des Weltgeistes, seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewußtseyn zu erheben und zu verwirklichen: und dieser ist nur sich zu finden, zu sich selbst zu kommen, und sich als Wirklichkeit anzuschauen. Daß aber jene Lebendigkeiten der Individuen und der Völker, indem sie das Ihrige suchen und befriedigen, zugleich die Mittel und Werkzeuge eines Höheren und Weiteren sind, von dem sie nichts wissen, das sie bewußtlos vollbringen, das ist es, was zur Frage gemacht werden könnte, auch gemacht worden, und was ebenso vielfältig geläugnet, wie als Träumerei und Philosophie verschrieen und verachtet worden ist. Darüber aber habe ich gleich von Anfang an mich erklärt, und unsere Voraussetzung (die sich aber am Ende erst als Resultat ergeben sollte) und unsern Glauben behauptet, daß die Vernunft die Welt regiert, und so auch die Weltgeschichte regiert hat. Gegen dieses an und für sich Allgemeine und Substantielle ist alles Andere untergeordnet, ihm dienend, und Mittel für dasselbe. Aber ferner ist diese Vernunft immanent in dem geschichtlichen Daseyn, und vollbringt sich in demselben, und durch dasselbe. Die Vereinigung des Allgemeinen, an und für sich Seyenden überhaupt, und des Einzelnen, des Subjectiven, daß sie allein die Wahrheit sey, dieß ist speculativer Natur, und wird in dieser allgemeinen Form in der Logik abgehandelt. Aber im Gange der Weltgeschichte selbst, als noch im Fortschreiten begriffenen Gange, ist der reine letzte Zweck der Geschichte noch nicht der Inhalt des Bedürfnisses und Interesses, und indem dieses

bewußtlos darüber ist, ist das Allgemeine dennoch in den besonderen Zwecken, und vollbringt sich durch dieselben. Jene Frage nimmt auch die Form an, von der Vereinigung der Freiheit und Nothwendigkeit, indem wir den inneren, an und für sich seyenden Gang des Geistes als das Nothwendige betrachten, dagegen das, was im bewußten Willen der Menschen als ihr Interesse erscheint, der Freiheit zuschreiben. Da der metaphysische Zusammenhang, d. i. der Zusammenhang im Begriff, dieser Bestimmungen in die Logik gehört, so können wir ihn hier nicht auseinanderlegen. Nur die Hauptmomente, auf die es ankommt, sind zu erwähnen.

In der Philosophie wird gezeigt, daß die Idee zum unendlichen Gegensatze fortgeht. Dieser ist der, von der Idee in ihrer freien allgemeinen Weise, worin sie bei sich bleibt, und von ihr als rein abstracter Reflexion in sich, welche formelles Fürsichseyn ist, Ich, die formelle Freiheit, die nur dem Geiste zukommt. Die allgemeine Idee ist so als substantielle Fülle einerseits und als das Abstracte der freien Willkür andrerseits. Diese Reflexion in sich ist das einzelne Selbstbewußtseyn, das Andere gegen die Idee überhaupt, und damit in absoluter Endlichkeit. Dieses Andere ist eben damit die Endlichkeit, die Bestimmtheit, für das allgemeine Absolute: es ist die Seite seines Daseyns, der Boden seiner formellen Realität und der Boden der Ehre Gottes. — Den absoluten Zusammenhang dieses Gegensatzes zu fassen, ist die tiefe Aufgabe der Metaphysik. Ferner ist mit dieser Endlichkeit überhaupt alle Particularität gesetzt. Der formelle Wille will sich, dieses Ich soll in Allem seyn, was er bezweckt und thut. Auch das fromme Individuum will gerettet und selig seyn. Dieses Extrem für sich existirend im Unterschied von dem absoluten, allgemeinen Wesen ist ein Besonderes, weiß die Besonderheit und will dieselbe; es ist überhaupt auf dem Standpunkt der Erscheinung. Hieher fallen die besonderen Zwecke, indem die Individuen sich in ihre Particularität legen, sie ausfüllen und verwirk-

lichen. Dieser Standpunkt ist denn auch der des Glücks oder Unglücks. Glücklich ist derjenige, welcher sein Daseyn seinem besonderen Charakter, Wollen und Willkür angemessen hat und so in seinem Daseyn sich selbst genießt. Die Weltgeschichte ist nicht der Boden des Glücks. Die Perioden des Glücks sind leere Blätter in ihr; denn sie sind die Perioden der Zusammenstimmung, des fehlenden Gegensatzes. Die Reflexion in sich, diese Freiheit ist überhaupt abstract das formelle Moment der Thätigkeit der absoluten Idee. Die Thätigkeit ist die Mitte des Schlusses, dessen Eines Extrem das Allgemeine, die Idee ist, die im inneren Schacht des Geistes ruht, das Andere ist die Aeußerlichkeit überhaupt, die gegenständliche Materie. Die Thätigkeit ist die Mitte, welche das Allgemeine und Innere übersetzt in die Objectivität.

Ich will versuchen das Gesagte durch Beispiele vorstelliger und deutlicher zu machen.

Ein Hausbau ist zunächst ein innerer Zweck und Absicht. Dem gegenüber stehen als Mittel die besonderen Elemente, als Material Eisen, Holz, Steine. Die Elemente werden angewendet, dieses zu bearbeiten: Feuer, umdas Eisen zu schmelzen, Luft, um das Feuer anzublasen, Wasser, um die Räder in Bewegung zu setzen, das Holz zu schneiden u. s. f. Das Product ist, daß die Luft, die geholfen, durch das Haus abgehalten wird, ebenso die Wasserfluthen des Regens, und die Verderblichkeit des Feuers, insoweit es feuerfest ist. Die Steine und Balken gehorchen der Schwere, drängen hinunter in die Tiefe, und durch sie sind hohe Wände aufgeführt. So werden die Elemente ihrer Natur gemäß gebraucht und wirken zusammen zu einem Product, wodurch sie beschränkt werden. In ähnlicher Weise befriedigen sich die Leidenschaften, sie führen sich selbst und ihre Zwecke aus nach ihrer Naturbestimmung, und bringen das Gebäude der menschlichen Gesellschaft hervor, worin sie dem Rechte, der Ordnung die Gewalt gegen sich verschafft haben. — Der oben angedeutete Zusammenhang enthält ferner dieß, daß in der Weltgeschichte durch die Handlungen der Menschen noch etwas Anderes überhaupt herauskomme, als sie bezwecken und erreichen, als sie unmittelbar wissen und wollen; sie vollbringen ihr Interesse, aber es wird noch ein Ferneres damit zu Stande gebracht, das auch innerlich darin liegt, aber das nicht in ihrem Bewußtseyn und in ihrer Absicht lag. Als ein analoges Beispiel führen wir einen Menschen an, der aus Rache, die vielleicht gerecht ist, das heißt, wegen einer ungerechten Verletzung, einem Anderen das Haus anzündet; hiebei schon thut sich ein Zusammenhang der unmittelbaren That mit weiteren, jedoch selbst äußerlichen Umständen hervor, die nicht zu jener ganz für sich unmittelbar genommenen That gehören. Diese ist als solche, das Hinhalten etwa einer kleinen Flamme an eine kleine Stelle eines Balkens. Was damit noch nicht gethan worden, macht sich weiter durch sich selbst; die angezündete Stelle des Balkens hängt mit den ferneren Stellen desselben, dieser mit dem Gebälke des ganzen Hauses, und dieses mit anderen Häusern zusammen, und eine weite Feuersbrunst entsteht, die vieler anderer Menschen, als gegen die die Rache gerichtet war, Eigenthum und Habe verzehrt, ja vielen Menschen das Leben kostet. Dieß lag weder in der allgemeinen That, noch in der Absicht dessen, der solches anfing. Aber ferner enthält die Handlung noch eine weitere allgemeine Bestimmung: in dem Zwecke des Handelnden war sie nur eine Rache gegen ein Individuum durch Zerstörung seines Eigenthums; aber sie ist noch weiter ein Verbrechen, und dieß enthält ferner die Strafe desselben. Dieß mag nicht im Bewußtseyn, noch weniger im Willen des Thäters gelegen haben, aber dieß ist seine That an sich, das Allgemeine, Substantielle derselben, das durch sie selbst vollbracht wird. Es ist an diesem Beispiel eben nur dieß festzuhalten, daß in der unmittelbaren Handlung etwas Weiteres liegen kann, als in dem Willen und Bewußtseyn des Thäters. Dieses Beispiel hat jedoch noch das

Weitere an ihm, daß die Substanz der Handlung, und damit überhaupt die Handlung selbst, sich umkehrt gegen den, der sie vollbracht, sie wird ein Rückschlag gegen ihn, der ihn zertrümmert. Diese Vereinigung der beiden Extreme, die Realisirung der allgemeinen Idee zur unmittelbaren Wirklichkeit und das Erheben der Einzelnheit in die allgemeine Wahrheit geschieht zunächst unter der Voraussetzung der Verschiedenheit und Gleichgültigkeit der beiden Seiten gegeneinander. Die Handelnden haben in ihrer Thätigkeit endliche Zwecke, besondere Interessen, aber sie sind Wissende, Denkende. Der Inhalt ihrer Zwecke ist durchzogen mit allgemeinen, wesenhaften Bestimmungen des Rechts, des Guten, der Pflicht u. s. f. Denn die bloße Begierde, die Wildheit und Rohheit des Wollens fällt außerhalb des Theaters und der Sphäre der Weltgeschichte. Diese allgemeinen Bestimmungen, welche zugleich Richtlinien für die Zwecke und Handlungen sind, sind von bestimmtem Inhalte. Denn so etwas Leeres, wie das Gute um des Guten willen, hat überhaupt in der lebendigen Wirklichkeit nicht Platz. Wenn man handeln will, muß man nicht nur das Gute wollen, sondern man muß wissen, ob dieses oder jenes das Gute ist. Welcher Inhalt aber gut oder nicht gut, recht oder unrecht sey, dies ist für die gewöhnlichen Fälle des Privatlebens in den Gesetzen und Sitten eines Staats gegeben. Das hat keine große Schwierigkeit es zu wissen. Jedes Individuum hat seinen Stand, es weiß, was rechtliche, ehrliche Handlungsweise überhaupt ist. Für die gewöhnlichen Privatverhältnisse, wenn man es da für so schwierig erklärt, das Rechte und Gute zu wählen, und wenn man für eine vorzügliche Moralität hält, darin viele Schwierigkeit zu finden und Scrupel zu machen, so ist dies vielmehr dem üblen oder bösen Willen zuzuschreiben, der Ausflüchte gegen seine Pflichten sucht, die zu kennen eben nicht schwer ist, oder wenigstens für ein Müßiggehen des reflectirenden Gemüths zu halten, dem sein kleinlicher Wille nicht viel zu thun gibt, und das sich also

sonst in sich zu thun macht und sich in der moralischen Wohlgefälligkeit ergeht.

Ein Anderes ist es in den großen geschichtlichen Verhältnissen. Hier ist es gerade, wo die großen Collisionen zwischen den bestehenden, anerkannten Pflichten, Gesetzen und Rechten und zwischen Möglichkeiten entstehen, welche diesem System entgegengesetzt sind, es verletzen, ja seine Grundlage und Wirklichkeit zerstören, und zugleich einen Inhalt haben, der auch gut, im Großen vortheilhaft, wesentlich und nothwendig scheinen kann. Diese Möglichkeiten nun werden geschichtlich; sie schließen ein Allgemeines anderer Art in sich, als das Allgemeine, das in dem Bestehen eines Volkes oder Staates die Basis ausmacht. Dies Allgemeine ist ein Moment der producirenden Idee, ein Moment der nach sich selbst strebenden und treibenden Wahrheit. Die geschichtlichen Menschen, die welthistorischen Individuen sind diejenigen, in deren Zwecken ein solches Allgemeine liegt.

Cäsar in Gefahr, die Stellung, wenn auch etwa noch nicht des Uebergewichts, doch wenigstens der Gleichheit, zu der er sich neben den Anderen, die an der Spitze des Staates standen, erhoben hatte, zu verlieren, und denen, die im Uebergange sich befanden seine Feinde zu werden, zu unterliegen, gehört wesentlich hieher. Diese Feinde, welche zugleich die Seite ihrer persönlichen Zwecke beabsichtigten, hatten die formelle Staatsverfassung und die Macht des rechtlichen Scheins für sich. Cäsar kämpfte im Interesse, sich seine Stellung, Ehre und Sicherheit zu erhalten und der Sieg über seine Gegner, indem ihre Macht die Herrschaft über die Provinzen des römischen Reichs war, wurde zugleich die Eroberung des ganzen Reichs: so wurde er mit Belassung der Form der Staatsverfassung der individuelle Gewalthaber im Staate. Was ihm so die Ausführung seines zunächst negativen Zwecks erwarb, die Alleinherrschaft Rom's, war aber zugleich an sich nothwendige Bestimmung in Rom's und in der Welt Geschichte, so daß sie nicht nur sein particularer Gewinn, sondern

ein Instinkt war, der das vollbrachte, was an und für sich an der Zeit war. Dieß sind die großen Menschen in der Geschichte, deren eigene particulare Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist. Sie sind insofern Heroen zu nennen, als sie ihre Zwecke und ihren Beruf nicht bloß aus dem ruhigen, angeordneten, durch das bestehende System geheiligten Lauf der Dinge geschöpft haben, sondern aus einer Quelle, deren Inhalt verborgen und nicht zu einem gegenwärtigen Daseyn gediehen ist, aus dem innern Geiste, der noch unterirdisch ist, der an die Außenwelt wie an die Schale pocht, und sie sprengt, weil er ein andrer Kern als der Kern dieser Schale ist, — die also aus sich zu schöpfen scheinen, und deren Thaten einen Zustand und Weltverhältnisse hervorgebracht haben, welche nur ihre Sache und ihr Werk zu seyn scheinen.

Solche Individuen hatten in diesen ihren Zwecken nicht das Bewußtseyn der Idee überhaupt; sondern sie waren praktische und politische Menschen. Aber zugleich waren sie denkende, die die Einsicht hatten von dem, was Noth und was an der Zeit ist. Das ist eben die Wahrheit ihrer Zeit und ihrer Welt, so zu sagen die nächste Gattung, die im Innern bereits vorhanden war. Ihre Sache war es, dies Allgemeine, die nothwendige, nächste Stufe ihrer Welt zu wissen, diese sich zum Zwecke zu machen und ihre Energie in dieselbe zu legen. Die welthistorischen Menschen, die Heroen einer Zeit, sind darum als die Einsichtigen anzuerkennen; ihre Handlungen, ihre Reden sind das Beste der Zeit. Große Menschen haben gewollt um sich zu befriedigen, nicht um Andere. Was sie von Anderen erfahren hätten an wohlgemeinten Absichten und Rathschlägen, das wäre vielmehr das Bornirtere und Schiefere gewesen, denn sie sind die, die es am besten verstanden haben, und von denen es dann vielmehr Alle gelernt und gut gefunden oder sich wenigstens darin gefügt haben. Denn der weitergeschrittene Geist ist die innerliche Seele aller Individuen, aber die bewußtlose Innerlichkeit,

welche ihnen die großen Männer zum Bewußtseyn bringen. Deßhalb folgen die Anderen diesen Seelenführern, denn sie fühlen die unwiderstehliche Gewalt ihres eigenen inneren Geistes, der ihnen entgegentritt. Werfen wir weiter einen Blick auf das Schicksal dieser welthistorischen Individuen, welche den Beruf hatten, die Geschäftsführer des Weltgeistes zu seyn, so ist es kein glückliches gewesen. Zum ruhigen Genusse kamen sie nicht, ihr ganzes Leben war Arbeit und Mühe, ihre ganze Natur war nur ihre Leidenschaft. Ist der Zweck erreicht, so fallen sie, die leeren Hülsen des Kernes, ab. Sie sterben früh wie Alexander, sie werden wie Cäsar ermordet, wie Napoleon nach St. Helena transportirt. Diesen schauderhaften Trost, daß die geschichtlichen Menschen nicht das gewesen sind, was man glücklich nennt und dessen das Privatleben, das unter sehr verschiedenen, äußerlichen Umständen Statt finden kann, nur fähig ist, — diesen Trost können die sich aus der Geschichte nehmen, die dessen bedürftig sind. Bedürftig aber desselben ist der Neid, den das Große, Emporragende verdrießt, der sich bestrebt es klein zu machen und einen Schaden an ihm zu finden. So ist es auch in neueren Zeiten zur Genüge demonstrirt worden, daß die Fürsten überhaupt auf ihrem Throne nicht glücklich seyen, daher man denselben ihnen dann gönnt, und es erträglich findet, daß man nicht, sondern sie auf dem Throne sitzen. — Der freie Mensch ist übrigens nicht neidisch, sondern anerkennt das gern, was groß und erhaben ist, und freut sich, daß es ist.

Nach diesen allgemeinen Momenten also, welche das Interesse und damit die Leidenschaften der Individuen ausmachen, sind diese geschichtlichen Menschen zu betrachten. Es sind große Menschen, eben weil sie ein Großes, und zwar nicht ein Eingebildetes, Vermeintes, sondern ein Richtiges und Nothwendiges gewollt und vollbracht haben. Diese Betrachtungsweise schließt auch die sogenannte psychologische Betrachtung aus, welche, dem Neide am besten dienend, alle Handlungen in's Herz hinein so

zu erklären und in die subjective Gestalt zu bringen weiß, daß ihre Urheber Alles aus irgend einer kleinen oder großen Leidenschaft, aus einer Sucht gethan haben, und, um dieser Leidenschaften und Suchten willen, keine moralischen Menschen gewesen seyen. Alexander von Macedonien hat zum Theil Griechenland, dann Asien erobert, also ist er eroberungssüchtig gewesen. Er hat aus Ruhmsucht, Eroberungssucht gehandelt; und der Beweis, daß sie ihn getrieben haben, ist, daß er Solches, das Ruhm brachte, gethan habe. Welcher Schulmeister hat nicht von Alexander dem Großen, von Julius Cäsar vordemonstrirt, daß diese Menschen von solchen Leidenschaften getrieben, und daher unmoralische Menschen gewesen seyen? woraus sogleich folgt, daß er, der Schulmeister, ein vortrefflicherer Mensch sey, als jene, weil er solche Leidenschaften nicht besäße, und den Beweis dadurch gebe, daß er Asien nicht erobere, den Darius, Porus nicht besiege, sondern freilich wohl lebe, aber auch leben lasse. — Diese Psychologen hängen sich dann vornehmlich auch an die Betrachtung von den Particularitäten der großen, historischen Figuren, welche ihnen als Privatpersonen zukommen. Der Mensch muß essen und trinken, steht in Beziehung zu Freunden und Bekannten, hat Empfindungen und Aufwallungen des Augenblicks. Für einen Kammerdiener giebt es keinen Helden, ist ein bekanntes Sprüchwort; ich habe hinzugesetzt — und Göthe hat es zehn Jahre später wiederholt — nicht aber darum, weil dieser kein Held, sondern weil jener der Kammerdiener ist. Dieser zieht dem Helden die Stiefel aus, hilft ihm zu Bette, weiß, daß er lieber Champagner trinkt u. s. f. — Die geschichtlichen Personen, von solchen psychologischen Kammerdienern in der Geschichtschreibung bedient, kommen schlecht weg; sie werden von diesen ihren Kammerdienern nivellirt, auf gleiche Linie oder vielmehr ein Paar Stufen unter die Moralität solcher feinen Menschenkenner gestellt. Der Thersites des Homer, der die Könige tadelt, ist eine stehende Figur aller Zeiten. Schläge, d. h. Prügel mit einem soliden Stabe, bekommt er zwar nicht zu allen Zeiten, wie in den homerischen, aber sein Neid, seine Eigensinnigkeit ist der Pfahl, den er im Fleische trägt; und der unsterbliche Wurm, der ihn nagt, ist die Qual, daß seine vortrefflichen Absichten und Tadeleien in der Welt doch ganz erfolglos bleiben. Man kann auch eine Schadenfreude am Schicksal des Thersitismus haben.

Ein welthistorisches Individuum hat nicht die Nüchternheit dies und jenes zu wollen, viel Rücksichten zu nehmen, sondern es gehört ganz rücksichtslos dem Einen Zwecke an. So ist es auch der Fall, daß sie andre große, ja heilige Interessen leichtsinnig behandeln, welches Benehmen sich freilich dem moralischen Tadel unterwirft. Aber solche große Gestalt muß manche unschuldige Blume zertreten, Manches zertrümmern auf ihrem Wege.

Das besondere Interesse der Leidenschaft ist also unzertrennlich von der Bethätigung des Allgemeinen; denn es ist aus dem besonderen und bestimmten und aus dessen Negation, daß das Allgemeine resultirt. Es ist das Besondere, das sich an einander abkämpft und wovon ein Theil zu Grunde gerichtet wird. Nicht die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begiebt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrund. Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wobei das, was durch sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet. Denn es ist die Erscheinung, von der ein Theil nichtig, ein Theil affirmativ ist. Das Particulare ist meistens zu gering gegen das Allgemeine: die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseyns und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen.

Wenn wir es uns nun gefallen lassen, die Individualitäten, ihre Zwecke und deren Befriedigung aufgeopfert, ihr Glück überhaupt dem Reiche der Zufälligkeit, dem es angehört, preisgegeben zu sehen, und die Individuen überhaupt unter der Kategorie der

Mittel zu betrachten, so ist doch eine Seite in ihnen, die wir Anstand nehmen, auch gegen das Höchste nur in diesem Gesichtspunkte zu fassen, weil es ein schlechthin nicht Untergeordnetes, sondern ein in ihnen an ihm selbst Ewiges, Göttliches sey. Dieß ist die Moralität, Sittlichkeit, Religiosität. Schon indem von der Bethätigung des Vernunftzwecks durch die Individuen überhaupt gesprochen worden ist, ist die subjective Seite derselben, ihr Interesse, das ihrer Bedürfnisse und Triebe, ihres Dafürhaltens und ihrer Einsicht, als die formelle Seite zwar angegeben worden, aber welche selbst ein unendliches Recht habe, befriedigt werden zu müssen. Wenn wir von einem Mittel sprechen, so stellen wir uns dasselbe zunächst als ein dem Zweck nur äußerliches vor, das keinen Theil an ihm habe. In der That aber müssen schon die natürlichen Dinge überhaupt, selbst die gemeinste leblose Sache, die als Mittel gebraucht wird, von der Beschaffenheit seyn, daß sie dem Zwecke entsprechen, in ihnen etwas haben, das ihnen mit diesem gemein ist. In jenem ganz äußerlichen Sinne verhalten sich die Menschen am wenigsten als Mittel zum Vernunftzwecke; nicht nur befriedigen sie zugleich mit diesem, und bei Gelegenheit desselben, die dem Inhalt nach von ihm verschiedenen Zwecke ihrer Particularität, sondern sie haben Theil an jenem Vernunftzweck selbst, und sind eben dadurch Selbstzwecke, — Selbstzweck nicht nur formell, wie das Lebendige überhaupt, dessen individuelles Leben selbst, seinem Gehalte nach, ein schon dem menschlichen Leben Untergeordnetes ist, und mit Recht als Mittel verbraucht wird, sondern die Menschen sind auch Selbstzwecke dem Inhalte des Zweckes nach. In diese Bestimmung fällt eben Jenes, was wir der Kategorie eines Mittels entnommen zu seyn verlangen, Moralität, Sittlichkeit, Religiosität. Zweck in ihm selbst nämlich ist der Mensch nur durch das Göttliche, das in ihm ist, durch das, was von Anfang an Vernunft, und, insofern sie thätig und selbstbestimmend ist, Freiheit genannt wurde; und wir sagen, ohne hier in weitere

Entwickelung eingehen zu können, daß eben Religiosität, Sittlichkeit u. s. f. hierin ihren Boden und ihre Quelle haben, und hiermit selbst über die äußere Nothwendigkeit und Zufälligkeit an sich erhoben sind. Aber es ist hier zu sagen, daß die Individuen, insofern sie ihrer Freiheit anheimgegeben sind, Schuld an dem sittlichen und religiösen Verderben und an der Schwächung der Sittlichkeit und Religion haben. Dieß ist das Siegel der absoluten hohen Bestimmung des Menschen, daß er wisse, was gut und was böse ist, und daß eben sie das Wollen sey, entweder des Guten, oder des Bösen, — mit einem Wort, daß er Schuld haben kann, Schuld nicht nur am Bösen, sondern auch am Guten, und Schuld nicht bloß an Diesem, Jenem und Allem, sondern Schuld an dem seiner individuellen Freiheit angehörigen Guten und Bösen. Nur das Thier allein ist wahrhaft unschuldig. Aber es erfordert eine weitläufige Auseinandersetzung, eine so weitläufige als die über die Freiheit selbst, um alle Mißverständnisse, die sich hierüber zu ergeben pflegen, daß das, was Unschuld genannt wird, die Unwissenheit selbst des Bösen bedeute, abzuschneiden oder zu beseitigen.

Bei der Betrachtung des Schicksals, welches die Tugend, Sittlichkeit, auch Religiosität in der Geschichte haben, müssen wir nicht in die Litanei der Klagen verfallen, daß es den Guten und Frommen in der Welt oft, oder gar meist schlecht, den Bösen und Schlechten dagegen gut gehe. Unter dem Gutgehen pflegt man sehr Mancherlei zu verstehen, auch Reichthum, äußerliche Ehre und dergleichen. Aber wenn von Solchem die Rede ist, was an und für sich seyender Zweck wäre, kann solches sogenanntes Gut- oder Schlechtgehen von diesen oder jenen einzelnen Individuen nicht zu einem Momente der vernünftigen Weltordnung gemacht werden sollen. Mit mehr Recht, als nur Glück, Glücksumstände von Individuen, wird an den Weltzweck gefordert, daß gute, sittliche, rechtliche Zwecke unter ihm, und in ihm, ihre Ausführung und Sicherung suchen. Was die Menschen

moralisch unzufrieden macht (und dieß ist eine Unzufriedenheit, auf die sie sich was zu Gute thun), ist, daß sie für Zwecke, welche sie für das Rechte und Gute halten (insbesondere heut zu Tage Ideale von Staatseinrichtungen), die Gegenwart nicht entsprechend finden; sie setzen solchem Daseyn ihr Sollen dessen, was das Recht der Sache sey, entgegen. Hier ist es nicht das particulare Interesse, nicht die Leidenschaft, welche Befriedigung verlangt, sondern die Vernunft, das Recht, die Freiheit, und mit diesem Titel ausgerüstet trägt diese Forderung das Haupt hoch, und ist leicht nicht nur unzufrieden über den Weltzustand, sondern empört dagegen. Um solches Gefühl und solche Ansichten zu würdigen, müßte in Untersuchung der aufgestellten Forderungen, der sehr assertorischen Meinungen eingegangen werden. Zu keiner Zeit, wie in der unsrigen, sind hierüber allgemeine Sätze und Gedanken mit größerer Prätension aufgestellt worden. Wenn die Geschichte sonst sich als ein Kampf der Leidenschaften darzustellen scheint, so zeigt sie in unserer Zeit, obgleich die Leidenschaften nicht fehlen, theils überwiegend den Kampf berechtigender Gedanken unter einander, theils den Kampf der Leidenschaften und subjectiven Interessen, wesentlich nur unter dem Titel solcher höheren Berechtigungen. Diese im Namen dessen, was als die Bestimmung der Vernunft angegeben worden ist, bestehen sollenden Rechtsforderungen gelten eben damit als absolute Zwecke, ebenso wie Religion, Sittlichkeit, Moralität. Nichts ist, wie gesagt, jetzt häufiger als die Klage, daß die Ideale, welche die Phantasie aufstellt, nicht realisirt, daß diese herrlichen Träume von der kalten Wirklichkeit zerstört werden. Diese Ideale, welche an der Klippe der harten Wirklichkeit, auf der Lebensfahrt, scheiternd zu Grunde gehen, können zunächst nur subjective seyn und der sich für das Höchste und Klügste haltenden Individualität des Einzelnen angehören. Die gehören eigentlich nicht hieher. Denn was das Individuum für sich in seiner Einzelheit sich ausspinnt, kann für die allgemeine Wirklichkeit nicht Gesetz seyn,

ebenso wie das Weltgesetz nicht für die einzelnen Individuen allein ist, die dabei sehr können zu kurz kommen. Man versteht unter Ideal aber ebenso auch das Ideal der Vernunft, des Guten, des Wahren. Dichter, wie Schiller, haben dergleichen sehr rührend und empfindungsvoll dargestellt, im Gefühl tiefer Trauer, daß solche Ideale ihre Verwirklichung nicht zu finden vermöchten. Sagen wir nun dagegen, die allgemeine Vernunft vollführe sich, so ist es um das empirisch Einzelne freilich nicht zu thun; denn das kann besser und schlechter seyn, weil hier der Zufall, die Besonderheit ihr ungeheures Recht auszuüben vom Begriff die Macht erhält. So wäre denn an den Einzelheiten der Erscheinung Vieles zu tadeln. Dieß subjective Tadeln, das aber nur das Einzelne und seinen Mangel vor sich hat, ohne die allgemeine Vernunft darin zu erkennen, ist leicht, und kann, indem es die Versicherung guter Absicht für das Wohl des Ganzen herbeibringt und sich den Schein des guten Herzens giebt, gewaltig groß thun und sich aufspreizen. Es ist leichter, den Mangel an Individuen, an Staaten, an der Weltleitung einzusehen, als ihren wahrhaften Gehalt. Denn beim negativen Tadeln steht man vornehm und mit hoher Miene über der Sache, ohne in sie eingedrungen zu seyn, d. h. sie selbst, ihr Positives erfaßt zu haben. Das Alter im Allgemeinen macht milder; die Jugend ist immer unzufrieden; das macht beim Alter die Reife des Urtheils, das nicht nur aus Interesselosigkeit auch das Schlechte sich gefallen läßt, sondern, durch den Ernst des Lebens tiefer belehrt, auf das Substantielle, Gediegene der Sache ist geführt worden. — Die Einsicht nun, zu der, im Gegensatz jener Ideale, die Philosophie führen soll, ist, daß die wirkliche Welt ist, wie sie seyn soll, daß das wahrhafte Gute, die allgemeine göttliche Vernunft auch die Macht ist, sich selbst zu vollbringen. Dieses Gute, diese Vernunft in ihrer concretesten Vorstellung ist Gott. Gott regiert die Welt: der Inhalt seiner Regierung, die Vollführung seines Plans ist die Weltgeschichte. Diesen will die

Philosophie erfassen; denn nur was aus ihm vollführt ist, hat Wirklichkeit: was ihm nicht gemäß ist, ist nur faule Existenz. Vor dem reinen Licht dieser göttlichen Idee, die kein bloßes Ideal ist, verschwindet der Schein, als ob die Welt ein verrücktes, thörichtes Geschehen sey. Die Philosophie will den Inhalt, die Wirklichkeit der göttlichen Idee erkennen und die verschmähte Wirklichkeit rechtfertigen. Denn die Vernunft ist das Vernehmen des göttlichen Werkes. Was aber die Verkümmerung, Verletzung und den Untergang von religiösen, sittlichen und moralischen Zwecken und Zuständen überhaupt betrifft, so muß gesagt werden, daß diese zwar ihrem Innerlichen nach unendlich und ewig sind, daß aber ihre Gestaltungen beschränkter Art seyn können, damit im Naturzusammenhange und unter dem Gebote der Zufälligkeit stehen. Darum sind sie vergänglich und der Verkümmerung und Verletzung ausgesetzt. Die Religion und Sittlichkeit haben eben als die in sich allgemeinen Wesenheiten, die Eigenschaft, ihrem Begriffe gemäß, somit wahrhaftig, in der individuellen Seele vorhanden zu seyn, wenn sie in derselben auch nicht die Ausdehnung der Bildung, nicht die Anwendung auf entwickelte Verhältnisse haben. Die Religiosität, die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens — eines Hirten, eines Bauern, in ihrer concentrirten Innigkeit, und Beschränktheit auf wenige und ganz einfache Verhältnisse des Lebens, hat unendlichen Werth, und denselben Werth als die Religiosität und Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntniß, und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseyns. Dieser innere Mittelpunkt, diese einfache Region des Rechts der subjectiven Freiheit, der Heerd des Wollens, Entschließens und Thuns, der abstracte Inhalt des Gewissens, das, worin Schuld und Werth des Individuums eingeschlossen ist, bleibt unangetastet, und ist dem lauten Lärm der Weltgeschichte, und den nicht nur äußerlichen und zeitlichen Veränderungen, sondern auch denjenigen, welche die absolute Nothwendigkeit des Freiheitsbegriffes selbst mit sich bringt, ganz entnommen. Im

Allgemeinen ist aber dieß festzuhalten, daß was in der Welt als Edles und Herrliches berechtigt ist, auch ein Höheres über sich hat. Das Recht des Weltgeistes geht über alle besonderen Berechtigungen.

Dieß mag genug seyn über diesen Gesichtspunkt der Mittel, deren der Weltgeist sich zur Realisirung seines Begriffes bedient. Einfach und abstract ist es die Thätigkeit der Subjecte, in welchen die Vernunft als ihr an sich seyendes substantielles Wesen vorhanden, aber ihr zunächst noch dunkler, ihnen verborgener Grund ist. Aber der Gegenstand wird verwickelter und schwieriger, wenn wir die Individuen nicht bloß als thätig, sondern concreter mit bestimmtem Inhalt ihrer Religion und Sittlichkeit nehmen, Bestimmungen, welche Antheil an der Vernunft, damit auch an ihrer absoluten Berechtigung haben. Hier fällt das Verhältniß eines bloßen Mittels zum Zwecke hinweg, und die Hauptgesichtspunkte, die dabei über das Verhältniß des absoluten Zweckes des Geistes angeregt werden, sind kurz in Betracht gezogen worden.

c) Das Dritte nun aber ist, welches der durch diese Mittel auszuführende Zweck sey, das ist, seine Gestaltung in der Wirklichkeit. Es ist von Mitteln die Rede gewesen, aber bei der Ausführung eines subjectiven endlichen Zweckes haben wir auch noch das Moment eines Materials, was für die Verwirklichung derselben vorhanden oder herbeigeschafft werden muß. So wäre die Frage: welches ist das Material, in welchem der vernünftige Endzweck ausgeführt wird? Es ist zunächst das Subject wiederum selbst, die Bedürfnisse des Menschen, die Subjectivität überhaupt. Im menschlichen Wissen und Wollen, als im Material, kommt das Vernünftige zu seiner Existenz. Der subjective Wille ist betrachtet worden, wie er einen Zweck hat, welcher die Wahrheit einer Wirklichkeit ist, und zwar, insofern er eine große welthistorische Leidenschaft ist. Als subjectiver Wille in beschränkten Leidenschaften ist er abhängig und seine besonderen

Zwecke findet er nur innerhalb dieser Abhängigkeit zu befriedigen. Aber der subjective Wille hat auch ein substantielles Leben, eine Wirklichkeit, in der er sich im Wesentlichen bewegt, und das Wesentliche selbst zum Zwecke seines Daseyns hat. Dieses Wesentliche ist selbst die Vereinigung des subjectiven und des vernünftigen Willens: es ist das sittliche Ganze — der Staat, welcher die Wirklichkeit ist, worin das Individuum seine Freiheit hat und genießt, aber indem es das Wissen, Glauben und Wollen des Allgemeinen ist; doch ist dies nicht so zu nehmen, als ob der subjective Wille des Einzelnen zu seiner Ausführung und seinem Genusse durch den allgemeinen Willen käme, und dieser ein Mittel für ihn wäre, als ob das Subject neben den andern Subjecten seine Freiheit so beschränkte. Daß diese gemeinsame Beschränkung, das Geniren Aller gegeneinander Jedem einen kleinen Platz ließe, worin er sich ergehen könne; vielmehr sind Recht, Sittlichkeit, Staat, und nur sie, die positive Wirklichkeit und Befriedigung der Freiheit. Die Freiheit, welche beschränkt wird, ist die Willkür, die sich auf das Besondere der Bedürfnisse bezieht.

Der subjective Wille, die Leidenschaft ist das Bethätigende, Verwirklichende; die Idee ist das Innere; der Staat ist das vorhandene, wirklich sittliche Leben. Denn er ist die Einheit des allgemeinen, wesentlichen Wollens und des subjectiven, und das ist die Sittlichkeit. Das Individuum, das in dieser Einheit lebt, hat ein sittliches Leben, hat einen Werth, der allein in dieser Substantialität besteht. Antigone beim Sophokles sagt: die göttlichen Gebote sind nicht von gestern, noch von heute, nein, sie leben ohne Ende, und Niemand wüßte zu sagen, von wannen sie kamen. Die Gesetze der Sittlichkeit sind nicht zufällig, sondern das Vernünftige selbst. Daß nun das Substantielle im wirklichen Thun der Menschen, und in ihrer Gesinnung gelte, vorhanden sey und sich selbst erhalte, das ist der Zweck des Staates. Es ist das absolute Interesse der Vernunft, daß dieses

sittliche Ganze vorhanden sey; und hierin liegt das Recht und Verdienst der Heroen, welche Staaten, sie seyen auch noch so unausgebildet gewesen, gegründet haben. In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede seyn, welche einen Staat bilden. Denn man muß wissen, daß ein solcher die Realisation der Freiheit, d. i. des absoluten Endzwecks ist, daß er um sein selbst willen ist; man muß ferner wissen, daß aller Werth, den der Mensch hat, alle geistige Wirklichkeit, er allein durch den Staat hat. Denn seine geistige Wirklichkeit ist, daß ihm als Wissenden sein Wesen, das Vernünftige gegenständlich sey, daß es objectives, unmittelbares Daseyn für ihn habe; so nur ist er Bewußtseyn, so nur ist er in der Sitte, dem rechtlichen und sittlichen Staatsleben. Denn das Wahre ist die Einheit des allgemeinen und subjectiven Willens; und das Allgemeine ist im Staate in den Gesetzen, in allgemeinen und vernünftigen Bestimmungen. Der Staat ist die göttliche Idee, wie sie auf Erden vorhanden ist. Er ist so der näher bestimmte Gegenstand der Weltgeschichte überhaupt, worin die Freiheit ihre Objectivität erhält und in dem Genusse dieser Objectivität lebt. Denn das Gesetz ist die Objectivität des Geistes und der Wille in seiner Wahrheit; und nur der Wille, der dem Gesetze gehorcht, ist frei, denn er gehorcht sich selbst und ist bei sich selbst und frei. Indem der Staat, das Vaterland, eine Gemeinsamkeit des Daseyns ausmacht, indem sich der subjective Wille des Menschen den Gesetzen unterwirft, verschwindet der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit. Nothwendig ist das Vernünftige als das Substantielle, und frei sind wir, indem wir es als Gesetz anerkennen und ihm als der Substanz unseres eigenen Wesens folgen: der objective und der subjective Wille sind dann ausgesöhnt und ein und dasselbe ungetrübte Ganze. Denn die Sittlichkeit des Staats ist nicht die moralische, die reflectirte, wobei die eigne Ueberzeugung waltet: diese ist mehr der modernen Welt zugänglich, während die wahre und antike darin wurzelt, daß Jeder in seiner Pflicht steht. Ein

athenienſiſcher Bürger that gleichſam aus Inſtinct dasjenige, was ihm zukam; reflectire ich aber über den Gegenſtand meines Thuns, ſo muß ich das Bewußtſeyn haben, daß mein Wille hinzugekommen ſey. Die Sittlichkeit aber iſt die Pflicht, das ſubſtantielle Recht, die zweite Natur, wie man ſie mit Recht genannt hat, denn die erſte Natur des Menſchen iſt ſein unmittelbares, thieriſches Seyn.

Die ausführliche Entwickelung des Staats iſt in der Rechtsphiloſophie zu geben; doch muß hier erinnert werden, daß in den Theorien unſerer Zeit mannigfaltige Irrthümer über denſelben im Umlauf ſind, welche für ausgemachte Wahrheiten gelten, und zu Vorurtheilen geworden ſind; wir wollen nur wenige derſelben anführen, und vornehmlich ſolche, die in Beziehung auf den Zweck unſerer Geſchichte ſtehen.

Was uns zuerſt begegnet iſt das directe Gegentheil unſeres Begriffes, daß der Staat die Verwirklichung der Freiheit ſey, die Anſicht nämlich, daß der Menſch von Natur frei ſey, in der Geſellſchaft aber, und in dem Staate, worin er zugleich nothwendig trete, dieſe natürliche Freiheit beſchränken müſſe. Daß der Menſch von Natur frei iſt, iſt in dem Sinne ganz richtig, daß er dieß ſeinem Begriffe, aber eben damit nur ſeiner Beſtimmung nach, das iſt nur an ſich iſt; die Natur eines Gegenſtandes heißt allerdings ſoviel als ſein Begriff. Aber zugleich wird damit auch die Weiſe verſtanden und in jenen Begriff hineingenommen, wie der Menſch in ſeiner nur natürlichen unmittelbaren Exiſtenz iſt. In dieſem Sinne wird ein Naturzuſtand überhaupt angenommen, in welchem der Menſch, als in dem Beſitze ſeiner natürlichen Rechte in der unbeſchränkten Ausübung und in dem Genuſſe ſeiner Freiheit vorgeſtellt wird. Dieſe Annahme gilt nicht gerade dafür, daß ſie etwas Geſchichtliches ſey, es würde auch, wenn man Ernſt mit ihr machen wollte, ſchwer ſeyn, ſolchen Zuſtand nachzuweiſen, daß er in gegenwärtiger Zeit exiſtire, oder in der Vergangenheit irgendwo exiſtirt habe. Zuſtände der Wildheit kann man freilich nachweiſen, aber ſie zeigen ſich mit den Leidenſchaften der Rohheit und Gewaltthaten verknüpft, und ſelbſt ſogleich, wenn ſie auch noch ſo unausgebildet ſind, mit geſellſchaftlichen, für die Freiheit ſogenannten beſchränkenden Einrichtungen verknüpft. Jene Annahme iſt eines von ſolchen nebuloſen Gebilden, wie die Theorie ſie hervorbringt, eine aus ihr fließende nothwendige Vorſtellung, welcher ſie dann auch eine Exiſtenz unterſchiebt, ohne ſich ſie doch hierüber auf geſchichtliche Art zu rechtfertigen.

Wie wir ſolchen Naturzuſtand in der Exiſtenz empiriſch finden, ſo iſt er auch ſeinem Begriffe nach. Die Freiheit als Idealität des Unmittelbaren und Natürlichen iſt nicht als ein Unmittelbares und Natürliches, ſondern muß vielmehr erworben und erſt gewonnen werden, und zwar durch eine unendliche Vermittelung der Zucht des Wiſſens und des Wollens. Daher iſt der Naturzuſtand vielmehr der Zuſtand des Unrechts, der Gewalt, des ungebändigten Naturtriebs unmenſchlicher Thaten und Empfindungen. Es findet allerdings Beſchränkung durch die Geſellſchaft und den Staat ſtatt, aber eine Beſchränkung jener ſtumpfen Empfindungen und rohen Triebe, wie weiterhin auch des reflectirten Beliebens der Willkür und Leidenſchaft. Dieſes Beſchränken fällt in die Vermittelung, durch welche das Bewußtſeyn und das Wollen der Freiheit, wie ſie wahrhaft, d. i. vernünftig und ihrem Begriffe nach iſt, erſt hervorgebracht wird. Nach ihrem Begriffe gehört ihr das Recht und die Sittlichkeit an, und dieſe ſind an und für ſich allgemeine Weſenheiten, Gegenſtände und Zwecke, welche nur von der Thätigkeit des von der Sinnlichkeit ſich unterſcheidenden und ihr gegenüber ſich entwickelnden Denkens gefunden, und wieder dem zunächſt ſinnlichen Willen und zwar gegen ihn ſelbſt eingebildet und einverleibt werden müſſen. Das iſt der ewige Mißverſtand der Freiheit, ſie nur in formellem, ſubjectivem Sinne zu wiſſen, abſtrahirt von ihren weſentlichen Gegenſtänden und Zwecken; ſo wird die Be-

schränkung des Triebes, der Begierde, der Leidenschaft, welche nur dem particularen Individuum als solchem angehörig ist, der Willkür und des Beliebens für eine Beschränkung der Freiheit genommen. Vielmehr ist solche Beschränkung schlechthin die Bedingung, aus welcher die Befreiung hervorgeht, und Gesellschaft und Staat sind die Zustände, in welchen die Freiheit vielmehr verwirklicht wird.

Zweitens ist eine andere Vorstellung zu erwähnen, welche gegen die Ausbildung überhaupt des Rechts zur gesetzlichen Form geht. Der patriarchalische Zustand wird entweder für das Ganze, oder wenigstens für einige einzelne Zweige, als das Verhältniß angesehen, in welchem mit dem Rechtlichen zugleich das sittliche und gemüthliche Element seine Befriedigung finde, und die Gerechtigkeit selbst nur in Verbindung mit diesen auch ihrem Inhalte nach wahrhaft ausgeübt werde. Dem patriarchalischen Zustande liegt das Familienverhältniß zu Grunde, welches die allererste Sittlichkeit, zu der der Staat, als die zweite, kommt, mit Bewußtseyn entwickelt. Das patriarchalische Verhältniß ist der Zustand eines Uebergangs, in welchem die Familie bereits zu einem Stamme oder Volke gediehen, und das Band daher bereits aufgehört hat, nur ein Band der Liebe und des Zutrauens zu seyn, und zu einem Zusammenhange des Dienstes geworden ist. Es ist hier zunächst von der Familiensittlichkeit zu sprechen. Die Familie ist nur eine Person, die Mitglieder derselben haben ihre Persönlichkeit (damit das Rechtsverhältniß, wie auch die ferneren particularen Interessen und Selbstsüchtigkeiten) entweder gegen einander aufgegeben (die Eltern), oder dieselbe noch nicht erreicht (die Kinder, die zunächst in dem vorhin angeführten Naturzustande sind). Sie sind damit in einer Einheit des Gefühls, der Liebe, dem Zutrauen, Glauben gegen einander; in der Liebe hat ein Individuum das Bewußtseyn seiner in dem Bewußtseyn des Anderen, ist sich entäußert, und in dieser gegenseitigen Entäußerung hat es sich (ebensosehr das Andere wie sich selbst

als mit dem Anderen eines) gewonnen. Die weiteren Interessen der Bedürfnisse, der äußeren Angelegenheiten des Lebens, wie die Ausbildung innerhalb ihrer selbst, in Ansehung der Kinder, machen einen gemeinsamen Zweck aus. Der Geist der Familie, die Penaten sind ebenso Ein substantielles Wesen, als der Geist eines Volkes im Staate, und die Sittlichkeit besteht in beiden in dem Gefühle, dem Bewußtseyn und dem Wollen nicht der individuellen Persönlichkeit und Interessen, sondern der allgemeinen aller Glieder derselben. Aber diese Einheit ist in der Familie wesentlich eine empfundene, innerhalb der Naturweise stehen bleibende; die Pietät der Familie ist von dem Staate auf's höchste zu respectiren; durch sie hat er zu seinen Angehörigen solche Individuen, die schon als solche für sich sittlich sind (denn als Personen sind sie dieß nicht) und die für den Staat die gediegene Grundlage, sich als eines mit einem Ganzen zu empfinden, mitbringen. Die Erweiterung der Familie aber zu einem patriarchalischen Ganzen geht über das Band der Blutsverwandschaft, die Naturseiten der Grundlage hinaus, und jenseits dieser müssen die Individuen in den Stand der Persönlichkeit treten. Das patriarchalische Verhältniß in seinem weiteren Umfang zu betrachten, würde namentlich auch dahin führen, die Form der Theokratie zu erwägen; das Haupt des patriarchalischen Stammes ist auch der Priester desselben. Wenn die Familie noch überhaupt nicht von der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate geschieden ist, so ist auch die Abtrennung der Religion von ihr noch nicht geschehen, und um so weniger, als ihre Pietät selbst eine Innerlichkeit des Gefühls ist.

Wir haben zwei Seiten der Freiheit betrachtet, die objective und die subjective; wenn nun als Freiheit gesetzt wird, daß die Einzelnen ihre Einwilligung geben, so ist leicht zu ersehen, daß hier nur das subjective Moment gemeint ist. Was aus diesem Grundsatze natürlich folgt, ist, daß kein Gesetz gelten könne, außer wenn Alle übereinstimmen. Hier kommt man sogleich auf die Bestimmung, daß die Mino-

rität der Majorität weichen müsse; die Mehrheit also entscheidet. Aber schon J. J. Rousseau hat bemerkt, daß dann keine Freiheit mehr sey, denn der Wille der Minorität wird nicht mehr geachtet. Auf dem polnischen Reichstage mußte jeder Einzelne seine Einwilligung geben, und um dieser Freiheit willen ist der Staat zu Grunde gegangen. Außerdem ist es eine gefährliche und falsche Voraussetzung, daß das Volk allein Vernunft und Einsicht habe und das Rechte wisse; denn jede Faction des Volkes kann sich als Volk aufwerfen und was den Staat ausmacht, ist die Sache der gebildeten Erkenntniß und nicht des Volkes.

Wenn das Princip des einzelnen Willens als einzige Bestimmung der Staatsfreiheit zu Grunde gelegt wird, daß zu Allem, was vom Staat und für ihn geschehe, alle Einzelnen ihre Zustimmung geben sollen, so ist eigentlich gar keine Verfassung vorhanden. Die einzige Einrichtung, der es bedürfte, wäre nur ein willenloser Mittelpunkt, der, was ihm Bedürfnisse des Staates zu seyn schienen, beachtete und seine Meinung bekannt machte, und dann der Mechanismus der Zusammenberufung der Einzelnen, ihres Stimmgebens, und der arithmetischen Operation des Abzählens und Vergleichens der Menge von Stimmen für die verschiedenen Propositionen, womit die Entscheidung schon bestimmt wäre. Der Staat ist ein Abstractum, der seine selbst nur allgemeine Realität in den Bürgern hat, aber er ist wirklich, und die nur allgemeine Existenz muß sich zu individuellem Willen und Thätigkeit bestimmen. Es tritt das Bedürfniß von Regierung und Staatsverwaltung überhaupt ein; eine Vereinzelung und Aussonderung solcher, welche das Ruder der Staatsangelegenheiten zu führen haben, darüber beschließen, die Art der Ausführung bestimmen, und Bürgern, welche solche in's Werk setzen sollen, befehlen. Beschließt z. B. auch in Demokratien das Volk einen Krieg, so muß doch ein General an die Spitze gestellt werden, welcher das Heer anführe. Die Staatsverfassung ist es erst, wodurch das Abstractum des Staates zu

Leben und Wirklichkeit kommt, aber damit tritt auch der Unterschied von Befehlenden und Gehorchenden ein. Gehorchen aber scheint der Freiheit nicht gemäß zu seyn, und die befehlen, scheinen selbst das Gegentheil von dem zu thun, was der Grundlage des Staates, dem Freiheitsbegriffe, entspreche. Wenn nun einmal der Unterschied von Befehlen und Gehorchen nothwendig sey, sagt man, weil die Sache sonst nicht gehen könne, — und zwar scheint dieses nur eine Noth, eine der Freiheit, wenn diese abstract festgehalten wird, äußerliche, und selbst ihr zuwiderlaufende Nothwendigkeit zu seyn, — so müsse die Einrichtung wenigstens so getroffen werden, daß so wenig als möglich von den Bürgern bloß gehorcht, und den Befehlen so wenig Willkür als möglich überlassen werde, der Inhalt dessen, wofür das Befehlen nothwendig wird, selbst der Hauptsache nach vom Volke, dem Willen vieler oder aller Einzelnen bestimmt und beschlossen sey, wobei aber doch wieder der Staat als Wirklichkeit, als individuelle Einheit, Kraft und Stärke haben soll. Die allererste Bestimmung ist überhaupt: der Unterschied von Regierenden und Regierten; und mit Recht hat man die Verfassungen im Allgemeinen in Monarchie, Aristokratie und Demokratie eingetheilt, wobei nur bemerkt werden muß, daß die Monarchie selbst wieder in Despotismus und in die Monarchie als solche unterschieden werden muß, daß bei allen aus dem Begriffe geschöpften Eintheilungen nur die Grundbestimmung herausgehoben, und damit nicht gemeint ist, daß dieselbe als eine Gestalt, Gattung oder Art in ihrer concreten Ausführung erschöpft seyn solle, vornehmlich aber auch, daß jene Arten eine Menge von besonderen Modificationen, nicht nur jener allgemeinen Ordnungen an ihnen selber, sondern auch solche zulassen, welche Vermischungen mehrerer dieser wesentlichen Ordnungen, damit aber unförmliche, in sich unhaltbare, inconsequente Gestaltungen sind. Die Frage in dieser Collision ist daher, welches die beste Verfassung sey, das ist, durch welche Einrichtung, Organisation oder Mechanismus der Staatsgewalt der

Zweck des Staates am sichersten erreicht werde. Dieser Zweck kann nun freilich auf verschiedene Weise gefaßt werden, zum Beispiel als ruhiger Genuß des bürgerlichen Lebens, als allgemeine Glückseligkeit. Solche Zwecke haben die sogenannten Ideale von Staatsregierungen, und dabei namentlich Ideale von Erziehung der Fürsten (Fenelon) oder der Regierenden, überhaupt der Aristokratie (Plato) veranlaßt, denn die Hauptsache ist dabei auf die Beschaffenheit der Subjecte, die an der Spitze stehen, gesetzt worden, und bei diesen Idealen an den Inhalt der organischen Staatseinrichtungen gar nicht gedacht worden. Die Frage nach der besten Verfassung wird häufig in dem Sinne gemacht, als ob nicht nur die Theorie hierüber eine Sache der subjectiven freien Ueberzeugung, sondern auch die wirkliche Einführung einer nun als die beste, oder die bessere erkannten Verfassung die Folge eines so ganz theoretisch gefaßten Entschlusses, die Art der Verfassung eine Sache ganz freier und weiter nicht als durch die Ueberlegung bestimmter Wahl seyn könne. In diesem ganz naiven Sinne berathschlagten zwar nicht das persische Volk, aber die persischen Großen, die sich zum Sturz des falschen Smerdis und der Magier verschworen hatten, nach der gelungenen Unternehmung, und da von der Königsfamilie kein Sprößling mehr vorhanden war, welche Verfassung sie in Persien einführen wollten; und Herodot erzählt eben so naiv diese Berathschlagung.

So ganz der freien Wahl anheimgegeben wird heutiges Tages die Verfassung eines Landes und Volkes nicht dargestellt. Die zu Grunde liegende aber abstract gehaltene Bestimmung der Freiheit hat zur Folge, daß sehr allgemein in der Theorie die Republik für die einzig gerechte und wahrhafte Verfassung gilt, und selbst eine Menge von Männern, welche in monarchischen Verfassungen hohe Stellen der Staatsverwaltung einnehmen, solcher Ansicht nicht widerstehen, sondern ihr zugethan sind; nur sehen sie ein, daß solche Verfassung, so sehr sie die beste

wäre, in der Wirklichkeit nicht allenthalben eingeführt werden könne, und wie die Menschen einmal seyen, man mit weniger Freiheit vorlieb nehmen müsse, so sehr, daß die monarchische Verfassung unter diesen gegebenen Umständen, und dem moralischen Zustande des Volks nach die nützlichste sey. Auch in dieser Ansicht wird die Nothwendigkeit einer bestimmten Staatsverfassung von dem Zustande, als einer nur äußeren Zufälligkeit, abhängig gemacht. Solche Vorstellung gründet sich auf die Trennung, welche die Verstandesreflexion zwischen dem Begriffe und der Realität desselben macht, indem sie sich nur an einen abstracten und damit unwahren Begriff hält, die Idee nicht erfaßt, oder, was dem Inhalt, wenn auch nicht der Form nach, dasselbe, nicht eine concrete Anschauung von einem Volke und einem Staate hat. Es ist noch späterhin zu zeigen, daß die Verfassung eines Volks mit seiner Religion, mit seiner Kunst und Philosophie, oder wenigstens mit seinen Vorstellungen und Gedanken, seiner Bildung überhaupt (um die weiteren äußerlichen Mächte, sowie das Klima, die Nachbarn, die Weltstellung nicht weiter zu erwähnen), Eine Substanz, Einen Geist ausmache. Ein Staat ist eine individuelle Totalität, von der nicht eine besondere, obgleich höchst wichtige Seite, wie die Staatsverfassung, für sich allein herausgenommen, darüber nach einer nur sie betreffenden Betrachtung isolirt berathschlagt und gewählt werden kann. Nicht nur ist die Verfassung ein mit jenen anderen geistigen Mächten so innig zusammen Seyendes und von ihnen Abhängiges, sondern die Bestimmtheit der ganzen geistigen Individualität, mit Inbegriff aller Mächte derselben, ist nur ein Moment in der Geschichte des Ganzen, und in dessen Gange vorherbestimmt, was die höchste Sanction der Verfassung, sowie deren höchste Nothwendigkeit ausmacht. Die erste Production eines Staats ist herrisch und instinctartig. Aber auch Gehorsam und Gewalt, Furcht gegen einen Herrscher ist schon ein Zusammenhang des Willens. Schon in rohen Staaten findet dieß statt, daß

der besondere Wille der Individuen nicht gilt, daß auf die Particularität Verzicht gethan wird, daß der allgemeine Wille das Wesentliche ist. Diese Einheit des Allgemeinen und Einzelnen ist die Idee selbst, die als Staat vorhanden ist, und die sich dann weiter in sich ausbildet. Der abstracte, jedoch nothwendige, Gang in der Entwickelung wahrhaft selbstständiger Staaten ist dann dieser, daß sie mit dem Königthum anfangen, es sey dieses ein patriarchalisches oder kriegerisches. Darauf hat die Besonderheit und Einzelnheit sich hervorthun müssen, — in Aristokratie und Demokratie. Den Schluß macht die Unterwerfung dieser Besonderheit unter Eine Macht, welche schlechthin keine andre seyn kann, als eine solche, außerhalb welcher die besonderen Sphären ihre Selbstständigkeit haben, das ist die monarchische. Es ist so ein erstes und ein zweites Königthum zu unterscheiden. — Dieser Gang ist ein nothwendiger, so daß in ihm jedesmal die bestimmte Verfassung eintreten muß, die nicht Sache der Wahl, sondern nur diejenige ist, welche gerade dem Geiste des Volks angemessen ist.

Bei einer Verfassung kommt es auf die Ausbildung des vernünftigen, d. i. des politischen Zustandes in sich an, auf die Freiwerdung der Momente des Begriffs, daß die besonderen Gewalten sich unterscheiden, sich für sich vervollständigen, aber ebenso in ihrer Freiheit zu Einem Zweck zusammenarbeiten, und von ihm gehalten werden, d. i. ein organisches Ganze bilden. So ist der Staat die vernünftige und sich objectiv wissende und für sich seyende Freiheit. Denn ihre Objectivität ist eben dieß, daß ihre Momente nicht ideell, sondern in eigenthümlicher Realität vorhanden sind, und in ihrer sich auf sie selbst beziehenden Wirksamkeit schlechthin übergehen in die Wirksamkeit, wodurch das Ganze, die Seele, die individuelle Einheit hervorgebracht wird und Resultat ist.

Der Staat ist die geistige Idee in der Aeußerlichkeit des menschlichen Willens und seiner Freiheit. In denselben fällt daher überhaupt wesentlich die Veränderung der Geschichte, und die Momente der Idee sind an demselben als verschiedene Principien. Die Verfassungen, worin die welthistorischen Völker ihre Blüthe erreicht haben, sind ihnen eigenthümlich, also nicht eine allgemeine Grundlage; so daß die Verschiedenheit nur in bestimmter Weise der Ausbildung und Entwicklung bestände, sondern sie besteht in der Verschiedenheit der Principien. Es ist daher in Ansehung der Vergleichung der Verfassungen der früheren welthistorischen Völker der Fall, daß sich für das letzte Princip der Verfassung, für das Princip unserer Zeiten, so zu sagen, Nichts aus denselben lernen läßt. Mit Wissenschaft und Kunst ist das ganz anders; z. B. die Philosophie der Alten ist so die Grundlage der neueren, daß sie schlechthin in dieser enthalten seyn muß und den Boden derselben ausmacht. Das Verhältniß erscheint hier als eine ununterbrochene Ausbildung desselben Gebäudes, dessen Grundstein, Mauern und Dach noch dieselben geblieben sind. In der Kunst ist sogar die griechische, so wie sie ist, selbst das höchste Muster. Aber in Ansehung der Verfassung ist es ganz anders: hier haben Altes und Neues das wesentliche Princip nicht gemein. Abstracte Bestimmungen und Lehren von gerechter Regierung, daß Einsicht und Tugend die Herrschaft führen müsse, sind freilich gemeinschaftlich. Aber es ist nichts so ungeschickt, als für Verfassungseinrichtungen unserer Zeit Beispiele von Griechen und Römern oder Orientalen aufnehmen zu wollen. Aus dem Orient lassen sich schöne Gemälde von patriarchalischem Zustande, väterlicher Regierung, von Ergebenheit der Völker hernehmen; von Griechen und Römern Schilderungen von Volksfreiheit. Denn bei diesen finden wir den Begriff von einer freien Verfassung so gefaßt, daß alle Bürger Antheil an den Berathungen und Beschlüssen über die allgemeinen Angelegenheiten und Gesetze nehmen sollen. Auch in unseren Zeiten ist dieß die allgemeine Meinung, nur mit der Modification, daß, weil unsere Staaten so groß, der Vielen so viele seyen, diese nicht direct, son-

dern indirect durch Stellvertreter ihren Willen zu dem Beschluß über die öffentlichen Angelegenheiten zu geben haben, das heißt, daß für die Gesetze überhaupt das Volk durch Abgeordnete repräsentirt werden solle. Die sogenannte Repräsentativverfassung ist die Bestimmung, an welche wir die Vorstellung einer freien Verfassung knüpfen, so daß dieß festes Vorurtheil geworden ist. Man trennt dabei Volk und Regierung. Es liegt aber eine Bosheit in diesem Gegensatze, der ein Kunstgriff des bösen Willens ist, als ob das Volk das Ganze wäre. Ferner liegt dieser Vorstellung das Princip der Einzelnheit, der Absolutheit des subjectiven Willens zu Grunde, von dem oben die Rede gewesen. — Die Hauptsache ist, daß die Freiheit, wie sie durch den Begriff bestimmt wird, nicht den subjectiven Willen und die Willkür zum Princip hat, sondern die Einsicht des allgemeinen Willens, und daß das System der Freiheit freie Entwicklung ihrer Momente ist. Der subjective Wille ist eine ganz formelle Bestimmung, in der gar nicht liegt, was er will. Nur der vernünftige Wille ist dieß Allgemeine, das sich in sich selbst bestimmt und entwickelt, und seine Momente als organische Glieder auslegt. Von solchem gothischen Dombau haben die Alten nichts gewußt.

Wir haben früher die zwei Momente aufgestellt, das eine: die Idee der Freiheit als der absolute Endzweck, das andre: das Mittel derselben, die subjective Seite des Wissens und des Wollens mit ihrer Lebendigkeit, Bewegung und Thätigkeit. Wir haben dann den Staat als das sittliche Ganze und die Realität der Freiheit und damit als die objective Einheit dieser beiden Momente erkannt. Denn wenn wir auch für die Betrachtung beide Seiten unterscheiden, so ist wohl zu bemerken, daß sie genau zusammenhängen, und daß dieser Zusammenhang in jeder von beiden liegt, wenn wir sie einzeln untersuchen. Die Idee haben wir einerseits in ihrer Bestimmtheit erkannt, als die sich wissende und sich wollende Freiheit, die nur sich zum Zweck hat: das ist zugleich der einfache Begriff der Vernunft, und ebenso das, was wir Subject genannt haben, das Selbstbewußtseyn, der in der Welt existirende Geist. Betrachten wir nun andrerseits die Subjectivität, so finden wir, daß das subjective Wissen und Wollen das Denken ist. Indem ich aber denkend weiß und will, will ich den allgemeinen Gegenstand, das Substantielle des an und für sich Vernünftigen. Wir sehen somit eine Vereinigung, die an sich ist, zwischen der objectiven Seite, dem Begriffe, und der subjectiven Seite. Die objective Existenz dieser Vereinigung ist der Staat, welcher somit die Grundlage und der Mittelpunkt der andern concreten Seiten des Volkslebens ist, der Kunst, des Rechts, der Sitten, der Religion, der Wissenschaft. Alles geistige Thun hat nur den Zweck, sich dieser Vereinigung bewußt zu werden, d. h. seiner Freiheit. Unter den Gestalten dieser gewußten Vereinigung steht die Religion an der Spitze. In ihr wird der existirende, der weltliche Geist sich des absoluten Geistes bewußt, und in diesem Bewußtseyn des an und für sich seyenden Wesens entsagt der Wille des Menschen seinem besonderen Interesse; er legt dieses auf die Seite in der Andacht, in welcher es ihm nicht mehr um Particulares zu thun seyn kann. Durch das Opfer drückt der Mensch aus, daß er seines Eigenthums, seines Willens, seiner besonderen Empfindungen sich entäußere. Die religiöse Concentration des Gemüths erscheint als Gefühl, jedoch tritt sie auch in das Nachdenken über: der Cultus ist eine Aeußerung des Nachdenkens. Die zweite Gestalt der Vereinigung des Objectiven und Subjectiven im Geiste ist die Kunst: sie tritt mehr in die Wirklichkeit und Sinnlichkeit, als die Religion; in ihrer würdigsten Haltung hat sie darzustellen, zwar nicht den Geist Gottes, aber die Gestalt des Gottes; dann Göttliches und Geistiges überhaupt. Das Göttliche soll durch sie anschaulich werden: sie stellt es der Phantasie und der Anschauung dar. — Das Wahre gelangt aber nicht nur zur Vorstellung und zum Gefühl, wie in der Religion, und zur Anschauung wie in

der Kunst, sondern auch zum denkenden Geist; dadurch erhalten wir die dritte Gestalt der Vereinigung — die Philosophie. Diese ist insofern die höchste, freieste und weiseste Gestaltung. Wir können nicht die Absicht haben, diese drei Gestaltungen hier näher zu betrachten; sie haben nur genannt werden müssen, weil sie sich auf demselben Boden befinden, als der Gegenstand, den wir hier behandeln — der Staat.

Das Allgemeine, das im Staate sich hervorthut und gewußt wird, die Form, unter welche Alles, was ist, gebracht wird, ist dasjenige überhaupt, was die Bildung einer Nation ausmacht. Der bestimmte Inhalt aber, der die Form der Allgemeinheit erhält und in der concreten Wirklichkeit, welche der Staat ist, liegt, ist der Geist des Volkes selbst. Der wirkliche Staat ist beseelt von diesem Geist in allen seinen besonderen Angelegenheiten, Kriegen, Institutionen u. s. f. Aber der Mensch muß auch wissen von diesem seinen Geist und Wesen selbst, und sich das Bewußtseyn der Einheit mit demselben, die ursprünglich ist, geben. Denn wir haben gesagt, daß das Sittliche die Einheit ist des subjectiven und allgemeinen Willens. Der Geist aber hat sich ein ausdrückliches Bewußtseyn davon zu geben, und der Mittelpunkt dieses Wissens ist die Religion. Kunst und Wissenschaft sind nur verschiedene Seiten und Formen eben desselben Inhalts. — Bei der Betrachtung der Religion kommt es darauf an, ob sie das Wahre, die Idee nur in ihrer Trennung, oder sie in ihrer wahren Einheit kenne, — in ihrer Trennung: wenn Gott als abstract höchstes Wesen, Herr des Himmels und der Erde, der drüben jenseits ist und aus dem die menschliche Wirklichkeit ausgeschlossen ist, — in ihrer Einheit: Gott als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, indem in ihm auch das Einzelne positiv angeschaut wird, in der Idee der Menschwerdung. Die Religion ist der Ort, wo ein Volk sich die Definition dessen giebt, was es für das Wahre hält. Definition enthält Alles, was zur Wesentlichkeit des Gegenstandes gehört, worin seine

Natur auf eine einfache Grundbestimmtheit zurückgebracht ist als Spiegel für alle Bestimmtheit, die allgemeine Seele alles Besonderen. Die Vorstellung von Gott macht somit die allgemeine Grundlage eines Volkes aus.

Nach dieser Seite steht die Religion im engsten Zusammenhang mit dem Staatsprincip. Freiheit kann nur da seyn, wo die Individualität als positiv im göttlichen Wesen gewußt wird. Der Zusammenhang ist weiter dieser, daß das weltliche Seyn, als ein zeitliches, in einzelnen Interessen sich bewegendes, hiemit ein relatives und unberechtigtes ist, daß es Berechtigung erhält, nur insofern die allgemeine Seele desselben, das Princip absolut berechtigt ist: und dieß wird es nur so, daß es als Bestimmtheit und Daseyn des Wesens Gottes gewußt wird. Deßwegen ist es, daß der Staat auf Religion beruht. Das hören wir in unseren Zeiten oft wiederholen, und es wird meist nichts weiter damit gemeint, als daß die Individuen, als gottesfürchtige, um so geneigter und bereitwilliger seyen, ihre Pflicht zu thun, weil Gehorsam gegen Fürst und Gesetz sich so leicht anknüpfen läßt an die Gottesfurcht. Freilich kann die Gottesfurcht, weil sie das Allgemeine über das Besondere erhebt, sich auch gegen das letztere kehren, fanatisch werden und gegen den Staat, seine Gebäulichkeiten und Einrichtungen verbrennend und zerstörend wirken. Die Gottesfurcht soll darum auch, meint man, besonnen seyn und in einer gewissen Kühle gehalten werden, daß sie nicht gegen das, was durch sie beschützt und erhalten werden soll, aufstürmt und es wegfluthet. Die Möglichkeit dazu hat sie wenigstens in sich.

Indem man nun die richtige Ueberzeugung gewonnen, daß der Staat auf der Religion beruhe, so gibt man der Religion die Stellung, als ob ein Staat vorhanden sey, und nunmehr, um denselben zu halten, die Religion in ihn hineinzutragen sey, in Eimern und Scheffeln, um sie den Gemüthern einzuprägen. Es ist ganz richtig, daß die Menschen zur Religion erzogen werden müssen, aber nicht als zu Etwas, das noch nicht ist. Denn,

wenn zu sagen ist, daß der Staat sich gründet auf die Religion, daß er seine Wurzeln in ihr hat, so heißt das wesentlich, daß er aus ihr hervorgegangen ist und jetzt und immer aus ihr hervorgeht, d. h. die Principien des Staates müssen als an und für sich geltend betrachtet werden, und sie werden dieß nur, insofern sie als Bestimmungen der göttlichen Natur selbst gewußt sind. Wie daher die Religion beschaffen ist, so der Staat und seine Verfassung; er ist wirklich aus der Religion hervorgegangen und zwar so, daß der athenische, der römische Staat nur in dem specifischen Heidenthum dieser Völker möglich war, wie eben ein katholischer Staat einen andern Geist und andre Verfassung hat, als ein protestantischer.

Sollte jenes Aufrufen, jenes Treiben und Drängen danach, die Religion einzupflanzen, ein Angst- und Nothgeschrei seyn, wie es oft so aussieht, worin sich die Gefahr ausdrückt, daß die Religion bereits aus dem Staate verschwunden oder vollends zu verschwinden im Begriff stehe, so wäre das schlimm, und schlimmer selbst als jener Angstruf meint: denn dieser glaubt noch an seinem Einpflanzen und Inculkiren ein Mittel gegen das Uebel zu haben; aber ein so zu Machendes ist die Religion überhaupt nicht; ihr sich Machen steckt viel tiefer.

Eine andre und entgegengesetzte Thorheit, der wir in unserer Zeit begegnen, ist die, Staatsverfassungen unabhängig von der Religion erfinden und ausführen zu wollen. Die katholische Confession, obgleich mit der protestantischen gemeinschaftlich innerhalb der christlichen Religion, läßt die innere Gerechtigkeit und Sittlichkeit des Staates nicht zu, die in der Innigkeit des protestantischen Princips liegt. Jenes Losreißen des Staatsrechtlichen, der Verfassung, ist um der Eigenthümlichkeit jener Religion willen, die das Recht und die Sittlichkeit nicht als an sich seyend, als substantiell anerkennt, nothwendig, aber so losgerissen von der Innerlichkeit, von dem letzten Heiligthum des Gewissens von dem stillen Ort, wo die Religion ihren Sitz hat, kommen

die staatsrechtlichen Principien und Einrichtungen eben sowohl nicht zu einem wirklichen Mittelpunkte, als sie in der Abstraction und Unbestimmtheit bleiben.

Fassen wir das bisher über den Staat Gesagte im Resultat zusammen, so ist die Lebendigkeit des Staats in den Individuen die Sittlichkeit genannt worden. Der Staat, seine Gesetze, seine Einrichtungen sind der Staatsindividuen Rechte; seine Natur, sein Boden, seine Berge, Luft und Gewässer sind ihr Land, ihr Vaterland, ihr äußerliches Eigenthum; die Geschichte dieses Staats, ihre Thaten, und das was ihre Vorfahren hervorbrachten gehört ihnen, und lebt in ihrer Erinnerung. Alles ist ihr Besitz ebenso, wie sie von ihm besessen werden, denn es macht ihre Substanz, ihr Seyn aus.

Ihre Vorstellung ist damit erfüllt und ihr Wille ist das Wollen dieser Gesetze und dieses Vaterlandes. Es ist diese zeitige Gesammtheit, welche Ein Wesen, der Geist Eines Volkes ist. Ihm gehören die Individuen an; jeder Einzelne ist der Sohn seines Volkes und zugleich, insofern sein Staat in Entwickelung begriffen ist, der Sohn seiner Zeit; keiner bleibt hinter derselben zurück, noch weniger überspringt er dieselbe. Dies geistige Wesen ist das seinige, er ist ein Repräsentant desselben; es ist das, woraus er hervorgeht und worin er steht. Bei den Athenern hatte Athen eine doppelte Bedeutung; zuerst bezeichnete sie die Gesammtheit der Einrichtungen, dann aber die Göttin, welche den Geist des Volkes, die Einheit darstellte.

Dieser Geist eines Volkes ist ein bestimmter Geist, und, wie so eben gesagt, auch nach der geschichtlichen Stufe seiner Entwickelung bestimmt. Dieser Geist macht dann die Grundlage und den Inhalt in den anderen Formen des Bewußtseyns seiner aus, die angeführt worden sind. Denn der Geist in seinem Bewußtseyn von sich muß sich gegenständlich sein, und die Objectivität enthält unmittelbar das Hervortreten von Unterschieden, die als Totalität der unterschiedenen Sphären des objectiven

Geistes überhaupt sind, so wie die Seele nur ist, insofern sie als System ihrer Glieder ist, welche in ihre einfache Einheit sich zusammennehmend die Seele produciren. Es ist so Eine Individualität, die in ihrer Wesentlichkeit, als der Gott, vorgestellt, verehrt und genossen wird, in der Religion, — als Bild und Anschauung dargestellt wird, in der Kunst, — erkannt und als Gedanken begriffen wird, in der Philosophie. Um der ursprünglichen Dieselbigkeit ihrer Substanz, ihres Inhalts und Gegenstandes willen, sind die Gestaltungen in unzertrennlicher Einheit mit dem Geiste des Staats; nur mit dieser Religion kann diese Staatsform vorhanden seyn, so wie in diesem Staate nur diese Philosophie und diese Kunst.

Das Andere und Weitere ist, daß der bestimmte Volksgeist selbst nur Ein Individuum ist im Gange der Weltgeschichte. Denn die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Processes des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtseyn über sich erlangt. Die Gestaltungen dieser Stufen sind die welthistorischen Volksgeister, die Bestimmtheit ihres sittlichen Lebens, ihrer Verfassung, ihrer Kunst, Religion und Wissenschaft. Diese Stufen zu realisiren ist der unendliche Trieb des Weltgeistes, sein unwiderstehlicher Drang, denn diese Gliederung, so wie ihre Verwirklichung ist sein Begriff. — Die Weltgeschichte zeigt nur, wie der Geist allmälig zum Bewußtseyn und zum Wollen der Wahrheit kommt; es dämmert in ihm, er findet Hauptpunkte, am Ende gelangt er zum vollen Bewußtseyn.

Nachdem wir also die abstracten Bestimmungen der Natur des Geistes, die Mittel, welche der Geist braucht, um seine Idee zu realisiren, und die Gestalt kennen gelernt haben, welche die vollständige Realisirung des Geistes im Daseyn ist, nämlich den Staat, bleibt uns nur für diese Einleitung übrig

C. den Gang der Weltgeschichte zu betrachten. Die abstracte Veränderung überhaupt, welche in der Geschichte vorgeht, ist

längst in einer allgemeinen Weise gefaßt worden, so daß sie zugleich einen Fortgang zum Bessern, Vollkommneren enthalte. Die Veränderungen in der Natur, so unendlich mannigfach sie sind, zeigen nur einen Kreislauf, der sich immer wiederholt; in der Natur geschieht nichts Neues unter der Sonne, und insofern führt das vielförmige Spiel ihrer Gestaltungen eine Langeweile mit sich. Nur in den Veränderungen, die auf dem geistigen Boden vorgehen, kömmt Neues hervor. Diese Erscheinung am Geistigen ließ in dem Menschen eine andere Bestimmung überhaupt sehen, als in den bloß natürlichen Dingen, — in welchen sich immer ein und derselbe stabile Charakter kund giebt, in den alle Veränderung zurückgeht, — nämlich eine wirkliche Veränderungsfähigkeit und zwar zum Bessern — ein Trieb der Perfectibilität. Dieses Princip, welches die Veränderung selbst zu einer gesetzlichen macht, ist von Religionen, wie von der katholischen, ingleichen von Staaten, als welche statarisch- oder wenigstens stabil zu sein, als ihr wahrhaftes Recht behaupten, übel aufgenommen worden. Wenn im Allgemeinen die Veränderlichkeit weltlicher Dinge, wie der Staaten, zugegeben wird, so wird theils die Religion, als die Religion der Wahrheit davon ausgenommen, theils bleibt es offen, Veränderungen, Umwälzungen und Zerstörungen berechtigter Zustände den Zufälligkeiten, Ungeschicklichkeiten, vornehmlich aber dem Leichtsinn und den bösen Leidenschaften der Menschen zuzuschreiben. In der That ist die Perfectibilität beinahe etwas so Bestimmungsloses als die Veränderlichkeit überhaupt; sie ist ohne Zweck und Ziel, wie ohne Maaßstab für die Veränderung: das Bessere, das Vollkommnere, worauf sie gehen soll, ist ein ganz Unbestimmtes.

Das Princip der Entwickelung enthält das Weitere, daß eine innere Bestimmung, eine an sich vorhandene Voraussetzung zu Grunde liege, die sich zur Existenz bringe. Diese formelle Bestimmung ist wesentlich der Geist, welcher die Weltgeschichte zu seinem Schauplatze, Eigenthum und Felde seiner Verwirk-

lichung hat. Er ist nicht ein solcher, der sich in dem äußerlichen Spiel von Zufälligkeiten herumtriebe, sondern er ist vielmehr das absolut Bestimmende und schlechthin fest gegen die Zufälligkeiten, die er zu seinem Gebrauch verwendet und beherrscht. Den organischen Naturdingen kommt aber gleichfalls die Entwickelung zu: ihre Existenz stellt sich nicht als eine nur mittelbare, von außen veränderliche dar, sondern als eine, die aus sich von einem inneren unveränderlichen Princip ausgeht, aus einer einfachen Wesenheit, deren Existenz als Keim zunächst einfach ist, dann aber Unterschiede aus sich zum Daseyn bringt, welche sich mit anderen Dingen einlassen, und damit einen fortdauernden Proceß von Veränderungen leben, welcher aber ebenso in das Gegentheil verkehrt, und vielmehr in die Erhaltung des organischen Princips und seiner Gestaltung umgewandelt wird. So producirt das organische Individuum sich selbst: es macht sich zu dem, was es an sich ist; ebenso ist der Geist nur das, zu was er sich selbst macht, und er macht sich zu dem, was er an sich ist. Diese Entwickelung macht sich auf eine unmittelbare, gegensatzlose, ungehinderte Weise. Zwischen den Begriff und dessen Realisirung, die an sich bestimmte Natur des Keimes, und die Angemessenheit der Existenz zu derselben kann sich nichts eindrängen. Im Geiste aber ist es anders. Der Uebergang seiner Bestimmung in ihre Verwirklichung ist vermittelt durch Bewußtseyn und Willen: diese selbst sind zunächst in ihr unmittelbares natürliches Leben versenkt, Gegenstand und Zweck ist ihnen zunächst selbst die natürliche Bestimmung als solche, die dadurch, daß es der Geist ist, der sie beseelt, selbst von unendlichem Anspruche, Stärke und Reichthum ist. So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahre feindselige Hinderniß seiner selbst zu überwinden; die Entwickelung, die in der Natur ein ruhiges Hervorgehen ist, ist im Geist ein harter unendlicher Kampf gegen sich selbst. Was der Geist will, ist, seinen eigenen Begriff zu erreichen, aber er selbst verdeckt sich denselben, ist stolz und voll von Genuß, in dieser Entfremdung seiner selbst.

Die Entwickelung ist auf diese Weise nicht das harm- und kampflose bloße Hervorgehen, wie die des organischen Lebens, sondern die harte unwillige Arbeit gegen sich selbst: und ferner ist sie nicht das bloß Formelle des sich Entwickelns überhaupt, sondern das Hervorbringen eines Zwecks von bestimmtem Inhalte. Diesen Zweck haben wir von Anfang an festgestellt; es ist der Geist, und zwar nach seinem Wesen, dem Begriff der Freiheit. Dieß ist der Grundgegenstand, und darum auch das leitende Princip der Entwickelung, das, wodurch diese ihren Sinn und ihre Bedeutung erhält (sowie in der römischen Geschichte Rom der Gegenstand, und damit das die Betrachtung des Geschehenen Leitende ist); wie umgekehrt das Geschehene nur aus diesem Gegenstande hervorgegangen ist, und nur in der Beziehung auf denselben einen Sinn und an ihm seinen Gehalt hat. Es giebt in der Weltgeschichte mehrere große Perioden, die vorübergegangen sind, ohne daß die Entwickelung sich fortgesetzt zu haben scheint, in welchen vielmehr der ganze ungeheure Gewinn der Bildung vernichtet worden, und nach welchen unglücklicher Weise wieder von vorne angefangen werden mußte, um mit einiger Beihülfe, etwa von geretteten Trümmern jener Schätze, mit erneuertem unermeßlichen Aufwand von Kräften und Zeit, von Verbrechen und von Leiden, wieder eine der längst gewonnenen Regionen jener Bildung zu erreichen. Ebenso giebt es fortbestehende Entwickelungen, reiche, nach allen Seiten hin ausgebaute, Gebäude und Systeme von Bildung in eigenthümlichen Elementen. Die bloß formelle Ansicht von Entwickelung überhaupt kann weder der einen Weise einen Vorzug vor der anderen zusprechen, noch den Zweck jenes Unterganges älterer Entwickelungsperioden begreiflich machen, sondern muß solche Vorgänge oder insbesondere darin die Rückgänge als äußerliche Zufälligkeiten betrachten, und kann die Vorzüge nur nach unbe-

stimmten Gesichtspunkten beurtheilen, welche eben damit, daß die Entwickelung als solche das Einzige seyn soll, worauf es ankomme, relative und nicht absolute Zwecke sind.

Die Weltgeschichte stellt nun den Stufengang der Entwickelung des Princips, dessen Gehalt das Bewußtseyn der Freiheit ist, dar. Die nähere Bestimmung dieser Stufen ist in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer concreten aber in der Philosophie des Geistes anzugeben. Es ist hier nur anzuführen, daß die erste Stufe das schon vorhin angegebene Versenktseyn des Geistes in die Natürlichkeit, die zweite das Heraustreten desselben in das Bewußtseyn seiner Freiheit ist. Dieses erste Losreißen ist aber unvollkommen und partiell, indem es von der unmittelbaren Natürlichkeit herkommt, hiermit auf sie bezogen, und mit ihr, als einem Momente, noch behaftet ist. Die dritte Stufe ist die Erhebung aus dieser noch besondern Freiheit in die reine Allgemeinheit derselben, in das Selbstbewußtseyn, und Selbstgefühl des Wesens der Geistigkeit. Diese Stufen sind die Grundprincipien des allgemeinen Processes; wie aber jede innerhalb ihrer selbst wieder ein Proceß ihres Gestaltens und die Dialektik ihres Ueberganges ist: dieß Nähere ist der Ausführung vorzubehalten.

Hier ist nur anzudeuten, daß der Geist von seiner unendlichen Möglichkeit, aber nur Möglichkeit anfängt, die seinen absoluten Gehalt als Ansich enthält, als den Zweck und das Ziel, das er nur erst in seinem Resultate erreicht, welches dann erst seine Wirklichkeit ist. So erscheint in der Existenz der Fortgang, als ein Fortschreiten von dem Unvollkommnen zum Vollkommneren, wobei jenes nicht in der Abstraction nur als das Unvollkommene zu fassen ist, sondern als ein Solches, das zugleich das Gegentheil seiner selbst, das sogenannte Vollkommene als Keim, als Trieb in sich hat. Ebenso weist wenigstens reflectirter Weise die Möglichkeit auf ein Solches hin, das wirklich werden soll, und näher ist die aristotelische **dynamis** auch **potentia**, Kraft und Macht. Das Unvollkommene so als das Gegentheil seiner in ihm selbst ist der Widerspruch, der wohl existirt, aber ebensosehr aufgehoben und gelöst wird, der Trieb, der Impuls des geistigen Lebens in sich selbst, die Rinde der Natürlichkeit, Sinnlichkeit und Fremdheit seiner selbst zu durchbrechen, und zum Lichte des Bewußtseyns, d. i. zu sich selbst zu kommen.

Im Allgemeinen ist die Bemerkung, wie der Anfang der Geschichte des Geistes dem Begriffe nach aufgefaßt werden müsse, bereits in Beziehung auf die Vorstellung eines Naturzustandes gemacht worden, in welchem Freiheit und Recht in vollkommener Weise vorhanden sey, oder gewesen sey. Jedoch war dieß nur eine im Dämmerlicht der hypothesirenden Reflexion gemachte Annahme einer geschichtlichen Existenz. Eine Prätension ganz anderer Art, nämlich nicht eines aus Gedanken hervorgehenden Annehmens, sondern eines geschichtlichen Factums, und zugleich einer höheren Beglaubigung desselben, macht eine andere, von einer gewissen Seite her heutzutage viel in Umlauf gesetzte Vorstellung. Es ist in derselben der erste paradiesische Zustand des Menschen, der schon früher von den Theologen nach ihrer Weise, z. B. daß Gott mit Adam hebräisch gesprochen habe, ausgebildet wurde, wieder aufgenommen, aber anderen Bedürfnissen entsprechend gestaltet worden. Die hohe Autorität, welche hiebei zunächst in Anspruch genommen wird, ist die biblische Erzählung. Diese aber stellt den primitiven Zustand, theils nur in den wenigen bekannten Zügen, theils aber denselben entweder in dem Menschen überhaupt — dies wäre die allgemein menschliche Natur — oder, insofern Adam als individuelle und damit als Eine Person zu nehmen ist, in diesem Einen oder nur in Einem Menschenpaare vorhanden und vollendet dar. Weder liegt darin die Berechtigung zur Vorstellung eines Volkes und eines geschichtlichen Zustandes desselben, welcher in jener primitiven Gestalt existirt habe, noch weniger der Ausbildung einer reinen Er-

kenntniß Gottes und der Natur. Die Natur, wird erdichtet, habe Anfangs wie ein heller Spiegel der Schöpfung Gottes offen und durchsichtig vor dem klaren Auge des Menschen gestanden*), und die göttliche Wahrheit sey ihm ebenso offen gewesen; es wird zwar darauf hingedeutet, aber doch zugleich in einem unbestimmten Dunkel gelassen, daß dieser erste Zustand sich im Besitze einer unbestimmten in sich schon ausgedehnten Erkenntniß religiöser und zwar von Gott unmittelbar geoffenbarter Wahrheiten befunden habe. Von diesem Zustande aus seyen nun ebenso im geschichtlichen Sinne alle Religionen ausgegangen, so aber, daß sie zugleich jene erste Wahrheit mit Ausgeburten des Irrthums und der Verkehrtheit verunreinigt und verdeckt haben. In allen den Mythologien des Irrthums aber seyen Spuren jenes Ursprungs und jener ersten Religionslehren der Wahrheit vorhanden und zu erkennen. Der Erforschung der alten Völkergeschichte wird daher wesentlich dieß Interesse gegeben, in ihnen soweit aufzusteigen, um bis zu einem Punkte zu gelangen, wo solche Fragmente der ersten geoffenbarten Erkenntniß noch in größererer Reinheit anzutreffen seyen**). Wir haben dem Interesse dieser Forschungen sehr viel Schätzenswerthes zu danken, aber dieses Forschen zeugt unmittelbar gegen sich selbst, denn es geht darauf, dasjenige erst geschichtlich zu bewähren, was von ihm als ein Geschichtliches vorausgesetzt wird. Sowohl jener Zustand der Gotteserkenntniß, auch sonstiger wissenschaftlicher, z. B. astronomischer Kenntnisse (wie sie den Indern angefabelt worden sind), als auch, daß ein solcher Zustand an der Spitze der Weltgeschichte gestanden habe, oder daß von einem solchen die Religionen der Völker einen traditionellen Ausgangspunkt genommen hätten, und durch Ausartung und Verschlechterung (wie in dem roh aufgefaßten sogenannten Emanationssystem vorgestellt wird) in der Ausbildung fortgeschritten seyen, — alles dieses sind Voraussetzungen, die weder eine historische Begründung haben, noch, indem wir ihrem beliebigen, aus dem subjectiven Meinen hervorgegangenen Ursprung den Begriff entgegenstellen dürfen, je eine solche erlangen können.

Der philosophischen Betrachtung ist es nur angemessen und würdig, die Geschichte da aufzunehmen, wo die Vernünftigkeit in weltliche Existenz zu treten beginnt, nicht wo sie noch erst eine Möglichkeit nur an sich ist, wo ein Zustand vorhanden, in dem sie in Bewußtseyn, Willen und That auftritt. Die unorganische Existenz des Geistes, die der Freiheit, das ist des Guten

*) Fr. v. Schlegel's Philosophie der Geschichte, I., S. 44.

) Wir haben diesem Interesse viel Schätzenswerthes an Entdeckungen über orientalische Literatur, und ein erneuertes Studium der früher schon aufgezeichneten Schätze über altasiatische Zustände, Mythologie, Religionen und Geschichte zu danken. Die Regierung hat sich in gebildeten katholischen Ländern den Anforderungen des Gedankens nicht länger entschlagen, und das Bedürfniß gefühlt, sich in einen Bund mit Gelehrsamkeit und Philosophie zu setzen. Beredt und imposant hat der Abbé Lamennais unter den Kriterien der wahrhaften Religion aufgezählt, daß sie die allgemeine, das heißt katholische, und die älteste seyn müsse, und die Congregation hat in Frankreich eifrig und fleißig dahin gearbeitet, daß dergleichen Behauptungen nicht mehr, wie es wohl sonst genügte, für Kanzeltiraden und Autoritätsversicherungen gelten sollten. Insbesondere hat die so ungeheuer ausgebreitete Religion des Buddha, eines Gottmenschen, die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Der indische Timûrtis, wie die chinesische Abstraction der Dreiheit war ihrem Inhalte nach für sich klarer. Die Gelehrten, Herr Abel Remusat und Herr Saint Martin, haben in der chinesischen, und von dieser aus dann in der mongolischen, und wenn es seyn könnte, in der tibetanischen Literatur ihrer Seits die verdienstvollsten Untersuchungen angestellt, wie Baron von Eckstein, seiner Seits auf seine Weise, das ist mit oberflächlichen aus Deutschland geschöpften naturphilosophischen Vorstellungen und Manieren in Art und Nachahmung Fr. von Schlegels, doch geistreicher als dieser, in seinem Journal **le Catholique jenem primitiven Katholicismus Vorschub that, insbesondere aber die Unterstützung der Regierung auch auf die gelehrte Seite der Congregation hinleitete, daß sie sogar Reisen in den Orient veranstaltete, um daselbst noch verborgene Schätze aufzufinden, aus welchen man sich über die tieferen Lehren, insbesondere das höhere Alterthum und die Quellen des Buddhismus weitere Aufschlüsse versprach, und die Sache des Katholicismus durch diesen weiten, aber für die Gelehrten interessanten Umweg zu befördern.

und des Bösen und damit der Gesetze unbewußte Stumpfheit, oder wenn man will, Vortrefflichkeit ist selbst nicht Gegenstand der Geschichte. Die natürliche und zugleich religiöse Sittlichkeit ist die Familienpietät. Das Sittliche besteht in dieser Gesellschaft eben darin, daß die Mitglieder nicht als Individuen von freiem Willen gegen einander, nicht als Personen sich verhalten; eben darum ist die Familie in sich dieser Entwickelung entnommen, aus welcher die Geschichte erst entsteht. Tritt die geistige Einheit aber über diesen Kreis der Empfindung und natürlichen Liebe heraus, und gelangt sie zum Bewußtseyn der Persönlichkeit, so ist dieser finstere spröde Mittelpunkt vorhanden, in welchem weder Natur noch Geist offen und durchsichtig ist, und für welchen Natur und Geist nur erst durch die Arbeit fernerer und einer in der Zeit sehr fernen Bildung jenes selbstbewußt gewordenen Willens, offen und durchsichtig werden können. Das Bewußtseyn allein ist ja das Offene und das, für welches Gott und irgend Etwas sich offenbaren kann, und in seiner Wahrheit, in seiner an und für sich seyenden Allgemeinheit, kann es sich nur dem kund gewordenen Bewußtseyn offenbaren. Die Freiheit ist nur das, solche allgemeine substantielle Gegenstände, wie das Recht und das Gesetz zu wissen und zu wollen, und eine Wirklichkeit hervorzubringen, die ihnen gemäß ist, — den Staat.

Völker können ohne Staat ein langes Leben fortgeführt haben, ehe sie dazu kommen, diese ihre Bestimmung zu erreichen, und darin selbst eine bedeutende Ausbildung nach gewissen Richtungen hin erlangt haben. Diese Vorgeschichte liegt nach dem Angegebenen ohnehin außer unserem Zweck; es mag darauf eine wirkliche Geschichte gefolgt, oder die Völker gar nicht zu einer Staatsbildung gekommen seyn. Es ist eine große Entdeckung, wie einer neuen Welt, in der Geschichte, die seit etlichen und zwanzig Jahren über die Sanskritsprache und den Zusammenhang der europäischen Sprachen mit derselben gemacht worden ist. Diese hat insbesondere eine Ansicht über die Verbindung der germanischen Völkerschaften mit den indischen gegeben, eine Ansicht, die so große Sicherheit mit sich führt, als in solchen Materien nur gefordert werden kann. Noch gegenwärtig wissen wir von Völkerschaften, welche kaum eine Gesellschaft, viel weniger einen Staat bilden, aber schon lange als existirend bekannt sind; von anderen, deren gebildeter Zustand uns vornehmlich interessiren muß, reicht die Tradition über die Stiftungsgeschichte ihres Staates hinaus, und viele Veränderungen sind jenseits dieser Epoche mit ihnen vorgegangen. In dem angeführten Zusammenhange der Sprachen so weit auseinander liegender Völker haben wir ein Resultat vor uns, welches uns die Verbreitung dieser Nationen von Asien aus, und die zugleich so disparate Ausbildung einer uranfänglichen Verwandtschaft als ein unwidersprechliches Factum zeigt, das nicht aus der beliebten raisonnirenden Combination von Umständen und Umständchen hervorgeht, welche die Geschichte mit so vielen für Facta ausgegebene Erdichtungen bereichert hat, und immerfort bereichern wird. Jenes in sich so weitläuftig scheinende Geschehene aber fällt außerhalb der Geschichte: es ist derselben vorangegangen.

Geschichte vereinigt in unserer Sprache die objective sowohl, als subjective Seite, und bedeutet ebensogut die **historiam rerum gestarum**, als die **res gestas** selbst; sie ist das Geschehene nicht minder, wie die Geschichtserzählung. Diese Vereinigung der beiden Bedeutungen müssen wir für höherer Art, als für eine bloß äußerliche Zufälligkeit ansehen: es ist dafür zu halten, daß Geschichtserzählung mit eigentlich geschichtlichen Thaten und Begebenheiten gleichzeitig erscheine; es ist eine innerliche gemeinsame Grundlage, welche sie zusammen hervortreibt. Familienandenken, patriarchalische Traditionen haben ein Interesse innerhalb der Familie und des Stammes; der gleichförmige Verlauf ihres Zustandes ist kein Gegenstand für die Erinnerung, aber sich unterscheidende Thaten oder Wendungen des

Schicksals mögen die Mnemosyne zur Fassung solcher Bilder erregen, wie Liebe und religiöse Empfindungen die Phantasie zum Gestalten solchen gestaltlos beginnenden Dranges auffordern. Aber der Staat erst führt einen Inhalt herbei, der für die Prosa der Geschichte nicht nur geeignet ist, sondern sie selbst mit erzeugt. Statt nur subjectiver, für das Bedürfniß des Augenblicks genügender Befehle des Regierens erfordert ein festwerdendes, zum Staate sich erhebendes Gemeinwesen Gebote, Gesetze, allgemeine und allgemeingültige Bestimmungen, und erzeugt damit sowohl einen Vortrag als ein Interesse von verständigen, in sich bestimmten und in ihren Resultaten dauernden Thaten und Begebenheiten, welchen die Mnemosyne, zum Behuf des perennirenden Zweckes dieser Gestaltung und Beschaffenheit des Staates, die Dauer des Andenkens hinzuzufügen getrieben ist. Die tiefere Empfindung überhaupt, wie die der Liebe, und dann die religiöse Anschauung und deren Gebilde sind an ihnen selbst ganz gegenwärtig und befriedigend, aber die bei ihren vernünftigen Gesetzen und Sitten zugleich äußerliche Existenz des Staates ist eine unvollständige Gegenwart, deren Verstand zu ihrer Integrirung des Bewußtseyns der Vergangenheit bedarf.

Die Zeiträume, wir mögen sie uns von Jahrhunderten oder Jahrtausenden vorstellen, welche den Völkern vor der Geschichtschreibung verflossen sind, und mit Revolutionen, mit Wanderungen, mit den wildesten Veränderungen mögen angefüllt gewesen seyn, sind darum ohne objective Geschichte, weil sie keine subjective, keine Geschichtserzählung aufweisen. Nicht wäre diese nur zufällig über solche Zeiträume untergegangen, sondern weil sie nicht hat vorhanden seyn können, haben wir keine darüber. Erst im Staate mit dem Bewußtseyn von Gesetzen sind klare Thaten vorhanden, und mit ihnen die Klarheit eines Bewußtseyns über sie, welche die Fähigkeit und das Bedürfniß giebt, sie so aufzubewahren. Auffallend ist es jedem, der mit den Schätzen der indischen Literatur bekannt zu werden anfängt, daß

dieses an geistigen und zwar in das Tiefste gehenden Productionen so reiche Land keine Geschichte hat, und darin auf's stärkste sogleich gegen China contrastirt, welches Reich eine so ausgezeichnete, auf die ältesten Zeiten zurückgehende Geschichte besitzt. Indien hat nicht allein alte Religionsbücher und glänzende Werke der Dichtkunst, sondern auch alte Gesetzbücher, was vorhin als eine Bedingung der Geschichtsbildung gefordert wurde, und doch keine Geschichte. Aber in diesem Lande ist die zu Unterschieden der Gesellschaft beginnende Organisation sogleich zu Naturbestimmungen in den Kasten versteinert, so daß die Gesetze zwar die Civilrechte betreffen, aber diese selbst von den natürlichen Unterschieden abhängig machen, und vornehmlich Zuständigkeiten (nicht sowohl Rechte als Unrechte) dieser Stände gegen einander, d. i. der höheren gegen die niederen bestimmen. Damit ist aus der Pracht des indischen Lebens und aus seinen Reichen das Element der Sittlichkeit verbannt. Ueber jener Unfreiheit der naturfesten Ständigkeit von Ordnung ist aller Zusammenhang der Gesellschaft wilde Willkür, vergängliches Treiben, oder vielmehr Wüthen ohne einen Endzweck des Fortschreitens und der Entwickelung: so ist kein denkendes Andenken, kein Gegenstand für die Mnemosyne vorhanden, und eine, wenn auch tiefere, doch nur wüste Phantasie treibt sich auf dem Boden herum, welcher um sich der Geschichte fähig zu machen, einen der Wirklichkeit und zugleich der substantiellen Freiheit angehörigen Zweck hätte haben müssen.

Um solcher Bedingung einer Geschichte willen ist es auch geschehen, daß jenes so reiche, ja unermeßliche Werk der Zunahme von Familien zu Stämmen, der Stämme zu Völkern, und deren durch diese Ausdehnung herbeigeführte Ausbreitung, welche selbst so viele Verwickelungen, Kriege, Umsturze, Untergänge vermuthen läßt, ohne Geschichte sich nur zugetragen hat; noch mehr, daß die damit verbundene Verbreitung und Ausbildung des Reichs der Laute selbst lautlos und stumm geblieben, und

schleichend geschehen ist. Es ist ein Factum der Monumente, daß die Sprachen im ungebildeten Zustande der Völker, die sie gesprochen, höchst ausgebildet geworden sind, daß der Verstand sich sinnvoll entwickelnd ausführlich in diesen theoretischen Boden geworfen hatte. Die ausgedehnte consequente Grammatik ist das Werk des Denkens, das seine Kategorien darin bemerklich macht. Es ist ferner ein Factum, daß mit fortschreitender Civilisation der Gesellschaft und des Staats diese systematische Ausführung des Verstandes sich abschleift und die Sprache hieran ärmer und ungebildeter wird — ein eigenthümliches Phänomen, daß das in sich geistiger werdende, die Vernünftigkeit heraustreibende und bildende Fortschreiten, jene verständige Ausführlichkeit und Verständigkeit vernachlässigt, hemmend findet und entbehrlich macht. Die Sprache ist die That der theoretischen Intelligenz im eigentlichen Sinne, denn sie ist die äußerliche Aeußerung derselben. Die Thätigkeiten der Erinnerungen und der Phantasie sind ohne die Sprache unmittelbare Aeußerungen. Aber diese theoretische That überhaupt, wie deren weitere Entwickelung, und das damit verbundene Concretere der Völkerverbreitung, ihrer Abtrennung von einander, Verwickelung, Wanderung bleibt in das Trübe einer stummen Vergangenheit eingehüllt; es sind nicht Thaten des selbstbewußtwerdenden Willens, nicht der sich andere Aeußerlichkeit, eigentliche Wirklichkeit, gebenden Freiheit. Diesem wahrhaften Elemente nicht angehörend haben jene Völker ihrer Sprachentwickelung ungeachtet keine Geschichte erlangt. Die Voreiligkeit der Sprache, und das Vorwärts- und Auseinandertreiben der Nationen hat erst theils in Berührung mit Staaten, theils durch eigenen Beginn der Staatsbildung Bedeutung und Interesse für die concrete Vernunft gewonnen.

Nach diesen Bemerkungen, welche die Form des *Anfanges* der Weltgeschichte und das aus ihr auszuschließende Vorgeschichtliche betroffen haben, ist die Art des *Ganges* derselben näher anzugeben; doch hier nur von der formellen Seite. Die

Fortbestimmung des concreten Inhalts ist Angabe der Eintheilung.

Die Weltgeschichte stellt, wie früher bestimmt worden ist, die Entwickelung des Bewußtseyns, des Geistes von seiner Freiheit, und der von solchem Bewußtseyn hervorgebrachten Verwirklichung dar. Die Entwickelung führt es mit sich, daß sie ein Stufengang, eine Reihe weiterer Bestimmungen der Freiheit ist, welche durch den Begriff der Sache hervorgehen. Die logische, und noch mehr die dialectische Natur des Begriffes überhaupt, daß er sich selbst bestimmt, Bestimmungen in sich setzt und dieselben wieder aufhebt, und durch dieses Aufheben selbst eine affirmative und zwar reichere, concretere Bestimmung gewinnt, — diese Nothwendigkeit, und die nothwendige Reihe der reinen abstracten Begriffsbestimmungen wird in der Logik erkannt. Hier haben wir nur dieses aufzunehmen, daß jede Stufe als verschieden von der anderen ihr bestimmtes eigenthümliches Princip hat. Solches Princip ist in der Geschichte Bestimmtheit des Geistes — ein besonderer Volksgeist. In dieser drückt er als concret alle Seiten seines Bewußtseyns und Wollens, seiner ganzen Wirklichkeit aus; sie ist das gemeinschaftliche Gepräge seiner Religion, seiner politischen Verfassung, seiner Sittlichkeit, seines Rechtssystems, seiner Sitten, auch seiner Wissenschaft, Kunst und technischen Geschicklichkeit. Diese speciellen Eigenthümlichkeiten sind aus jener allgemeinen Eigenthümlichkeit, dem besonderen Principe eines Volkes zu verstehen, sowie umgekehrt aus dem in der Geschichte vorliegenden factischen Detail jenes Allgemeine der Besonderheit herauszufinden ist. Daß eine bestimmte Besonderheit in der That das eigenthümliche Princip eines Volkes ausmacht, dieß ist die Seite, welche empirisch aufgenommen und auf geschichtliche Weise erwiesen werden muß. Dieß zu leisten setzt nicht nur eine geübte Abstraction, sondern auch schon eine vertraute Bekanntschaft mit der Idee voraus; man muß mit dem Kreise dessen, worin die Principien fallen, wenn man es so

nennen will, **a priori** vertraut seyn, so gut als, um den größten Mann in dieser Erkennungsweise zu nennen, Keppler mit den Ellipsen, mit Kuben und Quadraten, und mit den Gedanken von Verhältnissen derselben **a priori** schon vorher bekannt seyn mußte, ehe er aus den empirischen Daten seine unsterblichen Gesetze, welche aus Bestimmungen jener Kreise von Vorstellungen bestehen, erfinden konnte. Derjenige, der in diesen Kenntnissen der allgemeinen Elementarbestimmungen unwissend ist, kann jene Gesetze, und wenn er den Himmel und die Bewegungen seiner Gestirne noch so lange anschaut, ebensowenig verstehen, als er sie hätte erfinden konnen. Von dieser Unbekanntschaft mit den Gedanken des sich entwickelnden Gestaltens der Freiheit rührt ein Theil der Vorwürfe her, welche einer philosophischen Betrachtung über eine sonst sich empirisch haltende Wissenschaft, wegen der sogenannten Apriorität, und des Hineintragens von Ideen in jenen Stoff gemacht werden. Solche Gedankenbestimmungen erscheinen dann als etwas Fremdartiges, nicht in dem Gegenstande Liegendes. Der subjectiven Bildung, welche nicht die Bekanntschaft und Gewohnheit von Gedanken hat, sind sie wohl etwas Fremdartiges, und liegen nicht in der Vorstellung und dem Verstande, den solcher Mangel sich von dem Gegenstande macht. Es folgt daraus der Ausdruck, daß die Philosophie solche Wissenschaften nicht verstehe. Sie muß in der That zugeben, daß sie den Verstand, der in jenen Wissenschaften herrschend ist, nicht habe, nicht nach den Kategorien solchen Verstandes verfahre, sondern nach Kategorien der Vernunft, wobei sie jenen Verstand aber, auch dessen Werth und Stellung kennt. Es gilt in solchem Verfahren des wissenschaftlichen Verstandes gleichfalls, daß das Wesentliche von dem sogenannten Unwesentlichen geschieden und herausgehoben werden müsse. Um dieß aber zu vermögen, muß man das Wesentliche kennen, und dieses, wenn die Weltgeschichte im Ganzen betrachtet werden soll, ist, wie früher angegeben worden, das Bewußtseyn der Freiheit, und in den Entwickelungen desselben die Bestimmtheiten dieses Bewußtseyns. Die Richtung auf diese Kategorie ist die Richtung auf das wahrhaft Wesentliche.

Von den Instanzen und von dem Widerspruch gegen eine in ihrer Allgemeinheit aufgefaßte Bestimmtheit kommt gewöhnlich auch ein Theil auf den Mangel, Ideen zu fassen und zu verstehen. Wenn in der Naturgeschichte gegen die entschieden sich ergebenden Gattungen und Classen, ein monströses, verunglücktes Exemplar oder Mischlingsgeschöpf als Instanz vorgewiesen wird, so kann man mit Recht das anwenden, was oft ins Unbestimmte hin gesagt wird, daß die Ausnahme die Regel bestätige, das heißt, daß an ihr es sey, die Bedingungen, unter denen sie Statt findet, oder das Mangelhafte, Zwitterhafte, das in der Abweichung von dem Normalen liegt, zu zeigen. Die Ohnmacht der Natur vermag ihre allgemeinen Classen und Gattungen nicht gegen andere elementarische Momente festzuhalten. Aber z. B. wenn die Organisation des Menschen in ihrer concreten Gestaltung aufgefaßt wird, und zu seinem organischen Leben Gehirn, Herz und dergleichen als wesentlich gehörig angegeben werden, so kann etwa eine traurige Mißgeburt vorgezeigt werden, welche eine menschliche Gestalt im Allgemeinen, oder Theile derselben in sich hat, auch in einem menschlichen Leibe erzeugt worden, darin gelebt und aus ihr geboren geathmet habe, in der sich aber kein Gehirn und kein Herz befinde. Gebraucht man eine solche Instanz gegen die allgemeine Beschaffenheit des Menschen, bei dessen Namen und dessen oberflächlicher Bestimmung man etwa stehen bleibt, so zeigt sich, daß ein wirklicher, concreter Mensch freilich etwas Anderes ist: ein solcher muß Gehirn im Kopfe und Herz in der Brust haben.

Auf ähnliche Weise wird verfahren, wenn richtig gesagt wird, daß Genie, Talent, moralische Tugenden und Empfindungen, Frömmigkeit unter allen Zonen, Verfassungen und politischen Zuständen Statt finden können, wovon es an beliebiger

Menge von Beispielen nicht fehlen kann. Wenn mit solcher Aeußerung der Unterschied in denselben als unwichtig oder als unwesentlich verworfen werden soll, so bleibt die Reflexion bei abstracten Kategorien stehen, und thut auf den bestimmten Inhalt Verzicht, für welchen in solchen Kategorien allerdings kein Princip vorhanden ist. Der Standpunkt der Bildung, der sich in solchen formellen Gesichtspunkten bewegt, gewährt ein unermeßliches Feld für scharfsinnige Fragen, gelehrte Ansichten und auffallende Vergleichungen, tiefscheinende Reflexionen und Declamationen, die um so glänzender werden können, je mehr ihnen das Unbestimmte zu Gebote steht, und um so mehr immer erneuert und abgeändert werden können, je weniger in ihren Bemühungen große Resultate zu gewinnen sind, und es zu etwas Festem und Vernünftigem kommen kann. In diesem Sinne können die bekannten indischen Epopöen mit den homerischen verglichen, und etwa, weil die Größe der Phantasie das sey, wodurch sich das dichterische Genie beweise, über sie gestellt werden, wie man sich durch die Aehnlichkeit einzelner phantastischer Züge der Attribute der Göttergestalten für berechtigt gehalten hat, Figuren der griechischen Mythologie in indischen zu erkennen. In ähnlichem Sinne ist chinesische Philosophie, insofern sie das Eine zu Grunde legt, für dasselbe ausgegeben worden, was später als eleatische Philosophie und als spinozistisches System erschienen sey; weil sie sich auch in abstracten Zahlen und Linien ausdrückt, hat man Pythagoräisches und Christliches in ihr gesehen. Beispiele von Tapferkeit, ausharrendem Muthe, Züge des Edelmuths, der Selbstverläugnung und Selbstaufopferung, die sich unter den wildesten, wie unter den schwachmüthigsten Nationen finden, werden für hinreichend angesehen, um dafür zu halten, daß in denselben ebensosehr und leicht auch mehr Sittlichkeit und Moralität sich finde, als in den gebildetsten christlichen Staaten u. s. f. Man hat in dieser Rücksicht die Frage des Zweifels aufgeworfen, ob die Menschen im Fortschreiten der Geschichte und der

Bildung aller Art besser geworden seyen, ob ihre Moralität zugenommen habe, indem diese nur auf der subjectiven Absicht und Einsicht beruhe, auf dem, was der Handelnde für Recht oder für Verbrechen, für gut und böse ansehe, nicht auf einem solchen, das an und für sich, oder in einer besonderen, für wahrhaft geltenden Religion für recht und gut, oder für Verbrechen und böse angesehen werde.

Wir können hier überhoben seyn, den Formalismus und Irrthum solcher Betrachtungsweise zu beleuchten, und die wahrhaften Grundsätze der Moralität oder vielmehr der Sittlichkeit gegen die falsche Moralität festzusetzen. Denn die Weltgeschichte bewegt sich auf einem höheren Boden, als der ist, auf dem die Moralität ihre eigentliche Stätte hat, welche die Privatgesinnung, das Gewissen der Individuen, ihr eigenthümlicher Wille und ihre Handlungsweise ist; diese haben ihren Werth, Imputation, Lohn oder Bestrafung für sich. Was der an und für sich seyende Endzweck des Geistes fordert und vollbringt, was die Vorsehung thut, liegt über den Verpflichtungen und der Imputationsfähigkeit und Zumuthung, welche auf die Individualität in Rücksicht ihrer Sittlichkeit fällt. Die, welche demjenigen, was der Fortschritt der Idee des Geistes nothwendig macht, in sittlicher Bestimmung und damit edler Gesinnung widerstanden haben, stehen in moralischem Werthe höher als diejenigen, deren Verbrechen in einer höheren Ordnung zu Mitteln verkehrt worden sind, den Willen dieser Ordnung ins Werk zu setzen. Aber bei Umwälzungen dieser Art stehen überhaupt beide Parteien nur innerhalb desselben Kreises des Verderbens, und es ist damit nur ein formelles, vom lebendigen Geist und von Gott verlassenes Recht, was die sich für berechtigt haltenden Auftretenden vertheidigen. Die Thaten der großen Menschen, welche Individuen der Weltgeschichte sind, erscheinen so nicht nur in ihrer inneren bewußtlosen Bedeutung gerechtfertigt, sondern auch auf dem weltlichen Standpunkte. Aber von diesem aus müssen

gegen welthistorische Thaten und deren Vollbringer sich nicht moralische Ansprüche erheben, denen sie nicht angehören. Die Litanei von Privattugenden der Bescheidenheit, Demuth, Menschenliebe und Mildthätigkeit muß nicht gegen sie erhoben werden. Die Weltgeschichte könnte überhaupt dem Kreise, worein Moralität und der so oft schon besprochene Unterschied zwischen Moral und Politik fällt, ganz sich entheben, nicht nur so, daß sie sich der Urtheile enthielte — ihre Principien aber, und die nothwendige Beziehung der Handlungen auf dieselben, sind schon für sich selbst das Urtheil, — sondern indem sie die Individuen ganz aus dem Spiele und unerwähnt ließe, denn was sie zu berichten hat, sind die Thaten des Geistes der Völker; die individuellen Gestaltungen, welche derselbe auf dem äußerlichen Boden der Wirklichkeit angezogen, könnten der eigentlichen Geschichtschreibung überlassen bleiben.

Derselbe Formalismus treibt sich mit den Unbestimmtheiten von Genie, Poesie, auch Philosophie herum, und findet diese auf gleiche Weise allenthalben; es sind dieses Producte der denkenden Reflexion, und in solchen Allgemeinheiten, welche wesentliche Unterschiede herausheben und bezeichnen, sich mit Fertigkeit bewegen, ohne in die wahre Tiefe des Inhalts hinabzusteigen, ist Bildung überhaupt; sie ist etwas Formelles, insofern sie nur darauf geht, den Inhalt, sey er welcher er wolle, in Bestandtheile zu zergliedern, und dieselben in ihren Denkbestimmungen und Denkgestaltungen zu fassen; es ist nicht freie Allgemeinheit, welche für sich zum Gegenstand des Bewußtseyns zu machen erforderlich ist. Solches Bewußtseyn über das Denken selbst, und seine von einem Stoffe isolirten Formen, ist die Philosophie, die freilich die Bedingung ihrer Existenz in der Bildung hat; diese aber ist das, den vorhandenen Inhalt mit der Form der Allgemeinheit zugleich zu bekleiden, so daß ihr Besitz Beides ungetrennt enthält, und so sehr ungetrennt, daß sie solchen Inhalt, der durch die Analyse einer Vorstellung in eine

Menge von Vorstellungen zu einem unberechenbaren Reichthum erweitert wird, für bloß empirischen Inhalt nimmt, an dem das Denken keinen Theil habe. Es ist aber ebensowohl That des Denkens, und zwar des Verstandes, einen Gegenstand, der in sich ein concreter, reicher Inhalt ist, zu einer einfachen Vorstellung (wie Erde, Mensch, oder Alexander und Cäsar) zu machen und mit Einem Worte zu bezeichnen, als dieselbe aufzulösen, die darin enthaltenen Bestimmungen ebenso in der Vorstellung zu isoliren, und ihnen besondere Namen zu geben. In Beziehung aber auf die Ansicht, von der die Veranlassung zu dem eben Gesagten ausging, wird so viel erhellen, daß, sowie die Reflexion die Allgemeinheiten von Genie, Talent, Kunst, Wissenschaft hervorbringt, die formelle Bildung auf jeder Stufe der geistigen Gestaltungen nicht nur gedeihen und zu einer hohen Blüthe gelangen kann, sondern auch muß, indem solche Stufe sich zu einem Staate ausbildet, und in dieser Grundlage der Civilisation zu der Verstandesreflexion und, wie zu Gesetzen, so für Alles zu Formen der Allgemeinheit fortgeht. Im Staatsleben als solchem liegt die Nothwendigkeit der formellen Bildung, und damit der Entstehung der Wissenschaften, sowie einer gebildeten Poesie und Kunst überhaupt. Die unter dem Namen der bildenden Künste begriffenen Künste erfordern ohnehin schon von der technischen Seite das civilisirte Zusammenleben der Menschen. Die Dichtkunst, die die äußerlichen Bedürfnisse und Mittel weniger nöthig hat, und das Element unmittelbaren Daseyns, die Stimme, zu ihrem Material hat, tritt in hoher Kühnheit und mit gebildetem Ausdruck schon in Zuständen eines nicht zu einem rechtlichen Leben vereinten Volkes hervor, da, wie früher bemerkt worden, die Sprache für sich jenseits der Civilisation eine hohe Verstandesbildung erreicht.

Auch die Philosophie muß in dem Staatsleben zum Vorschein kommen, indem das, wodurch ein Inhalt Sache der Bildung wird, wie so eben angeführt wurde, die dem Denken

angehörige Form ist, und der Philosophie, welche nur das Bewußtseyn dieser Form selbst, das Denken des Denkens ist, hiermit das eigenthümliche Material für ihr Gebäude schon in der allgemeinen Bildung zubereitet wird. Wenn in der Entwickelung des Staates selbst Perioden eintreten müssen, durch welche der Geist edlerer Naturen zur Flucht aus der Gegenwart in die idealen Regionen getrieben wird, um in denselben die Versöhnung mit sich zu finden, welche er in der entzweiten Wirklichkeit nicht mehr genießen kann, indem der reflectirende Verstand alles Heilige und Tiefe, das auf unbefangene Weise in die Religion, Gesetze und Sitten der Völker gelegt war, angreift und in abstracte götterlose Allgemeinheiten verflacht und verflüchtigt; so wird das Denken zu denkender Vernunft hingenöthigt werden, um in seinem eigenen Elemente die Wiederherstellung aus dem Verderben zu versuchen, zu dem es gebracht worden ist.

Es giebt also freilich in allen welthistorischen Völkern Dichtkunst, bildende Kunst, Wissenschaft, auch Philosophie, aber nicht nur ist Styl und Richtung überhaupt, sondern noch vielmehr der Gehalt verschieden, und dieser Gehalt betrifft den höchsten Unterschied, den der Vernünftigkeit. Es hilft nichts, daß eine sich hochstellende ästhetische Kritik fordert, daß das Stoffartige, das ist, das Substantielle des Inhalts, unser Gefallen nicht bestimmen solle; sondern die schöne Form als solche, die Größe der Phantasie und dergleichen sey es, was die schöne Kunst bezwecke und von einem liberalen Gemüthe und gebildeten Geiste beachtet und genossen werden müsse. Der gesunde Menschensinn gestattet doch solche Abstractionen nicht, und eignet sich die Werke der genannten Gattung nicht an. Möchte man so die indischen Epopöen den homerischen um einer Menge jener formellen Eigenschaften, Größe der Erfindung und Einbildungskraft, Lebhaftigkeit der Bilder und Empfindungen, Schönheit der Diction willen gleichsetzen wollen, so bleibt der unendliche Unterschied des Gehalts und somit das Substantielle, und das

Interesse der Vernunft, das schlechthin auf das Bewußtseyn des Freiheitsbegriffes und dessen Ausprägung in den Individuen geht. Es giebt nicht nur eine classische Form, sondern auch einen classischen Inhalt, und ferner sind Form und Inhalt im Kunstwerke so eng verbunden, daß jene nur classisch seyn kann, insofern es dieser ist. Mit phantastischem, sich nicht in sich begränzendem Inhalte, — und das Vernünftige ist eben, was Maaß und Ziel in sich hat, — wird die Form zugleich maaß- und formlos, oder kleinlich und peinlich. Ebenso in der Vergleichung der verschiedenen Philosopheme, von der wir früher schon gesprochen haben, wird das übersehen, worauf es allein ankommt, nämlich die Bestimmtheit der Einheit, die man zusammen in der chinesischen, eleatischen, spinozistischen Philosophie findet, und der Unterschied, ob jene Einheit abstract oder concret und zwar concret bis zur Einheit in sich, die Geist ist, gefaßt wird. Jenes Gleichstellen aber beweis't eben, daß es nur so die abstracte Einheit kennt, und indem es über Philosophie urtheilt, in demjenigen unwissend ist, was das Interesse der Philosophie ausmacht.

Es giebt aber auch Kreise, welche, in aller Verschiedenheit des substantiellen Inhalts einer Bildung, dieselben bleiben. Die genannte Verschiedenheit betrifft die denkende Vernunft und die Freiheit, deren Selbstbewußtseyn diese ist, und welche dieselbe Eine Wurzel mit dem Denken hat. Wie nicht das Thier, sondern nur der Mensch denkt, so hat auch nur er, und nur, weil er denkend ist, Freiheit. Sein Bewußtseyn enthält dieß, daß das Individuum sich als Person, das ist, in seiner Einzelheit sich als in sich Allgemeines, der Abstraction, des Aufgebens von allem Besonderen, Fähiges, sich somit als in sich Unendliches erfaßt. Kreise somit, die außerhalb dieser Erfassung liegen, sind ein Gemeinschaftliches jener substantiellen Unterschiede. Selbst die Moral, welche mit dem Freiheitsbewußtseyn so nahe zusammenhängt, kann bei dem noch vorhandenen Mangel desselben

sehr rein seyn, insofern sie nämlich nur die allgemeinen Pflichten und Rechte als objective Gebote ausspricht, oder auch insofern sie bei der formellen Erhebung, dem Aufgeben des Sinnlichen und aller sinnlichen Motive, als einem bloß Negativen stehen bleibt. Die chinesische Moral hat, seitdem die Europäer mit derselben und den Schriften des Confucius bekannt wurden, das größte Lob und ruhmwürdige Anerkennung ihrer Vortrefflichkeit von denen, die mit der christlichen Moral vertraut sind, erlangt. Ebenso ist die Erhabenheit anerkannt, mit welcher die indische Religion und Poesie (wozu man jedoch beisetzen muß, die höhere), und insbesondere ihre Philosophie, die Entfernung und Aufopferung des Sinnlichen aussprechen und fordern. Diese beiden Nationen ermangeln jedoch, man muß sagen: gänzlich, des wesentlichen Bewußtseyns des Freiheitsbegriffes. Den Chinesen sind ihre moralischen Gesetze wie Naturgesetze, äußerliche positive Gebote, Zwangsrechte und Zwangspflichten oder Regeln der Höflichkeit gegen einander. Die Freiheit, durch welche die substantiellen Vernunftbestimmungen erst zu sittlicher Gesinnung werden, fehlt; die Moral ist Staatssache und wird durch Regierungsbeamte und die Gerichte gehandhabt. Ihre Werke darüber, welche nicht Staatsgesetzbücher sind, sondern allerdings an den subjectiven Willen und die Gesinnung gerichtet werden, lesen sich, wie die moralischen Schriften der Stoiker, als eine Reihe von Geboten, welche zum Ziele der Glückseligkeit nothwendig seyen, so daß die Willkür ihnen gegenüber stehend erscheint, welche sich zu solchen Geboten entschließen, sie befolgen kann, oder auch nicht; wie denn die Vorstellung eines abstracten Subjects, des Weisen bei den chinesischen wie bei den stoischen Moralisten die Spitze solcher Lehren ausmacht. Auch in der indischen Lehre des Aufgebens der Sinnlichkeit, der Begierden und irdischen Interessen ist nicht die affirmative, sittliche Freiheit das Ziel und Ende, sondern das Nichts des Bewußtseyns, die geistige und selbst physische Leblosigkeit.

Der concrete Geist eines Volkes ist es, den wir bestimmt zu erkennen haben, und weil er Geist ist, läßt er sich nur geistig, durch den Gedanken, erfassen. Er allein ist es, der in allen Thaten und Richtungen des Volks sich hervortreibt, der sich zu seiner Verwirklichung, zum Selbstgenuß und Selbsterfassen bringt; denn es ist ihm um die Production seiner selbst zu thun. Das Höchste aber für den Geist ist, sich zu wissen, sich zur Anschauung nicht nur, sondern zum Gedanken seiner selbst zu bringen. Dieß muß und wird er auch vollbringen, aber diese Vollbringung ist zugleich sein Untergang und das Hervortreten eines andern Geistes, eines andern welthistorischen Volks, einer andern Epoche der Weltgeschichte. Dieser Uebergang und Zusammenhang führt uns zum Zusammenhange des Ganzen, zum Begriff der Weltgeschichte als solcher, den wir nun näher zu betrachten, von dem wir eine Vorstellung zu geben haben.

Die Weltgeschichte, wissen wir, ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt.

Wenn wir nun einen Blick auf die Weltgeschichte überhaupt werfen, so sehen wir ein ungeheures Gemälde von Veränderungen und Thaten, von unendlich mannigfaltigen Gestaltungen von Völkern, Staaten, Individuen, in rastloser Aufeinanderfolge. Alles was in das Gemüth des Menschen eintreten und ihn interessiren kann, alle Empfindung des Guten, Schönen, Großen, wird in Anspruch genommen, allenthalben werden Zwecke gefaßt, betrieben, die wir anerkennen, deren Ausführung wir wünschen; wir hoffen und fürchten für sie. In allen diesen Begebenheiten und Zufällen sehen wir menschliches Thun und Leiden oben auf, überall Unsriges und darum überall Neigung unsres Interesses dafür und dawider. Bald zieht es durch Schönheit, Freiheit und Reichthum an, bald durch Energie, wodurch selbst das Laster sich bedeutend zu machen weiß. Bald

sehen wir die umfassendere Masse eines allgemeinen Interesses sich schwerer fortbewegen und einer unendlichen Complexion kleiner Verhältnisse preisgegeben und zerstäuben, dann aus ungeheurem Aufgebot von Kräften Kleines hervorgebracht werden, aus unbedeutend Scheinendem Ungeheures hervorgehen — überall das bunteste Gedränge, das uns in sein Interesse hineinzieht, und wenn das Eine entflieht, tritt das Andre sogleich an seine Stelle.

Der allgemeine Gedanke, die Kategorie, die sich bei diesem ruhelosen Wechsel der Individuen und Völker, die eine Zeit lang sind und dann verschwinden, zunächst darbietet, ist die Veränderung überhaupt. Diese Veränderung von ihrer negativen Seite aufzufassen, dazu führt näher der Anblick von den Ruinen einer vormaligen Herrlichkeit. Welcher Reisende ist nicht unter den Ruinen von Carthago, Palmyra, Persepolis, Rom zu Betrachtungen über die Vergänglichkeit der Reiche und Menschen, zur Trauer über ein ehemaliges, kraftvolles und reiches Leben veranlaßt worden? — eine Trauer, die nicht bei persönlichen Verlusten und der Vergänglichkeit der eigenen Zwecke verweilt, sondern uninteressirte Trauer über den Untergang glänzenden und gebildeten Menschenlebens ist. — Die nächste Bestimmung aber, welche sich an die Veränderung anknüpft, ist, daß die Veränderung, welche Untergang ist, zugleich Hervorgehen eines neuen Lebens ist, daß aus dem Leben Tod, aber aus dem Tod Leben hervorgeht. Es ist dieß ein großer Gedanke, den die Orientalen erfaßt haben und wohl der höchste ihrer Metaphysik. In der Vorstellung von der Seelenwanderung ist er in Beziehung auf das Individuelle enthalten; allgemeiner bekannt ist aber das Bild des Phönix, von dem Naturleben, das ewig sich selbst seinen Scheithaufen bereitet und sich darauf verzehrt, so daß aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte, frische Leben hervorgeht. Dieß Bild ist aber nur asiatisch, morgenländisch, nicht abendländisch. Der Geist, die Hülle seiner Existenz verzehrend, wandert nicht bloß in eine andere Hülle über, noch steht er nur verjüngt aus der Asche seiner Gestaltung auf, sondern er geht erhoben, verklärt, ein reinerer Geist aus derselben hervor. Er tritt allerdings gegen sich auf, verzehrt sein Daseyn, aber indem er es verzehrt, verarbeitet er dasselbe, und was seine Bildung ist, wird zum Material, an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt.

Betrachten wir den Geist nach dieser Seite, daß seine Veränderungen nicht bloß Uebergänge als Verjüngungen, d. h. Rückgänge zu derselben Gestalt sind, sondern vielmehr Verarbeitungen seiner selbst, durch welche er den Stoff für seine Versuche vervielfältigt; so sehen wir ihn nach einer Menge von Seiten und Richtungen hin sich versuchen, sich ergehen und genießen, in einer Menge, die unerschöpflich ist, weil jede seiner Schöpfungen, in der er sich befriedigt hat, ihm von neuem als Stoff gegenübertritt und eine neue Anforderung der Verarbeitung ist. Der abstracte Gedanke bloßer Veränderung verwandelt sich in den Gedanken des seine Kräfte nach allen Seiten seiner Fülle kundgebenden, entwickelnden und ausbildenden Geistes. Welche Kräfte er in sich besitze, erfahren wir aus der Mannigfaltigkeit seiner Producte und Bildungen. Er hat es in dieser Lust seiner Thätigkeit nur mit sich zu thun. Zwar verwickelt mit der Naturbedingung, der innern und äußern, wird er an ihr nicht nur Widerstand und Hindernisse antreffen, sondern durch sie auch seine Versuche oft mißlingen sehen und den Verwicklungen, in die er durch sie oder durch sich versetzt wird, oft unterliegen. Aber er geht so in seinem Berufe und in seiner Wirksamkeit unter, und gewährt auch so noch das Schauspiel, als geistige Thätigkeit sich bewiesen zu haben.

Der Geist handelt wesentlich, er macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner That, zu seinem Werk; so wird er sich Gegenstand, so hat er sich als ein Daseyn vor sich. So der Geist eines Volks: er ist ein bestimmter Geist, der sich zu einer

vorhandenen Welt erbaut, die jetzt steht und besteht, in seiner Religion, in seinem Cultus, in seinen Gebräuchen, seiner Verfassung und seinen politischen Gesetzen, im ganzen Umfang seiner Einrichtungen, in seinen Begebenheiten und Thaten. Das ist sein Werk — das ist dieß Volk. Was ihre Thaten sind, das sind die Völker. Ein jeder Engländer wird sagen: Wir sind die, welche den Ocean beschiffen, und den Welthandel besitzen, denen Ostindien gehört und seine Reichthümer, welche Parlament und Geschwornengerichte haben u. s. f. — Das Verhältniß des Individuums dazu ist, daß es sich dieses substantielle Seyn aneigne, daß dieses seine Sinnesart und Geschicklichkeit werde, auf daß es Etwas sey. Denn es findet das Seyn des Volks als eine bereits fertige, feste Welt vor sich, der es sich einzuverleiben hat. In diesem seinem Werke, seiner Welt genießt sich nun der Geist des Volks und ist befriedigt. — Das Volk ist sittlich, tugendhaft, kräftig, indem es das hervorbringt, was es will, und es vertheidigt sein Werk gegen äußere Gewalt in der Arbeit seiner Objectivirung. Der Zwiespalt dessen, was es an sich ist, subjectiv, in seinem innern Zweck und Wesen, und was es wirklich ist, ist gehoben; es ist bei sich, es hat sich gegenständlich vor sich. Aber so ist diese Thätigkeit des Geistes nicht mehr nöthig; er hat, was er will. Das Volk kann noch viel thun in Krieg und Frieden, im Innern und Aeußern; aber es ist gleichsam die lebendige, substantielle Seele selbst nicht mehr in Thätigkeit. Das gründliche, höchste Interesse hat sich darum aus dem Leben verloren; denn Interesse ist nur vorhanden, wo Gegensatz ist. Das Volk lebt so, wie das vom Manne zum Greisenalter übergehende Individuum, im Genusse seiner selbst, das gerade zu seyn, was es wollte und erreichen konnte. Wenn seine Einbildung auch darüber hinausging, so hat es dieselbe als Zweck aufgegeben, wenn die Wirklichkeit sich nicht dazu darbot, und den Zweck nach dieser beschränkt. Diese Gewohnheit (die Uhr ist aufgezogen und geht

von selbst fort) ist, was den natürlichen Tod herbeiführt. Die Gewohnheit ist ein gegensatzloses Thun, dem nur die formelle Dauer übrig seyn kann und in der die Fülle und Tiefe des Zwecks nicht mehr zur Sprache zu kommen braucht — eine gleichsam äußerliche, sinnliche Existenz, die sich nicht mehr in die Sache vertieft. So sterben Individuen, so sterben Völker eines natürlichen Todes; wenn letztere auch fortdauern, so ist eine interesselose, unlebendige Existenz, die ohne das Bedürfniß ihrer Institutionen ist, eben weil das Bedürfniß befriedigt ist — eine politische Nullität und Langeweile. Wenn ein wahrhaft allgemeines Interesse entstehen sollte, so müßte der Geist eines Volkes dazu kommen, etwas Neues zu wollen, — aber woher dieses Neue? es wäre eine höhere, allgemeinere Vorstellung seiner selbst, ein Hinausgegangenseyn über sein Princip, — aber eben damit ist ein weiter bestimmtes Princip, ein neuer Geist vorhanden.

Ein solches Neues kommt dann allerdings auch in den Geist eines Volkes, der zu seiner Vollendung und Verwirklichung gekommen ist; er stirbt nicht bloß natürlichen Todes, denn er ist nicht bloß einzelnes Individuum, sondern geistiges, allgemeines Leben; an ihm erscheint vielmehr der natürliche Tod als Tödtung seiner durch sich selbst. Der Grund, warum dies verschieden ist vom einzelnen, natürlichen Individuum, ist, weil der Volksgeist als eine Gattung existirt, daher das Negative seiner in ihm selbst, in seiner Allgemeinheit zur Existenz kommt. Gewaltsamen Todes kann ein Volk nur sterben, wenn es natürlich todt in sich geworden, wie z. B. die deutschen Reichsstädte, die deutsche Reichsverfassung.

Der allgemeine Geist stirbt überhaupt nicht bloß natürlichen Todes, er geht nicht nur in die Gewohnheit seines Lebens ein, sondern insofern er ein Volksgeist ist, welcher der Weltgeschichte angehört, so kommt er auch dazu zu wissen, was sein Werk ist und dazu, sich zu denken. Er ist überhaupt nur welthistorisch, inso-

fern in seinem Grundelemente, in seinem Grundzweck ein allgemeines Princip gelegen hat; nur insofern ist das Werk, welches ein solcher Geist hervorbringt — eine sittliche, politische Organisation. Sind es Begierden, welche Völker zu Handlungen treiben, so gehen solche Thaten spurlos vorüber, oder ihre Spuren sind vielmehr nur Verderben und Zerstörung. So hat zuerst Chronos, die Zeit geherrscht, — das goldene Zeitalter, ohne sittliche Werke, und was erzeugt worden ist, die Kinder dieser Zeit, sind von ihr selbst aufgezehrt worden. Erst Jupiter, der aus seinem Haupt die Minerva geboren, und zu dessen Kreise Apollo nebst den Musen gehört, hat die Zeit bezwungen und ihrem Vergehen ein Ziel gesetzt. Er ist der politische Gott, der ein sittliches Werk, den Staat, hervorgebracht hat.

Im Elemente eines Werks ist selbst die Bestimmung der Allgemeinheit, des Denkens enthalten; ohne den Gedanken hat es keine Objectivität, er ist die Basis. Der höchste Punkt der Bildung eines Volks ist nun dieser, auch den Gedanken seines Lebens und Zustandes, die Wissenschaft seiner Gesetze, seines Rechts und Sittlichkeit zu fassen; denn in dieser Einheit liegt die innerste Einheit, in der der Geist mit sich seyn kann. Es ist ihm in seinem Werke darum zu thun, sich als Gegenstand zu haben; sich aber als Gegenstand in seiner Wesenhaftigkeit hat der Geist nur, indem er sich denkt.

Auf diesem Punkt weiß also der Geist seine Grundsätze, das Allgemeine seiner Handlungen. Dieses Werk des Denkens aber ist als das Allgemeine verschieden zugleich der Form nach von dem wirklichen Werk und von dem wirksamen Leben, wodurch dieses Werk zu Stande gekommen. Es giebt jetzt ein reales Daseyn und ein ideales. Wenn wir die allgemeine Vorstellung und den Gedanken dessen, was die Griechen gewesen sind, gewinnen wollen, so finden wir dieß im Sophokles und Aristophanes, im Thucydides und Plato. In diesen Individuen hat der griechische Geist sich selbst vorstellend und denkend gefaßt. Dies ist die tiefere Befriedigung; aber sie ist zugleich ideell und unterschieden von der reellen Wirksamkeit.

Wir sehen darum nothwendig in solcher Zeit ein Volk eine Befriedigung in der Vorstellung von der Tugend finden, und das Gerede von der Tugend sich theils neben die wirkliche Tugend, theils aber auch an die Stelle von deren Wirklichkeit setzen. Der einfache, allgemeine Gedanke weiß aber, weil er das Allgemeine ist, das Besondre und Unreflectirte, — den Glauben, das Zutrauen, die Sitte — zur Reflexion über sich und über seine Unmittelbarkeit zu bringen, und zeigt dasselbe dem Inhalte nach in seiner Beschränktheit auf, indem er theils Gründe an die Hand giebt, sich von den Pflichten loszusagen, theils überhaupt nach Gründen und nach dem Zusammenhang mit dem allgemeinen Gedanken fragt, und solchen nicht findend, die Pflicht überhaupt als unbegründet wankend zu machen sucht.

Damit tritt zugleich die Isolirung der Individuen von einander und vom Ganzen ein, die einbrechende Eigensucht derselben und Eitelkeit, das Suchen des eigenen Vortheils und Befriedigung desselben auf Kosten des Ganzen: nämlich, jenes sich absondernde Innere ist auch in Form der Subjectivität, — die Eigensucht und das Verderben in den losgebundenen Leidenschaften und eigenen Interessen der Menschen.

So ist denn auch Zeus, der dem Verschlingen der Zeit ein Ziel gesetzt und dieß Vorübergehen sistirt hat, indem er ein in sich Festes begründet hat — Zeus und sein Geschlecht selbst verschlungen worden und zwar ebenso von dem Erzeugenden, nämlich dem Principe des Gedankens, der Erkenntniß, des Raisonnement, der Einsicht aus Gründen und der Forderung von Gründen.

Die Zeit ist das Negative im Sinnlichen: der Gedanke ist dieselbe Negativität, aber die innerste, die unendliche Form selbst, in welcher daher alles Seyende überhaupt aufgelöst wird, —

zunächst das endliche Seyn, die bestimmte Gestalt; aber das Seyende überhaupt ist als Gegenständliches bestimmt, erscheint darum als Gegebenes, Unmittelbares, Autorität, und ist entweder dem Inhalte nach als endlich und beschränkt, oder als Schranke für das denkende Subject und die unendliche Reflexion desselben in sich.

Zunächst aber ist bemerklich zu machen, wie das Leben, das aus dem Tode hervorgeht, selbst nur wieder ein einzelnes Leben ist, und wenn die Gattung als das Substantielle in diesem Wechsel angesehen wird, so ist der Untergang des Einzelnen ein Wiederabfallen der Gattung in die Einzelheit. Die Erhaltung der Gattung ist so nur als die gleichförmige Wiederholung derselben Weise der Existenz. Ferner ist zu bemerken, wie die Erkenntniß, die denkende Auffassung des Seyns, die Quelle und Geburtsstätte einer neuen Gestalt ist, und zwar einer höheren Gestalt in einem theils erhaltenden, theils verklärenden Princip. Denn der Gedanke ist das Allgemeine, die Gattung, die nicht stirbt, die sich selbst gleichbleibt. Die bestimmte Gestalt des Geistes geht nicht bloß natürlich in der Zeit vorüber, sondern wird in der selbstwirkenden, selbstbewußten Thätigkeit des Selbstbewußtseyns aufgehoben. Weil dieß Aufheben Thätigkeit des Gedankens ist, ist es zugleich Erhalten und Verklären. — Indem somit der Geist einerseits die Realität, das Bestehen dessen, was er ist, aufhebt, gewinnt er zugleich das Wesen, den Gedanken, das Allgemeine dessen, was er nur war. Sein Princip ist nicht mehr dieser unmittelbare Inhalt und Zweck, wie er war, sondern das Wesen desselben.

Das Resultat dieses Ganges ist also, daß der Geist, indem er sich objectivirt und dieses sein Seyn denkt, einerseits die Bestimmtheit seines Seyns zerstört, andrerseits das Allgemeine desselben erfaßt, und dadurch seinem Princip eine neue Bestimmung giebt. Hiermit hat sich die substantielle Bestimmtheit dieses Volkgeistes geändert, d. i. sein Princip ist in ein anderes und zwar höheres Princip aufgegangen.

Es ist das Wichtigste im Auffassen und Begreifen der Geschichte, den Gedanken dieses Uebergangs zu haben und zu kennen. Ein Individuum durchläuft als Eines verschiedene Bildungsstufen und bleibt dasselbe Individuum; ebenso auch ein Volk, bis zu der Stufe, welche die allgemeine Stufe seines Geistes ist. In diesem Punkt liegt die innere, die Begriffs-Nothwendigkeit der Veränderung. Das ist die Seele, das Ausgezeichnete in dem philosophischen Auffassen der Geschichte.

Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Thätigkeit: seine Thätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negiren derselben und Rückkehr in sich. Wir können ihn mit dem Samen vergleichen; denn mit diesem fängt die Pflanze an, aber er ist auch Resultat des ganzen Lebens derselben. Die Ohnmacht des Lebens zeigt sich aber darin, daß, was anfängt und was Resultat ist, auseinanderfallen. So auch im Leben der Individuen und Völker. Das Leben eines Volks bringt eine Frucht zur Reife; denn seine Thätigkeit geht dahin, sein Princip zu vollführen. Diese Frucht fällt aber nicht in den Schooß des Volks zurück, das sie ausgeboren und gezeitigt hat; im Gegentheil sie wird ihm ein bittrer Trank. Lassen kann es nicht von ihm, denn es hat den unendlichen Durst nach demselben, aber das Kosten des Tranks ist seine Vernichtung, doch zugleich das Aufgehn eines neuen Princips.

Ueber den Endzweck dieses Fortschreitens haben wir uns oben erklärt. Die Principien der Volksgeister in einer nothwendigen Stufenfolge sind selbst nur Momente des Einen allgemeinen Geistes, der durch sie in der Geschichte sich zu einer sich erfassenden Totalität erhebt und abschließt. —

Indem wir es also nur mit der Idee des Geistes zu thun haben, und in der Weltgeschichte Alles nur als seine Erscheinung betrachten, so haben wir, wenn wir die Vergangenheit,

wie groß sie auch immer sey, durchlaufen, es nur mit Gegenwärtigem zu thun; denn die Philosophie, als sich mit dem Wahren beschäftigend, hat es mit ewig Gegenwärtigem zu thun. Alles ist ihr in der Vergangenheit unverloren, denn die Idee ist präsent, der Geist unsterblich d. h. er ist nicht vorbei und ist nicht noch nicht, sondern ist wesentlich itzt. So ist hiemit schon gesagt, daß die gegenwärtige Gestalt des Geistes alle früheren Stufen in sich begreift. Diese haben sich zwar als selbstständig nach einander ausgebildet; was aber der Geist ist, ist er an sich immer gewesen, der Unterschied ist nur die Entwickelung dieses Ansich. Das Leben des gegenwärtigen Geistes ist ein Kreislauf von Stufen, die einerseits noch nebeneinander bestehen, und nur andrerseits als vergangen erscheinen. Die Momente, die der Geist hinter sich zu haben scheint, hat er auch in seiner gegenwärtigen Tiefe. —

Geographische Grundlage der Weltgeschichte.

Gegen die Allgemeinheit des sittlichen Ganzen und seine einzelne handelnde Individualität gehalten ist der Naturzusammenhang des Volksgeistes ein Aeußerliches, aber insofern wir ihn als Boden, auf welchem sich der Geist bewegt, betrachten müssen, ist er wesentlich und nothwendig eine Grundlage. Wir gingen von der Behauptung aus, daß in der Weltgeschichte die Idee des Geistes in der Wirklichkeit, als eine Reihe äußerlicher Gestalten erscheint, deren jede sich als wirklich existirendes Volk kund giebt. Die Seite dieser Existenz fällt aber sowohl in die Zeit als in den Raum, in der Weise natürlichen Seyns, und das besondere Princip, das jedes welthistorische Volk an sich trägt, hat es zugleich als Naturbestimmtheit in sich. Der Geist,

der sich in diese Weise der Natürlichkeit kleidet, läßt seine besonderen Gestaltungen auseinander fallen, denn das Auseinander ist die Form der Natürlichkeit. Diese Naturunterschiede müssen nun zuvörderst auch als besondere Möglichkeiten angesehen werden, aus welchen sich der Geist hervortreibt, und geben so die geographische Grundlage. Es ist uns nicht darum zu thun, den Boden als äußeres Local kennen zu lernen, sondern den Naturtypus der Localität, welcher genau zusammenhängt mit dem Typus und Charakter des Volks, das der Sohn solchen Bodens ist. Dieser Charakter ist eben die Art und Weise, wie die Völker in der Weltgeschichte auftreten, und Stellung und Platz in derselben einnehmen. — Die Natur darf nicht zu hoch und nicht zu niedrig angeschlagen werden; der milde jonische Himmel hat sicherlich viel zur Anmuth der homerischen Gedichte beigetragen, doch kann er allein keine Homere erzeugen; auch erzeugt er sie nicht immer; unter türkischer Botmäßigkeit erhoben sich keine Sänger. Zunächst ist hier nun auf die Natürlichkeiten Rücksicht zu nehmen, die ein für allemal von der weltgeschichtlichen Bewegung auszuschließen wären: in der kalten und in der heißen Zone kann der Boden weltgeschichtlicher Völker nicht seyn. Denn das erwachende Bewußtseyn ist anfänglich nur in der Natur, und jede Entwickelung desselben ist die Reflexion des Geistes in sich, gegen die natürliche Unmittelbarkeit. In diese Besonderung fällt nun das Moment der Natur mit hinein; sie ist der erste Standpunkt, aus dem der Mensch eine Freiheit in sich gewinnen kann, und diese Befreiung muß nicht durch die natürliche Macht erschwert werden. Die Natur ist gegen den Geist gehalten ein Quantitatives, dessen Gewalt nicht so groß seyn muß, sich allein als allmächtig zu setzen. In den äußersten Zonen kann der Mensch zu keiner freien Bewegung kommen, Kälte und Hitze sind hier zu mächtige Gewalten, als daß sie dem Geist erlaubten, für sich eine Welt zu erbauen. Aristoteles sagt schon: wenn die Noth des Bedürfnisses befriedigt ist, wendet sich der

Mensch zum Allgemeinen und Höheren. Aber in jenem Extrem der Zonen kann die Noth wohl nie aufhören, und niemals abgewendet werden: der Mensch ist beständig darauf angewiesen, seine Aufmerksamkeit auf die Natur zu richten, auf die glühenden Strahlen der Sonne, und den eisigen Frost. Der wahre Schauplatz für die Weltgeschichte ist daher die gemäßigte Zone, und zwar ist es der nördliche Theil derselben, weil die Erde sich hier continental verhält, und eine breite Brust hat, wie die Griechen sagen. Im Süden dagegen vertheilt sie sich und läuft in mannigfache Spitzen auseinander. Dasselbe Moment zeigt sich in den Naturprodukten. Der Norden hat sehr viele Gattungen von Thieren und Pflanzen gemeinschaftlich; im Süden, wo das Land sich in Spitzen theilt, da individualisiren sich auch die Naturgestalten gegen einander.

Die Welt wird in die alte und neue getheilt, und zwar ist der Namen der neuen daher gekommen, weil Amerika und Australien uns erst spät bekannt geworden sind. Aber diese Welttheile sind nicht nur relativ neu, sondern überhaupt neu, in Ansehung ihrer ganzen physischen und geistigen Beschaffenheit. Ihr geologisches Alterthum geht uns nichts an. Ich will ihr die Ehre nicht absprechen, daß sie nicht auch gleich bei Erschaffung der Welt dem Meere enthoben worden sey. Doch zeigt das Inselmeer zwischen Südamerika und Asien eine physische Unreife; der größte Theil der Inseln ist so beschaffen, daß sie gleichsam nur eine Erdbedeckung für Felsen sind, die aus der bodenlosen Tiefe heraustauchen und den Charakter eines spät Entstandenen tragen. Eine nicht mindere geographische Unreife zeigt Neuholland; denn wenn man hier von den Besitzungen der Engländer aus tiefer ins Land geht, so entdeckt man ungeheure Ströme, die noch nicht dazu gekommen sind, sich ein Bett zu graben, sondern in Schilfebenen ausgehen. Von Amerika und seiner Cultur, namentlich in Meriko und Peru, haben wir zwar Nachrichten, aber bloß die, daß dieselbe eine ganz natürliche war, die untergehen

mußte, sowie der Geist sich ihr näherte. Physisch und geistig ohnmächtig hat sich Amerika immer gezeigt und zeigt sich noch so. Denn die Eingebornen sind, nachdem die Europäer in Amerika landeten, allmälich an dem Hauche der europäischen Thätigkeit untergegangen. In den nordamerikanischen Freistaaten sind alle Bürger europäische Abkömmlinge, mit denen sich die alten Einwohner nicht vermischen konnten, sondern zurückgedrängt wurden. Einige Künste haben die Eingebornen allerdings von den Europäern angenommen, unter anderen die des Branntweintrinkens, die eine zerstörende Wirkung auf sie hervorbrachte. Im Süden wurden die Eingebornen viel gewaltthätiger behandelt, und zu harten Diensten verwendet, denen ihre Kräfte wenig gewachsen waren. Sanftmuth und Trieblosigkeit, Demuth und kriechende Unterwürfigkeit gegen einen Creolen und mehr noch gegen einen Europäer sind dort der Hauptcharakter der Amerikaner, und es wird noch lange dauern, bis die Europäer dahin kommen, einiges Selbstgefühl in sie zu bringen. Die Inferiorität dieser Individuen in jeder Rücksicht, selbst in Hinsicht der Größe, giebt sich in Allem zu erkennen; nur die ganz südlichen Stämme in Patagonien sind kräftigere Naturen, aber noch ganz in dem natürlichen Zustande der Rohheit und Wildheit. Als die Jesuiten und die katholische Geistlichkeit die Indianer an europäische Cultur und Sitten gewöhnen wollten (bekanntlich haben sie einen Staat in Paraguay, Klöster in Meriko und Californien gehabt), begaben sie sich unter sie, und schrieben ihnen, wie Unmündigen, die Geschäfte des Tages vor, die sie sich auch, wie träge sie auch sonst waren, von der Autorität der Väter gefallen ließen. Diese Vorschriften (Mitternachts mußte eine Glocke sie sogar an ihre ehelichen Pflichten erinnern) haben ganz richtig zunächst zur Erweckung von Bedürfnissen geführt, den Triebfedern der Thätigkeit des Menschen überhaupt. Die Schwäche des amerikanischen Naturells war ein Hauptgrund dazu, die Neger nach Amerika zu bringen, um durch deren Kräfte

die Arbeiten verrichten zu lassen; denn die Neger sind weit empfänglicher für europäische Cultur, als die Indianer, und ein englischer Reisender hat Beispiele angeführt, daß Neger geschickte Geistliche, Aerzte u. s. w. geworden sind (ein Neger hat zuerst die Anwendung der Chinarinde gefunden), während ihm nur ein einziger Eingeborner bekannt ist, der es dahin brachte, zu studiren, aber bald am Uebergenusse des Branntweins gestorben war. Zu der Schwäche der amerikanischen Menschenorganisation gesellt sich dann noch der Mangel der absoluten Organe, wodurch eine gegründete Macht herbeizuführen ist, der Mangel nämlich des Pferdes und des Eisens, Mittel, wodurch besonders die Amerikaner besiegt wurden.

Da nun die ursprüngliche Nation geschwunden, oder so gut wie geschwunden ist, so kommt die wirksame Bevölkerung meist von Europa her, und was in Amerika geschieht, geht von Europa aus. Europa warf seinen Ueberfluß nach Amerika hinüber, ungefähr, wie aus den Reichsstädten, wo das Gewerbe vorherrschend war und sich versteinerte, Viele in andere Städte entflohen, die einen solchen Zwang nicht hatten, und wo die Last der Abgaben nicht so schwer war. So entstand neben Hamburg Altona, neben Frankfurt Offenbach, Fürth bei Nürnberg, Carouge neben Genf. In gleicher Weise verhält sich Nordamerika zu Europa. Viele Engländer haben sich daselbst festgesetzt, wo Lasten und Abgaben fortfallen, und wo die Anhäufung europäischer Mittel und europäischer Geschicklichkeit fähig waren, dem großen noch brach liegenden Boden etwas abzugewinnen. In der That bietet diese Auswanderung viele Vortheile dar, denn die Auswandernden haben Vieles abgestreift, was ihnen in der Heimath beengend seyn konnte, und bringen den Schatz des europäischen Selbstgefühles und der Geschicklichkeiten mit; und für die, welche anstrengend arbeiten wollen, und in Europa die Quellen dazu nicht fanden, ist in Amerika allerdings ein Schauplatz eröffnet.

Amerika ist bekanntlich in zwei Theile getrennt, die zwar durch eine Landenge zusammenhängen, doch ohne daß diese auch einen Zusammenhang des Verkehrs vermittelte. Beide Theile sind vielmehr aufs bestimmteste geschieden. — Nordamerika zeigt uns zuerst längs seiner östlichen Küste einen breiten Küstensaum, hinter dem ein Gebirgszug — die blauen Gebirge oder die Apalachen, nördlicher die Alleganen — sich erstreckt. Ströme, die von da ausgehen, bewässern die Küstenländer, welche von der vortheilhaftesten Beschaffenheit sind für die Nordamerikanischen Freistaaten, die sich hier ursprünglich gebildet haben. Hinter jenem Gebirgszug fließt im Zusammenhang mit ungeheuren Seen der Lorenzstrom von Süden nach Norden, an welchem die nördlichen Colonien von Canada liegen. Weiter westlich treffen wir auf das Bassin des ungeheuren Mississipi mit den Stromgebieten des Missuri und des Ohio, die er aufnimmt und sich dann in den Mexikanischen Meerbusen ergießt. Auf der westlichen Seite dieses Gebietes ist ebenso wieder ein langer Gebirgszug, der sich durch Mexiko und die Meerenge von Panama hindurchzieht und unter dem Namen der Andes oder Cordillera die ganze Westseite von Südamerika abscheidet. Der dadurch gebildete Küstensaum ist schmaler und bietet weniger Vortheile dar, als jener von Nordamerika. Es liegen da Peru und Chili. Auf der Ostseite fließen gen Osten die ungeheuren Ströme des Orinoko und des Amazonenstroms: sie bilden große Thäler, die aber nicht zu Culturländern geeignet sind, da sie vielmehr nur weite Steppen sind. Gegen Süden fließt der Rio de la Plata, dessen Zuflüsse ihren Ursprung zum Theil in den Cordilleren, zum Theil in dem nördlichen Gebirgsrücken haben, der das Gebiet des Amazonenstroms von dem seinigen scheidet. — Zum Gebiete des Rio de la Plata gehört Brasilien, und die spanischen Republiken. Columbien ist das nördliche Küstenland von Südamerika, in dessen Westen längs der Anden der Magdalenenstrom sich in das Caraibische Meer ergießt. —

Mit Ausnahme von Brasilien sind in Südamerika allgemein Republiken, wie in Nordamerika entstanden. Vergleichen wir nun Südamerika, indem wir dazu auch Mexiko rechnen, mit Nordamerika, so werden wir einen erstaunlichen Contrast wahrnehmen.

In Nordamerika sehen wir das Gedeihen, sowohl durch ein Zunehmen von Industrie und Bevölkerung, durch bürgerliche Ordnung und eine feste Freiheit: die ganze Föderation macht nur einen Staat aus, und hat ihre politischen Mittelpunkte. Dagegen beruhen in Südamerika die Republiken nur auf militärischer Gewalt, die ganze Geschichte ist ein fortdauernder Umsturz: föderirte Staaten fallen auseinander, andere verbinden sich wieder, und alle diese Veränderungen werden durch militärische Revolutionen begründet. Die näheren Unterschiede beider Theile Amerika's zeigen uns zwei entgegengesetzte Richtungen: der eine Punkt ist der politische, der andere die Religion. Südamerika, wo die Spanier sich niederließen und die Oberherrschaft behaupteten, ist katholisch, Nordamerika, obgleich ein Land der Secten überhaupt, doch den Grundzügen nach protestantisch. Eine weitere Abweichung ist die, daß Südamerika erobert, Nordamerika aber colonisirt worden ist. Die Spanier bemächtigten sich Südamerika's, um zu herrschen und reich, sowohl durch politische Aemter als Erpressungen, zu werden. Von einem sehr entfernten Mutterlande abhängend fand ihre Willkür einen größeren Spielraum, und durch Macht, Geschicklichkeit und Selbstgefühl gewannen sie ein großes Uebergewicht über die Indianer. Die nordamerikanischen Freistaaten sind dagegen ganz von Europäern colonisirt worden. Da in England Puritaner, Episkopalen und Katholiken in beständigem Widerstreit begriffen waren, und bald die Einen, bald die Anderen die Oberhand hatten, wanderten Viele aus, um in einem fremden Welttheile die Freiheit der Religion zu suchen. Es waren industriöse Europäer, die sich des Ackerbaus, des Tabak- und Baumwollenbaus u. s. w. befleißigten.

Bald trat eine allgemeine Richtung auf die Arbeit ein, und die Substanz des Ganzen waren die Bedürfnisse, die Ruhe, die bürgerliche Gerechtigkeit, Sicherheit, Freiheit, und ein Gemeinwesen, das von den Atomen der Individuen ausging, so daß der Staat nur ein Aeußerliches zum Schutze des Eigenthums war. Von der protestantischen Religion ging das Zutrauen der Individuen gegen einander aus, das Vertrauen auf ihre Gesinnung, denn in der protestantischen Kirche sind die religiösen Werke das ganze Leben, die Thätigkeit desselben überhaupt. Dagegen kann bei den Katholiken die Grundlage eines solchen Zutrauens nicht Statt finden, denn in weltlichen Angelegenheiten herrscht nur die Gewalt und freiwillige Unterworfenheit, und die Formen, die man hier Constitutionen nennt, sind nur eine Nothhülfe und schützen gegen Mißtrauen nicht.

Vergleichen wir Nordamerika noch mit Europa, so finden wir dort das perennirende Beispiel einer republikanischen Verfassung. Die subjective Einheit ist vorhanden, denn es steht ein Präsident an der Spitze des Staates, der zur Sicherheit gegen etwaigen monarchischen Ehrgeiz nur auf vier Jahre gewählt wird. Allgemeiner Schutz des Eigenthums und beinahe Abgabenlosigkeit sind Thatsachen, die beständig angepriesen werden. Damit ist zugleich der Grundcharakter angegeben, welcher in der Richtung des Privatmanns auf Erwerb und Gewinn besteht, in dem Ueberwiegen des particularen Interesses, das sich dem Allgemeinen nur zum Behufe des eigenen Genusses zuwendet. Es finden allerdings rechtliche Zustände, ein formelles Rechtsgesetz Statt, aber diese Rechtlichkeit ist ohne Rechtschaffenheit, und so stehen denn die amerikanischen Kaufleute in dem üblen Rufe, durch das Recht geschützt zu betrügen. Wenn einerseits die protestantische Kirche das Wesentliche des Zutrauens hervorruft, wie wir schon gesagt haben, so enthält sie andererseits eben dadurch das Gelten des Gefühlsmoments, das in das mannigfaltigste Belieben übergehen darf. Jeder, sagt man von diesem Stand-

punkte, könne eine eigene Weltanschauung, also auch eine eigene Religion haben. Daher das Zerfallen in so viele Sekten, die sich bis zum Extreme der Verrücktheit steigern, und deren viele einen Gottesdienst haben, der sich in Verzückungen und mitunter in den sinnlichsten Ausgelassenheiten kund giebt. Dieses gänzliche Belieben ist so ausgebildet, daß die verschiedenen Gemeinden sich Geistliche annehmen, und ebenso wieder fortschicken, wie es ihnen gefällt: denn die Kirche ist nicht ein an und für sich Bestehendes, die eine substantielle Geistigkeit und äußere Einrichtung hätte, sondern das Religiöse wird nach besonderem Gutdünken zurecht gemacht. In Nordamerika herrscht die ungebändigtste Wildheit aller Einbildungen, und es fehlt jene religiöse Einheit, die sich in den europäischen Staaten erhalten hat, wo die Abweichungen sich nur auf wenige Confessionen beschränken. Was nun das Politische in Nordamerika betrifft, so ist der allgemeine Zweck noch nicht als etwas Festes für sich gesetzt, und das Bedürfniß eines festen Zusammenhaltens ist noch nicht vorhanden, denn ein wirklicher Staat und eine wirkliche Staatsregierung entstehen nur, wenn bereits ein Unterschied der Stände da ist, wenn Reichthum und Armuth sehr groß werden und ein solches Verhältniß eintritt, daß eine große Menge ihre Bedürfnisse nicht mehr auf eine Weise, wie sie es gewohnt ist, befriedigen kann. Aber Amerika geht dieser Spannung noch nicht entgegen, denn es hat unaufhörlich den Ausweg der Colonisation in hohem Grade offen, und es strömen beständig eine Menge Menschen in die Ebenen des Missisippi. Durch dieses Mittel ist die Hauptquelle der Unzufriedenheit geschwunden, und das Fortbestehen des jetzigen bürgerlichen Zustandes wird verbürgt. Eine Vergleichung der nordamerikanischen Freistaaten mit europäischen Ländern ist daher unmöglich, denn in Europa ist ein solcher natürlicher Abfluß der Bevölkerung, trotz aller Auswanderungen, nicht vorhanden: hätten die Wälder Germaniens noch existirt, so wäre freilich die französische Revolution nicht ins Leben getreten. Mit

Europa könnte Nordamerika erst verglichen werden, wenn der unermeßliche Raum, den dieser Staat darbietet, ausgefüllt und die bürgerliche Gesellschaft in sich zurückgedrängt wäre. Nordamerika ist noch auf dem Standpunkt, das Land anzubauen. Erst wenn wie in Europa die bloße Vermehrung der Ackerbauer gehemmt ist, werden sich die Bewohner, statt hinaus nach Aekkern zu drängen, zu städtischen Gewerben und Verkehr in sich hineindrängen, ein compactes System bürgerlicher Gesellschaft bilden und zu dem Bedürfniß eines organischen Staates kommen. Die nordamerikanischen Freistaaten haben keinen Nachbarstaat, gegen den sie in einem Verhältniß wären, wie es die europäischen Staaten unter sich sind, den sie mit Mißtrauen zu beobachten, und gegen welchen sie ein stehendes Heer zu halten hätten. Canada und Meriko sind für dasselbige nicht furchtbar, und England hat seit funfzig Jahren in Erfahrung gebracht, daß das freie Amerika ihm nützlicher ist, als das abhängige. Die Milizen des nordamerikanischen Freistaats haben sich allerdings im Befreiungskriege so tapfer erwiesen, als die Holländer unter Philipp II., aber überall, wo nicht die zu erringende Selbstständigkeit auf dem Spiele ist, zeigt sich weniger Kraft, und so haben im Jahre 1814 die Milizen schlecht gegen die Engländer bestanden.

Amerika ist somit das Land der Zukunft, in welchem sich in vor uns liegenden Zeiten, etwa im Streite von Nord- und Südamerika die weltgeschichtliche Wichtigkeit offenbaren soll: es ist ein Land der Sehnsucht für alle die, welche die historische Rüstkammer des alten Europa langweilt. Napoleon soll gesagt haben: **Cette vieille Europe m'ennuie.** Amerika hat von dem Boden auszuscheiden, auf welchem sich bis heute die Weltgeschichte begab. Was bis jetzt sich hier ereignet, ist nur der Wiederhall der alten Welt, und der Ausdruck fremder Lebendigkeit, und als ein Land der Zukunft geht es uns überhaupt hier nichts an; denn wir haben es nach der Seite der Geschichte mit

dem zu thun, was gewesen ist und mit dem, was ist, — in der Philosophie aber mit dem, was weder nur gewesen ist, noch erst nur seyn wird, sondern mit dem was ist und ewig ist — mit der Vernunft, und damit haben wir zur Genüge zu thun. —

Nachdem wir die neue Welt und die Träume, die sich an sie knüpfen können, abgethan, gehen wir nun zur alten Welt über, das heißt zum Schauplatze der Weltgeschichte, und haben zuvörderst auf die Naturmomente und die Naturbestimmungen aufmerksam zu machen. Amerika ist in zwei Theile getheilt, welche zwar durch eine Landenge zusammenhängen, die aber nur einen ganz äußerlichen Zusammenhang bildet. Die alte Welt dagegen, welche Amerika gegenüberliegt, und von demselben durch den atlantischen Ocean getrennt ist, ist durch eine tiefe Bucht, das mittelländische Meer, durchbrochen. Die drei Welttheile derselben haben ein wesentliches Verhältniß zu einander und machen eine Totalität aus. Ihr Ausgezeichnetes ist, daß sie um das Meer herumgelagert sind, und darum ein leichtes Mittel der Communication haben. Denn Ströme und Meere sind nicht als dirimirend zu betrachten, sondern als vereinend. England und Bretagne, Norwegen und Dänemark, Schweden und Livland waren verbunden. Für die drei Welttheile ist also das Mittelmeer das Vereinende, und der Mittelpunkt der Weltgeschichte. Griechenland liegt hier, der Lichtpunkt in der Geschichte. Dann in Syrien ist Jerusalem der Mittelpunkt des Judenthums und des Christenthums, südöstlich davon liegt Mekka und Medina, der Ursitz des muselmännischen Glaubens, gegen Westen liegt Delphi, Athen, und westlicher noch Rom; dann liegen noch am mittelländischen Meere Alexandria und Carthago. Das Mittelmeer ist so das Herz der alten Welt, denn es ist das Bedingende und Belebende derselben. Ohne dasselbe ließe sich die Weltgeschichte nicht vorstellen, sie wäre wie das alte Rom oder Athen ohne das Forum, wo Alles zusammenkam. — Das weite östliche Asien ist vom Processe der Weltgeschichte entfernt und

greift nicht in dieselbige ein; ebenso das nördliche Europa, welches erst später in die Weltgeschichte eintrat, und im Alterthume keinen Antheil an derselben hatte; denn diese beschränkte sich durchaus auf die um das mittelländische Meer herumliegenden Länder. Julius Cäsar's Ueberschreiten der Alpen, die Eroberung Galliens, und die Beziehung, in welche die Germanen dadurch mit dem römischen Reiche kamen, macht daher Epoche in der Weltgeschichte, denn hiemit überschreitet dieselbe nunmehr auch die Alpen. Das östliche Asien und das jenseitige Alpenland sind die Extreme jener bewegten Mitte um das Mittelmeer — Anfang und Ende der Weltgeschichte, ihr Aufgang und Niedergang.

Die näheren geographischen Unterschiede sind nunmehr festzuhalten, und zwar als wesentliche des Gedankens gegen das vielfach Zufällige betrachtet. Dieser charakteristischen Unterschiede giebt es namentlich drei:

1) das wasserlose Hochland mit seinen großen Steppen und Ebenen,
2) die Thalebenen, das Land des Ueberganges, welche von großen Strömen durchschnitten und bewässert werden,
3) das Uferland, das in unmittelbarem Verhältnisse mit dem Meere steht.

Diese drei Momente sind die wesentlichen, und nach ihnen werden wir jeden Welttheil sich in drei Theile theilen sehen. Das eine ist das gediegene, indifferente, metallische Hochland, unbildsam in sich abgeschlossen, aber wohl fähig Impulse von sich auszuschicken; das zweite bildet Mittelpunkte der Cultur, ist die noch unaufgeschlossene Selbstständigkeit; das dritte hat den Weltzusammenhang darzustellen und zu erhalten.

1) Das Hochland. Wir sehen solches Hochland in dem von den Mongolen (das Wort im allgemeinen Sinne genommen) bewohnten Mittelasien; vom caspischen Meere aus ziehen sich solche Steppen nördlich gegen das schwarze Meer herüber; desgleichen sind hier anzuführen die Wüsten in Arabien, die Wü-

sten der Berberei in Afrika, in Südamerika um den Orinoko herum und in Paraguay. Das Eigenthümliche der Bewohner solchen Hochlandes, das bisweilen nur durch Regen, oder durch Austreten eines Flusses (wie die Ebenen des Orinoko) bewässert wird, ist das patriarchalische Leben, das Zerfallen in einzelne Familien. Der Boden, auf dem sie sich befinden, ist unfruchtbar, oder nur momentan fruchtbar; die Bewohner haben ihr Vermögen nicht im Acker, aus dem sie nur einen geringen Ertrag ziehen, sondern in den Thieren, die mit ihnen wandern. Eine Zeit lang finden diese ihre Weide in den Ebenen, und wenn diese abgeweidet sind, zieht man in andere Gegenden. Man ist sorglos und sammelt nicht für den Winter, weswegen dann auch oft die Hälfte der Heerde zu Grunde geht. Unter diesen Bewohnern des Hochlandes giebt es kein Rechtsverhältniß, und es zeigen sich daher bei ihnen die Extreme von Gastfreundschaft und Räuberei, die letztere namentlich, wenn sie von Culturländern umgeben sind, wie die Araber, die darin von ihren Pferden und Kameelen unterstützt werden. Die Mongolen nähren sich von Pferdemilch, und so ist ihnen das Pferd zugleich Nahrung und Waffe. Wenn dieses die Gestalt ihres patriarchalischen Lebens ist, so geschieht es doch aber oft, daß sie sich in großen Massen zusammenhalten, und durch irgend einen Impuls in eine äußere Bewegung gerathen. Früher friedlich gestimmt fallen sie alsdann wie ein verwüstender Strom über Culturländer, und die Revolution, die jetzt hereinbricht, hat kein anderes Resultat, als Zerstörung und Einöde. In solche Bewegung geriethen die Völker unter Tschengiskhan und Tamerlan: sie zertraten Alles, verschwanden dann wieder, wie ein verheerender Waldstrom abläuft, weil er kein eigentliches Princip der Lebendigkeit besitzt. Von den Hochländern herab geht es in die Engthäler: da wohnen ruhige Gebirgsvölker, Hirten, die auch nebenbei Ackerbau treiben, wie die Schweizer. Asien hat deren auch: sie sind aber im Ganzen unbedeutender.

2) Die Thalebenen. Es sind dieses Ebenen, von Flüssen durchschnitten, und die ihre ganze Fruchtbarkeit den Strömen, von denen sie gebildet sind, verdanken. Eine solche Thalebene ist China, Indien, welches der Indus und Ganges durchschneidet, Babylonien, wo der Euphrat und Tigris fließt, Egypten, das der Nil bewässert. In diesen Ländern entstehen große Reiche, und die Stiftung großer Staaten beginnt. Denn der Ackerbau, der hier als erstes Princip der Subsistenz der Individuen vorwaltet, ist an die Regelmäßigkeit der Jahreszeit, an die demgemäß geordneten Geschäfte gewiesen: es beginnt das Grundeigenthum und die sich darauf beziehenden Rechtsverhältnisse; das heißt, die Basen und Unterlagen des Staates, der erst in solchen Verhältnissen möglich wird.

3) Das Uferland. Der Fluß theilt Landstriche von einander, noch mehr aber das Meer, und man ist gewohnt, das Wasser als das Trennende anzusehen; besonders hat man in den letzten Zeiten behaupten wollen, daß die Staaten nothwendig durch Naturelemente getrennt seyn müßten; dagegen ist wesentlich zu sagen, daß nichts so sehr vereinigt als das Wasser, denn die Länder sind nichts als Gebiete von Strömen. So ist Schlesien das Oderthal, Böhmen und Sachsen das Elbthal, Egypten das Nilthal. Mit dem Meere ist dieß nicht minder der Fall, wie dieß schon oben angedeutet wurde. Nur Gebirge trennen. So scheiden die Pyrenäen Spanien ganz bestimmt von Frankreich. Mit Amerika und Ostindien haben die Europäer seit deren Entdeckung in fortwährender Verbindung gestanden, aber ins Innere von Afrika und Asien sind sie kaum eingedrungen, weil das Zusammenkommen zu Land viel schwieriger ist, als zu Wasser. Nur dadurch, daß es Meer ist, hat das mittelländische Meer Mittelpunkt zu seyn vermocht. Sehen wir jetzt auf den Charakter der Völker dieses dritten Moments.

Das Meer giebt uns die Vorstellung des Unbestimmten, Unbeschränkten und Unendlichen, und indem der Mensch sich in

diesem Unendlichen fühlt, so ermuthigt dieß ihn zum Hinaus über das Beschränkte; das Meer ladet den Menschen zur Eroberung, zum Raub, aber ebenso zum Gewinn und zum Erwerbe ein; das Land, die Thalebene fixirt den Menschen an den Boden; er kommt dadurch in eine unendliche Menge von Abhängigkeiten, aber das Meer führt ihn über diese beschränkten Kreise hinaus. Die das Meer befahren, wollen auch gewinnen, erwerben; aber ihr Mittel ist in der Weise verkehrt, daß sie ihr Eigenthum und Leben selbst in Gefahr des Verlustes setzen. Das Mittel ist also das Gegentheil dessen, was sie bezwecken. Dieß ist es eben, was den Erwerb und das Gewerbe über sich erhebt und ihn zu etwas Tapferem und Edlem macht. Muth muß nun innerhalb des Gewerbes eintreten, und Tapferkeit ist zugleich mit der Klugheit verbunden. Denn die Tapferkeit gegen das Meer muß zugleich List seyn, da sie es mit dem Listigen, dem unsichersten und lügenhaftesten Element, zu thun hat. Diese unendliche Fläche ist absolut weich, denn sie widersteht keinem Drucke, selbst dem Hauche nicht: sie sieht unendlich unschuldig, nachgebend, freundlich und anschmiegend aus; und gerade diese Nachgiebigkeit ist es, die das Meer in das gefahrvollste und gewaltigste Element verkehrt. Solcher Täuschung und Gewalt setzt der Mensch lediglich ein einfaches Stück Holz entgegen, verläßt sich bloß auf seinen Muth und seine Geistesgegenwart, und geht so vom Festen auf ein Haltungsloses über, seinen gemachten Boden selbst mit sich führend. Das Schiff, dieser Schwan der See, der in behenden und runden Bewegungen die Wellenebene durchschneidet oder Kreise in ihr zieht, ist ein Werkzeug, dessen Erfindung ebenso der Kühnheit des Menschen, als seinem Verstande die größte Ehre macht. Dieses Hinaus des Meeres aus der Beschränktheit des Erdbodens fehlt den asiatischen Prachtgebäuden von Staaten, obgleich sie selbst an das Meer angrenzen, wie zum Beispiel China. Für sie ist das Meer nur das Aufhören des Landes; sie haben kein positives Verhältniß zu

demselben. Die Thätigkeit, zu welcher das Meer einladet, ist eine ganz eigenthümliche: daher findet es sich dann, daß die Küstenländer meist immer von den Binnenländern sich absondern, wenn sie auch durch einen Strom mit diesen zusammenhängen. Holland hat sich so von Deutschland, Portugal von Spanien abgesondert.

Nach diesen Angaben sind nunmehr die drei Welttheile zu betrachten, und zwar kommen hier die drei Momente auf bedeutendere oder mindere Weise zum Vorschein: Afrika hat zum Hauptprincip das Hochland, Asien den Gegensatz der Flußgebiete zum Hochland, Europa die Vermischung dieser Unterschiede.

Afrika ist in drei Theile zu unterscheiden: der eine ist der südlich von der Wüste Sahara gelegene, das eigentliche Afrika, das uns fast ganz unbekannte Hochland mit schmalen Küstenstrecken am Meere; der andre ist der nördliche von der Wüste, so zu sagen das europäische Afrika, ein Küstenland; der dritte ist das Stromgebiet des Nil, das einzige Thalland von Afrika, das sich an Asien anschließt. —

Jenes eigentliche Afrika ist, soweit die Geschichte zurückgeht, für den Zusammenhang mit der übrigen Welt verschlossen geblieben; es ist das in sich gedrungene Goldland, das Kinderland, das jenseits des Tages der selbstbewußten Geschichte in die schwarze Farbe der Nacht gehüllt ist. Seine Verschlossenheit liegt nicht nur in seiner tropischen Natur, sondern wesentlich in seiner geographischen Beschaffenheit. Das Dreieck desselben (wenn wir die Westküste, die in dem Meerbusen von Guinea einen sehr stark einwärtsgehenden Winkel macht, für eine Seite nehmen wollen, und ebenso die Ostküste bis zum Cap Gardafu für eine andre) ist von zwei Seiten überall so beschaffen, daß es einen sehr schmalen, an wenigen einzelnen Stellen bewohnbaren Küstenstrich hat. Hierauf folgt nach innen fast ebenso allgemein ein sumpfiger Gürtel von der allerüppigsten Vegetation, die vorzügliche Heimath von reißenden Thieren, Schlangen aller Art,

— ein Saum, dessen Atmosphäre für die Europäer giftig ist. Dieser Saum macht den Fuß eines Gürtels von hohen Gebirgen aus, die nur selten von Strömen durchschnitten werden, und so, daß auch durch sie kein Zusammenhang mit dem Innern gebildet wird; denn der Durchbruch geschieht nur wenig unter der Oberfläche der Gebirge und nur an einzelnen schmalen Stellen, wo sich häufig unfahrbare Wasserfälle und wild sich durchkreuzende Strömungen formiren. Ueber diese Gebirge sind die Europäer seit den drei bis viertehalb Jahrhunderten, daß sie diesen Saum kennen und Stellen desselben in Besitz genommen haben, kaum hie und da, und nur auf kurze Zeit, gestiegen und haben sich dort nirgends festgesetzt. Das von diesen Gebirgen umschlossene Land ist ein unbekanntes Hochland, von dem ebenso die Neger selten herabgedrungen sind. Im sechszehnten Jahrhundert sind aus dem Innern an mehreren, sehr entfernten, Stellen Ausbrüche von gräulichen Schaaren erfolgt, die sich auf die ruhigeren Bewohner der Abhänge gestürzt haben. Ob eine und welche innere Bewegung vorgefallen, welche diesen Sturm veranlaßt, ist unbekannt. Was von diesen Schaaren bekannt geworden, ist der Contrast, daß ihr Benehmen, in diesen Kriegen und Zügen selbst, die gedankenloseste Unmenschlichkeit und ekelhafteste Rohheit bewies, und daß sie nachher, als sie sich ausgetobt hatten, in ruhiger Friedenszeit, sich sanftmüthig, gutmüthig gegen die Europäer, da sie mit ihnen bekannt wurden, zeigten. Das gilt von den Fullah's, von den Mandingo, die in den Gebirgsterrassen des Senegal und Gambia wohnen. Der zweite Theil von Afrika ist das Stromgebiet des Nils, Egypten, welches dazu bestimmt war, ein großer Mittelpunkt selbstständiger Cultur zu werden, und daher ebenso isolirt und vereinzelt in Afrika dasteht, als Afrika selbst im Verhältniß zu den anderen Welttheilen erscheint. Der nördliche Theil von Afrika, der vorzugsweise der des Ufergebietes genannt werden kann, denn Egypten ist häufig vom Mittelmeer in sich zurückgedrängt worden, liegt

am Mittel- und atlantischen Meer, ein herrlicher Erdstrich, auf dem einst Carthago lag, wo jetzt Marokko, Algier, Tunis und Tripolis sind. Diesen Theil sollte und mußte man zu Europa herüber ziehen, wie dieß die Franzosen jetzt eben glücklich versucht haben: er ist wie Vorderasien zu Europa hingewendet; hier haben wechselweise Carthager, Römer und Byzantiner, Muselmänner, Araber gehaust, und die Interessen Europa's haben immer hinüberzugreifen gestrebt.

Der eigenthümlich afrikanische Charakter ist darum schwer zu fassen, weil wir dabei ganz auf das Verzicht leisten müssen, was bei uns in jeder Vorstellung mitunter läuft, die Kategorie der Allgemeinheit. Bei den Negern ist nämlich das Charakteristische grade, daß ihr Bewußtseyn noch nicht zur Anschauung irgend einer festen Objectivität gekommen ist, wie zum Beispiel Gott, Gesetz, bei welcher der Mensch mit seinem Willen wäre, und darin die Anschauung seines Wesens hätte. Zu dieser Unterscheidung seiner als des Einzelnen, und seiner wesentlichen Allgemeinheit ist der Afrikaner in seiner unterschiedslosen gedrungenen Einheit noch nicht gekommen, wodurch das Wissen von einem absoluten Wesen, das ein Anderes, Höheres gegen das Selbst wäre, ganz fehlt. Der Neger stellt, wie schon gesagt worden ist, den natürlichen Menschen in seiner ganzen Wildheit und Unbändigkeit dar: von aller Ehrfurcht und Sittlichkeit, von dem was Gefühl heißt muß man abstrahiren, wenn man ihn richtig auffassen will; es ist nichts an das Menschliche Anklingende in diesem Charakter zu finden. Die weitläufigen Berichte der Missionare bestätigen dieses vollkommen, und nur der Mohammedanismus scheint das Einzige zu seyn, was die Neger noch einigermaßen der Bildung annähert. Die Mohammedaner verstehen es auch besser, wie die Europäer, ins Innere des Landes einzudringen. Diese Stufe der Cultur läßt sich dann auch näher in der Religion erkennen. Das Erste, was wir uns bei dieser vorstellen, ist das Bewußtseyn des Menschen von einer höheren

Macht (wenn diese auch nur als Naturmacht gefaßt wird), gegen die der Mensch sich als ein Schwächeres, Niedrigeres stellt. Die Religion beginnt mit dem Bewußtseyn, das es etwas Höheres gebe als der Mensch. Die Neger aber hat schon Herodot Zauberer genannt; in der Zauberei liegt nun nicht die Vorstellung von einem Gott, von einem sittlichen Glauben, sondern sie stellt dar, daß der Mensch die höchste Macht ist, daß er sich allein befehlend gegen die Naturmacht verhält. Es ist also nicht von einer geistigen Verehrung Gottes, noch von einem Reiche des Rechts die Rede. Gott donnert, und wird nicht erkannt: für den Geist des Menschen muß Gott mehr als ein Donnerer seyn; bei den Negern aber ist dieß nicht der Fall. Obgleich sie sich der Abhängigkeit vom Natürlichen bewußt seyn müssen, denn sie bedürfen des Gewitters, des Regens, des Aufhörens der Regenzeit, so führt sie dieses doch nicht zum Bewußtseyn eines Höheren; sie sind es, die den Elementen Befehle ertheilen, und dieß eben nennt man Zauberei. Die Könige haben eine Klasse von Ministern, durch welche sie die Naturveränderungen anbefehlen lassen, und jeder Ort besitzt auf eben diese Weise seine Zauberer, die besondere Ceremonien, mit allerhand Bewegungen, Tänzen, Lärm und Geschrei ausführen, und inmitten dieser Betäubung ihre Anordnungen treffen. Das zweite Moment ihrer Religion ist alsdann, daß sie sich diese ihre Macht zur Anschauung bringen, sich äußerlich setzen, und sich Bilder davon machen. Das, was sie sich als ihre Macht vorstellen, ist somit nichts Objectives, in sich Festes und von ihnen Verschiedenes, sondern ganz gleichgültig der erste beste Gegenstand, den sie zum Genius erheben; sey es ein Thier, ein Baum, ein Stein, ein Bild von Holz. Dieß ist der Fetisch, ein Wort, welches die Portugiesen zuerst in Umlauf gebracht, und welches von feitizo, Zauberei, abstammt. Hier im Fetische scheint nun zwar die Selbstständigkeit gegen die Willkür des Individuums aufzutreten, aber da eben diese Gegenständlichkeit nichts Anderes ist, als die zur Selbstanschauung sich bringende individuelle Willkür, so bleibt diese auch Meister ihres Bildes. Begegnet nämlich etwas Unangenehmes, was der Fetisch nicht abgewendet hat, bleibt der Regen aus, entsteht Mißwachs; so binden und prügeln sie ihn oder zerstören ihn, und schaffen ihn ab, indem sie sich zugleich einen anderen creiren, sie haben ihn also in ihrer Gewalt. Es hat ein solcher Fetisch weder die religiöse Selbstständigkeit, noch weniger die künstlerische; er bleibt lediglich ein Geschöpf, das die Willkür des Schaffenden ausdrückt und das immer in seinen Händen verharrt. Kurz, es ist kein Verhältniß der Abhängigkeit in dieser Religion. Was aber auf etwas Höheres bei den Negern hinweist, ist der Todtendienst, in welchem ihre verstorbenen Vorelten und ihre Vorfahren ihnen als eine Macht gegen die Lebendigen gelten; sie haben dabei die Vorstellung, daß diese sich rächen und dem Menschen dieses oder jenes Unheil zufügen könnten, in eben dem Sinne, wie dieß im Mittelalter von den Heren geglaubt wurde: doch ist die Macht der Todten nicht über die der Lebendigen geachtet, denn die Neger befehlen ihren Todten und bezaubern sie; auf diese Weise bleibt das Substantielle immer in der Gewalt des Subjects. Der Tod selbst ist den Negern kein allgemeines Naturgesetz; auch dieser, meinen sie, komme von übelgestimmten Zauberern her. Es liegt allerdings darin die Hoheit des Menschen über die Natur; ebenso, daß der zufällige Wille des Menschen höher steht als das Natürliche, daß er dieses als das Mittel ansieht, dem er nicht die Ehre anthut es nach seiner Weise zu behandeln, sondern dem er befiehlt.*)

Daraus aber, daß der Mensch als das Höchste gesetzt ist, folgt, daß er keine Achtung vor sich selber hat, denn erst mit dem Bewußtseyn eines höheren Wesens erlangt der Mensch einen Standpunkt, der ihm eine wahre Achtung gewährt.

*) S. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. 284 u 289. 2. Aufl.

Denn wenn die Willkür das Absolute ist, die einzige feste Objectivität, die zur Anschauung kommt, so kann der Geist auf dieser Stufe von keiner Allgemeinheit wissen. Die Neger besitzen daher diese vollkommene Verachtung der Menschen, welche eigentlich nach der Seite des Rechts und der Sittlichkeit hin die Grundbestimmung bildet. Es ist auch kein Wissen von Unsterblichkeit der Seele vorhanden, obwohl Todtengespenster vorkommen. Die Werthlosigkeit der Menschen geht ins Unglaubliche; die Tyrannei gilt für kein Unrecht, und es ist als etwas ganz Verbreitetes und Erlaubtes betrachtet, Menschenfleisch zu essen. Bei uns hält der Instinct davon ab, wenn man überhaupt beim Menschen vom Instincte sprechen kann. Aber bei dem Neger ist dieß nicht der Fall, und den Menschen zu verzehren hängt mit dem afrikanischen Princip überhaupt zusammen; für den sinnlichen Neger ist das Menschenfleisch nur Sinnliches, Fleisch überhaupt. Bei dem Tode eines Königs werden wohl Hunderte geschlachtet und verzehrt; Gefangene werden gemordet und ihr Fleisch auf den Märkten verkauft; der Sieger frißt in der Regel das Herz des getödteten Feindes. Bei den Zaubereien geschieht es gar häufig, daß der Zauberer den ersten Besten ermordet und ihn zum Fraße an die Menge vertheilt. Etwas anderes Charakteristisches in der Betrachtung der Neger ist die Sclaverei. Die Neger werden von den Europäern in die Sclaverei geführt und nach Amerika hin verkauft. Trotz dem ist ihr Loos im eigenen Lande fast noch schlimmer, wo ebenso absolute Sclaverei vorhanden ist; denn es ist die Grundlage der Sclaverei überhaupt, daß der Mensch das Bewußtseyn seiner Freiheit noch nicht hat, und somit zu einer Sache, zu einem Werthlosen herabsinkt. Bei den Negern sind aber die sittlichen Empfindungen vollkommen schwach, oder besser gesagt, gar nicht vorhanden. Die Eltern verkaufen ihre Kinder, und umgekehrt ebenso diese jene, je nachdem man einander habhaft werden kann. Durch das Durchgreifende der Sclaverei sind alle Bande sittlicher Achtung, die wir vor einander haben, geschwunden, und es fällt den Negern nicht ein, sich zuzumuthen, was wir von einander fordern dürfen. Die Polygamie der Neger hat häufig den Zweck, viel Kinder zu erzielen, die sammt und sonders zu Sclaven verkauft werden könnten, und sehr oft hört man naive Klagen, wie z. B. die eines Negers in London, der darüber wehklagte, daß er nun ein ganz armer Mensch sey, weil er alle seine Verwandten bereits verkauft habe. In der Menschenverachtung der Neger ist es nicht sowohl die Verachtung des Todes als die Nichtachtung des Lebens, die das Charakteristische ausmacht. Dieser Nichtachtung des Lebens ist auch die große von ungeheurer Körperstärke unterstützte Tapferkeit der Neger zuzuschreiben, die sich zu Tausenden niederschießen lassen im Kriege gegen die Europäer. Das Leben hat nämlich nur da einen Werth, wo es ein Würdiges zu seinem Zwecke hat.

Gehn wir nun zu den Grundzügen der Verfassung über, so geht eigentlich aus der Natur des Ganzen hervor, daß es keine solche geben kann. Der Standpunkt dieser Stufe ist sinnliche Willkür mit Energie des Willens; denn die allgemeinen Bestimmungen des Geistes, z. B. Familiensittlichkeit, können hier noch keine Geltung gewinnen, da alle Allgemeinheit hier nur als Innerlichkeit der Willkür ist. Der politische Zusammenhalt kann daher auch nicht den Charakter haben, daß freie Gesetze den Staat zusammenfassen. Es giebt überhaupt kein Band, keine Fessel für diese Willkür. Was den Staat einen Augenblick bestehen lassen kann, ist daher lediglich die äußere Gewalt. Es steht ein Herr an der Spitze; denn sinnliche Roheit kann nur durch despotische Gewalt gebändigt werden. Weil nun aber die Untergebenen Menschen von ebenso wildem Sinne sind, so halten sie den Herrn wiederum in Schranken. Unter dem Häuptling stehen viele andere Häuptlinge, mit denen sich der erste, den wir König nennen wollen, berathet, und er muß, will er einen Krieg unternehmen, oder einen Tribut auferlegen, ihre Einwilligung zu gewinnen suchen. Dabei kann er mehr oder

weniger Autorität entwickeln und diesen oder jenen Häuptling bei Gelegenheit mit List oder Gewalt aus dem Wege schaffen. Außerdem besitzen die Könige noch gewisse Vorrechte. Bei den Aschantees erbt der König alles hinterlassene Gut seiner Unterthanen, in anderen Orten gehören alle Mädchen dem Könige, und wer eine Frau haben will, muß sie demselben abkaufen. Sind die Neger mit ihrem König unzufrieden, so setzen sie ihn ab und bringen ihn um. In Dahomey ist die Sitte, daß die Neger, wenn sie nicht mehr zufrieden sind, ihrem Könige Papageyeneier zuschicken, was ein Zeichen ihres Ueberdrusses an seiner Regierung ist. Bisweilen wird ihm auch eine Deputation zugefertigt, welche ihm sagt: die Last der Regierung müsse ihn sehr beschwert haben, er möge ein wenig ausruhen. Der König dankt dann den Unterthanen, geht in seine Gemächer, und läßt sich von den Weibern erdrosseln. In früherer Zeit hat sich ein Weiberstaat besonders durch seine Eroberungen berühmt gemacht: es war ein Staat, an dessen Spitze eine Frau stand. Sie hat ihren eigenen Sohn in einem Mörser zerstoßen, sich mit dem Blute bestrichen, und veranstaltet, daß das Blut zerstampfter Kinder stets vorräthig sei. Die Männer hat sie verjagt oder umgebracht und befohlen, alle männlichen Kinder zu tödten. Diese Furien zerstörten Alles in der Nachbarschaft und waren, weil sie das Land nicht bauten, zu steten Plünderungen getrieben. Die Kriegsgefangenen wurden als Männer gebraucht: die schwangeren Frauen mußten sich außerhalb des Lagers begeben, und, hatten sie einen Sohn geboren, diesen entfernen. Dieser berüchtigte Staat hat sich späterhin verloren. Neben dem Könige befindet sich in den Negerstaaten beständig der Scharfrichter, dessen Amt für höchst wichtig gehalten wird, und durch welchen der König ebensosehr die Verdächtigen aus dem Wege räumen läßt, als er selbst wiederum von ihm umgebracht werden kann, wenn die Großen es verlangen. Der Fanatismus, der überhaupt unter den Negern, trotz ihrer sonstigen Sanftmüthigkeit, rege gemacht werden kann, übersteigt allen Glauben. Ein englischer Reisender erzählt: wenn in Aschantee ein Krieg beschlossen ist, so werden erst feierliche Ceremonien vorausgeschickt: zu diesen gehört, daß die Gebeine der Mutter des Königs mit Menschenblut abgewaschen werden. Als Vorspiel des Krieges beschließt der König einen Ausfall auf seine eigene Hauptstadt, um sich gleichsam in Wuth zu setzen. Der König ließ dem Engländer Hutchinson sagen: „Christ, hab' Acht, und wache über deine Familie. Der Bote des Todes hat sein Schwerdt gezogen und wird den Nacken vieler Aschantees treffen; wenn die Trommel gerührt wird, so ist es das Todessignal für Viele. Komm zum Könige, wenn du kannst, und fürchte nichts für dich." Die Trommel ward geschlagen und ein furchtbares Blutbad begann: Alles, was den durch die Straßen wüthenden Negern aufstieß, wurde durchbohrt. Bei solchen Gelegenheiten läßt nun der König Alles ermorden, was ihm verdächtig ist, und diese That nimmt alsdann noch den Charakter einer heiligen Handlung an. Jede Vorstellung, die in die Neger geworfen wird, wird mit der ganzen Energie des Willens ergriffen und verwirklicht, Alles aber zugleich in dieser Verwirklichung zertrümmert. Diese Völker sind lange Zeit ruhig, aber plötzlich gähren sie auf, und dann sind sie ganz außer sich gesetzt. Die Zertrümmerung, welche eine Folge ihres Aufbrausens ist, hat darin ihren Grund, daß es kein Inhalt und kein Gedanke ist, der diese Bewegungen hervorruft, sondern mehr ein physischer als ein geistiger Fanatismus.

Wenn der König stirbt in Dahomey, so sind gleich die Bande der Gesellschaft zerrissen; in seinem Palaste fängt die allgemeine Zerstörung und Auflösung an: sämmtliche Weiber des Königs (in Dahomey ist ihre bestimmte Zahl 3333) werden ermordet, und in der ganzen Stadt beginnt nun eine allgemeine Plünderung und ein durchgängiges Gemetzel. Die Weiber des Königs sehen in diesem ihrem Tode eine Nothwendigkeit, denn

sie gehen geschmückt zu demselben. Die hohen Beamten müssen sich aufs höchste beeilen den neuen Regenten auszurufen, damit nur den Metzeleien ein Ende gemacht werde.

Aus allen diesen verschiedentlich angeführten Zügen geht hervor, daß es die Unbändigkeit ist, welche den Charakter der Neger bezeichnet. Dieser Zustand ist keiner Entwickelung und Bildung fähig, und wie wir sie heut sehen, so sind sie immer gewesen. Der einzige wesentliche Zusammenhang, den die Neger mit den Europäern gehabt haben und noch haben, ist der der Sclaverei. In dieser sehen die Neger nichts ihnen Unangemessenes, und grade die Engländer, welche das Meiste zur Abschaffung des Sclavenhandels und der Sclaverei gethan haben, werden von ihnen selbst als Feinde behandelt. Denn es ist ein Hauptmoment für die Könige, ihre gefangenen Feinde oder auch ihre eigenen Unterthanen zu verkaufen, und die Sclaverei hat insofern mehr Menschliches unter den Negern geweckt. Die Lehre, die wir aus diesem Zustande der Sclaverei bei den Negern ziehen, und welche die allein für uns interessante Seite daran ausmacht, ist die, welche wir aus der Idee kennen, daß der Naturzustand selbst der Zustand absoluten und durchgängigen Unrechts ist. Jede Zwischenstufe zwischen ihm und der Wirklichkeit des vernünftigen Staats hat ebenso noch Momente und Seiten der Ungerechtigkeit; daher finden wir Sclaverei selbst im griechischen und römischen Staate, wie Leibeigenschaft bis auf die neusten Zeiten hinein. So aber als im Staate vorhanden, ist sie selbst ein Moment des Fortschreitens von der bloß vereinzelten, sinnlichen Existenz, ein Moment der Erziehung, eine Weise des Theilhaftigwerdens höherer Sittlichkeit und mit ihr zusammenhängender Bildung. Die Sclaverei ist an und für sich Unrecht, denn das Wesen des Menschen ist die Freiheit, doch zu dieser muß er erst reif werden. Es ist also die allmälige Abschaffung der Sclaverei etwas Angemesseneres und Richtigeres, als ihre plötzliche Aufhebung.

Wir verlassen hiermit Afrika, um späterhin seiner keine Erwähnung mehr zu thun. Denn es ist kein geschichtlicher Welttheil, er hat keine Bewegung und Entwickelung aufzuweisen, und was etwa in ihm, das heißt in seinem Norden geschehen ist, gehört der asiatischen und europäischen Welt zu. Carthago war dort ein wichtiges und vorübergehendes Moment, aber als phönicische Colonie fällt es Asien zu. Egypten wird im Uebergange des Menschengeistes von Osten nach Westen betrachtet werden, aber es ist nicht dem afrikanischen Geiste zugehörig; was wir eigentlich unter Afrika verstehen, das ist das Geschichtslose und Unaufgeschlossene, das noch ganz im natürlichen Geiste befangen ist, und das hier bloß an der Schwelle der Weltgeschichte vorgeführt werden mußte.

Wir befinden uns jetzt erst, nachdem wir dieses von uns geschoben haben, auf dem wirklichen Theater der Weltgeschichte. Es bleibt uns nur noch übrig, die geographische Grundlage Asiens und Europa's vorläufig anzugeben. Asien ist der Welttheil des Aufgangs überhaupt. Es ist zwar ein Westen für Amerika; aber wie Europa überhaupt das Centrum und das Ende der alten Welt ist, und absolut der Westen ist, so Asien absolut der Osten.

In Asien ist das Licht des Geistes und damit die Weltgeschichte aufgegangen.

Es sind nun die verschiedenen Localitäten von Asien zu betrachten. Die physische Beschaffenheit desselben stellt schlechthin Gegensätze auf und die wesentliche Beziehung dieser Gegensätze. Die verschiedenen geographischen Principien sind in sich entwickelte und ausgebildete Gestaltungen.

Zuerst ist die nördliche Abdachung, Sibirien, wegzuschneiden. Diese Abdachung vom Altaischen Gebirgszuge aus mit ihren schönen Strömen, die sich in den nördlichen Ocean ergießen, geht uns hier überhaupt nichts an; weil die nördliche Zone,

wie schon gesagt, außerhalb der Geschichte liegt. — Aber das Uebrige schließt drei schlechthin interessante Localitäten in sich. Die erste ist, wie in Afrika, gediegenes Hochland, mit einem Gebirgsgurt, der die höchsten Gebirge in der Welt enthält. Begrenzt ist dieses Hochland im Süden und Südosten durch den Mustag oder Imaus, mit dem dann weiter südlich das Himmalajagebirge parallel läuft. Gegen Osten scheidet eine von Süden nach Norden gehende Gebirgskette das Bassin des Amur ab. Im Norden liegt das Altaische und Songarische Gebirge; im Zusammenhange mit dem letztern im Nordwesten der Mussart und im Westen der Belurtag, welcher durch das Hindukuhgebirge wieder mit dem Mustag verbunden ist.

Dieser hohe Gebirgsgurt ist durchbrochen durch Ströme, welche eingedämmt sind und große Thalebenen bilden. Diese, mehr oder weniger überschwemmt, geben Mittelpunkte ungeheurer Ueppigkeit und Fruchtbarkeit ab, und unterscheiden sich von den europäischen Stromgebieten auf die Weise, daß sie nicht wie diese eigentliche Thäler mit Verzweigungen von Thälern formiren, sondern Stromebenen. Dergleichen sind nun: die chinesische Thalebene, gebildet durch den Hoang-ho und Jang-tse-kiang, den gelben und blauen Strom; dann die von Indien durch den Ganges; weniger bedeutend ist der Indus, der im Norden das Land des Penjab bestimmt und im Süden durch Sandebenen fließt. Ferner die Länder des Tigris und Euphrat, die aus Armenien herkommen und längs der persischen Gebirge strömen. Das caspische Meer hat im Osten und Westen dergleichen Flußthäler, im Osten durch den Orus und Jarartes (Gihon und Sihon), die sich in den Aralsee ergießen, im Westen durch den Cyrus und Araxes (Kur und Aras). — Das Hochland und die Ebenen sind von einander zu unterscheiden; das Dritte aber ist ihre Vermischung, welche in Vorderasien auftritt. Dazu gehört Arabien, das Land der Wüste, das Hochland der Fläche, das Reich des Fanatismus: dazu gehört Syrien und Kleinasien,

das mit dem Meere in Verbindung ist, und in immerwährendem Zusammenhang mit Europa sich befindet.

Für Asien gilt nun hauptsächlich, was oben im Allgemeinen von den geographischen Unterschieden bemerkt worden ist, daß nämlich die Viehzucht die Beschäftigung des Hochlandes, der Ackerbau und die Bildung zum Gewerbe die Arbeit der Thalebenen ist, der Handel aber endlich und die Schiffahrt das dritte Princip ausmacht. Patriarchalische Selbstständigkeit ist mit dem ersten Princip, Eigenthum und Verhältniß von Herrschaft und Knechtschaft mit dem zweiten, und bürgerliche Freiheit mit dem dritten Princip eng verbunden. Im Hochlande ist neben der Viehzucht, der Zucht der Pferde, Kameele und Schafe, (weniger des Rindviehs), wiederum das ruhige Nomadenleben sowohl, als auch das Schweifende und Unstäte ihrer Eroberungen zu unterscheiden. Diese Völker, ohne sich selbst zur Geschichte zu entwickeln, besitzen doch schon einen mächtigen Impuls zur Veränderung ihrer Gestalt, und wenn sie auch noch nicht einen historischen Inhalt haben, so ist doch der Anfang der Geschichte aus ihnen zu nehmen. Interessanter freilich sind die Völker der Thalebenen. In dem Ackerbau allein liegt schon das Aufhören der Unstätigkeit: er verlangt Vorsorge und Bekümmerniß um die Zukunft. Somit ist die Reflexion auf ein Allgemeines erwacht, und hierin liegt schon das Princip des Eigenthums und des Gewerbes. Zu Culturländern dieser Art erheben sich China, Indien, Babylonien. Aber da sich die Völker, die in diesen Ländern wohnten, in sich beschlossen haben, und das Princip des Meeres sich nicht zu eigen machten, oder doch nur in der Periode ihrer eben werdenden Bildung, und wenn sie es befchifften, dieß ohne Wirkung auf ihre Cultur blieb, so konnte von ihnen nur insofern ein Zusammenhang mit der weiteren Geschichte vorhanden seyn, als sie selbst aufgesucht und erforscht wurden. Der Gebirgsgurt des Hochlands, das Hochland selbst und die Stromebenen sind was Asien physikalisch und geistig

charakterisirt; aber sie selbst sind nicht die concret historischen Elemente, sondern jener Gegensatz steht schlechthin in Beziehung: das Einwurzeln der Menschen in die Fruchtbarkeit der Ebene ist für die Unstätheit, die Unruhe und das Schweifende der Gebirgs- und Hochlandsbewohner das beständige Object des Hinausstrebens. Was natürlich auseinanderliegt, tritt wesentlich in geschichtliche Beziehung. — Beide Momente in einem hat Vorderasien und bezieht sich deshalb auf Europa, denn was darin hervorragend ist, hat dieses Land nicht bei sich behalten, sondern nach Europa entsendet. Den Aufgang aller religiösen und aller staatlichen Principien stellt es dar, aber in Europa ist erst die Entwickelung derselben geschehen.

Europa, zu dem wir nunmehr gelangen, hat die terrestrischen Unterschiede nicht, wie wir sie bei Asien und Afrika auszeichneten. Der europäische Charakter ist der, daß die früheren Unterschiede ihren Gegensatz auslöschend, oder denselben doch nicht scharf festhaltend, die mildere Natur des Uebergangs annehmen. Wir haben in Europa keine Hochländer den Ebenen gegenüberstehend. Die drei Theile Europa's haben daher einen anderen Bestimmungsgrund.

Der erste Theil ist das südliche Europa, gegen das Mittelmeer gekehrt. Nördlich von den Pyrenäen ziehen sich durch Frankreich Gebirge, die in Zusammenhang mit den Alpen stehen, welche Italien von Frankreich und Deutschland trennen und abschließen. Auch Griechenland gehört zu diesem Theile von Europa. In Griechenland und Italien ist lange das Theater der Weltgeschichte gewesen, und als die Mitte und der Norden von Europa uncultivirt waren, hat hier der Weltgeist seine Heimath gefunden.

Der zweite Theil ist das Herz Europa's, das Cäsar, Gallien erobernd, aufschloß. Diese That ist die Mannesthat des römischen Feldherrn, welche erfolgreicher war als die Jünglingsthat Alexanders, der den Orient zu griechischem Leben zu erheben

unternahm, dessen That, zwar dem Gehalte nach das Größte und Schönste für die Einbildungskraft, aber der Folge nach gleich wie ein Ideal bald wieder verschwunden ist — In diesem Mittelpunkte Europa's sind Frankreich, Deutschland und England die Hauptländer.

Den dritten Theil endlich bilden die nordöstlichen Staaten Europa's, Polen, Rußland, die slavischen Reiche. Sie kommen erst spät in die Reihe der geschichtlichen Staaten, und bilden und unterhalten beständig den Zusammenhang mit Asien. Was das Physikalische der früheren Unterschiede betrifft, so sind sie, wie schon gesagt, nicht auffallend vorhanden, sondern verschwinden gegen einander.

Eintheilung.

In der geographischen Uebersicht ist im Allgemeinen der Zug der Weltgeschichte angegeben worden. Die Sonne, das Licht geht im Morgenlande auf. Das Licht ist aber die einfache Beziehung auf sich: das in sich selbst allgemeine Licht ist zugleich als Subject, in der Sonne. Man hat oft die Scene geschildert, wenn ein Blinder plötzlich sehend würde, die Morgendämmerung schaute, das werdende Licht, und die aufflammende Sonne. Das unendliche Vergessen seiner selbst in dieser reinen Klarheit ist das Erste, die vollendete Bewunderung. Doch ist die Sonne heraufgestiegen, dann wird diese Bewunderung geringer; die Gegenstände umher werden erschaut, und von ihnen wird in's eigene Innere gestiegen, und dadurch der Fortschritt zum Verhältniß beider gemacht. Da geht der Mensch dann aus thatlosem Beschauen zur Thätigkeit heraus, und hat am Abend ein Gebäude erbaut, das er aus seiner innern Sonne bildete; und

wenn er dieses am Abend nun anschaut, so achtet er es höher, als die erste äußerliche Sonne. Denn jetzt steht er im Verhältniß zu seinem Geiste, und deshalb in freiem Verhältniß. Halten wir dieß Bild fest, so liegt schon darin der Gang der Weltgeschichte, das große Tagewerk des Geistes.

Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen, denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang. Für die Weltgeschichte ist ein Osten κατ' ἐξοχὴν vorhanden, da der Osten für sich etwas ganz Relatives ist; denn obgleich die Erde eine Kugel bildet, so macht die Geschichte doch keinen Kreis um sie herum, sondern sie hat vielmehr einen bestimmten Osten und das ist Asien. Hier geht die äußerliche physische Sonne auf, und im Westen geht sie unter: dafür steigt aber hier die innere Sonne des Selbstbewußtseyns auf, die einen höheren Glanz verbreitet. Die Weltgeschichte ist die Zucht von der Unbändigkeit des natürlichen Willens zum Allgemeinen und zur subjectiven Freiheit. Der Orient wußte und weiß nur, daß Einer frei ist, die griechische und römische Welt, daß Einige frei seyen, die germanische Welt weiß, daß Alle frei sind. Die erste Form, die wir daher in der Weltgeschichte sehen, ist der Despotismus, die zweite ist die Demokratie und Aristokratie, die dritte ist die Monarchie.

In Rücksicht auf das Verständniß dieser Eintheilung ist zu bemerken, daß, da der Staat das allgemeine geistige Leben ist, zu dem die Individuen durch die Geburt sich mit Zutrauen und Gewohnheit verhalten und in dem sie ihr Wesen und ihre Wirklichkeit haben, es zunächst darauf ankommt, ob ihr wirkliches Leben die reflexionslose Gewohnheit und Sitte dieser Einheit ist, oder ob die Individuen reflectirende und persönliche, für sich seyende Subjecte sind. In dieser Beziehung ist es, daß die substantielle Freiheit von der subjectiven Freiheit zu unterscheiden ist. Die substantielle Freiheit ist die an sich seyende Vernunft des Willens, welche sich dann im Staate entwickelt. Bei dieser

Bestimmung der Vernunft ist aber noch nicht die eigene Einsicht und das eigene Wollen, das heißt, die subjective Freiheit vorhanden, welche erst in dem Individuum sich selbst bestimmt, und das Reflectiren des Individuums in seinem Gewissen ausmacht. Bei der bloß substantiellen Freiheit sind die Gebote und Gesetze ein an und für sich Festes, wogegen sich die Subjecte in vollkommener Dienstbarkeit verhalten. Diese Gesetze brauchen nun dem eigenen Willen gar nicht zu entsprechen, und es finden sich die Subjecte somit den Kindern gleich, die ohne eigenen Willen und ohne eigene Einsicht den Eltern gehorchen. Wie aber die subjective Freiheit aufkommt, und der Mensch aus der äußeren Wirklichkeit in seinen Geist heruntersteigt, so tritt der Gegensatz der Reflexion ein, welcher in sich die Negation der Wirklichkeit enthält. Das Zurückziehen nämlich von der Gegenwart bildet schon in sich einen Gegensatz, dessen eine Seite Gott, das Göttliche, die andere aber das Subject, als Besonderes ist. Im unmittelbaren Bewußtseyn des Orients ist Beides ungetrennt. Das Substantielle unterscheidet sich auch gegen das Einzelne, aber der Gegensatz ist noch nicht in den Geist gelegt.

Das Erste, womit wir anzufangen haben, ist daher der Orient. Dieser Welt liegt das unmittelbare Bewußtseyn, die substantielle Geistigkeit zu Grunde, zu welcher sich der subjective Wille zunächst als Glaube, Zutrauen, Gehorsam verhält. Im Staatsleben finden wir daselbst die realisirte vernünftige Freiheit, welche sich entwickelt, ohne in sich zur subjectiven Freiheit fortzugehen. Es ist das Kindesalter der Geschichte. Substantielle Gestaltungen bilden die Prachtgebäude der orientalischen Reiche, in welchen alle vernünftigen Bestimmungen vorhanden sind, aber so, daß die Subjecte nur Accidenzien bleiben. Diese drehen sich um einen Mittelpunkt, um den Herrscher, der als Patriarch, nicht aber als Despot im Sinne des römischen Kaiserreiches an der Spitze steht. Denn er hat das Sittliche und Substantielle geltend zu machen: er hat die wesentlichen Gebote, welche schon

vorhanden sind, aufrecht zu erhalten, und was bei uns durchaus zur subjectiven Freiheit gehört, das geht hier von dem Ganzen und Allgemeinen aus. Die Pracht orientalischer Anschauung ist das Eine Subject als Substanz, der Alles angehört, so daß kein anderes Subject sich abscheidet, und in seine subjective Freiheit sich reflectirt. Aller Reichthum der Phantasie und Natur ist dieser Substanz angeeignet, in welcher die subjective Freiheit wesentlich versenkt ist, und ihre Ehre nicht in sich selbst, sondern in diesem absoluten Gegenstande hat. Alle Momente des Staates, auch das der Subjectivität sind wohl da, aber noch unversöhnt mit der Substanz. Denn außerhalb der Einen Macht, vor der nichts selbstständig sich gestalten kann, ist nichts vorhanden, als gräuliche Willkühr, die außer derselben ungedeihlich umherschweift. Wir finden daher, die wilden Schwärme aus dem Hochlande hervorbrechend, in die Länder einfallen, sie verwüsten, oder in ihrem Inneren sich einhausend die Wildheit aufgeben, überhaupt aber resultatlos in der Substanz verstäuben. Diese Bestimmung der Substantialität zerfällt überhaupt gleich, eben darum, weil sie den Gegensatz nicht in sich aufgenommen und überwunden hat, in zwei Momente. Auf der einen Seite sehen wir die Dauer, das Stabile — Reiche gleichsam des Raumes, eine ungeschichtliche Geschichte, wie z. B. in China den auf das Familienverhältniß gegründeten Staat und eine väterliche Regierung, welche die Einrichtung des Ganzen durch ihre Vorsorge, Ermahnungen, Strafen oder mehr Züchtigungen zusammenhält — ein prosaisches Reich, weil der Gegensatz der Form, die Unendlichkeit und Idealität noch nicht aufgegangen ist. Auf der andern Seite steht dieser räumlichen Dauer die Form der Zeit gegenüber. Die Staaten, ohne sich in sich, oder im Princip, zu verändern, sind in unendlicher Veränderung gegen einander, in unaufhaltsamem Conflicte, der ihnen schnellen Untergang bereitet. In dieses Gekehrtsein nach außen, den Streit und Kampf, tritt das Ahnden des individuellen Princips ein, aber noch selbst in

bewußtloser, nur natürlicher Allgemeinheit — das Licht, welches noch nicht das Licht der persönlichen Seele ist. Auch diese Geschichte ist selbst noch überwiegend geschichtlos, denn sie ist nur die Wiederholung desselben majestätischen Untergangs. Das Neue, das durch Tapferkeit, Kraft, Edelmuth an die Stelle der vorherigen Pracht tritt, geht denselben Kreis des Verfalls und Unterganges durch. Dieser Untergang ist also kein wahrhafter, denn es wird durch alle diese rastlose Veränderung kein Fortschritt gemacht. Die Geschichte geht hiemit und zwar nur äußerlich d. h. ohne Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, — nach *Mittelasien* überhaupt über. Wenn wir den Vergleich mit den Menschenaltern fortsetzen wollen, so wäre dieß das Knabenalter, welches sich nicht mehr in der Ruhe und dem Zutrauen des Kindes, sondern sich raufend und herumschlagend verhält. Dem Jünglingsalter ist dann die *griechische* Welt zu vergleichen, denn hier sind es Individualitäten, die sich bilden. Dieß ist das *zweite* Hauptprincip der Weltgeschichte. Das Sittliche ist wie in Asien Princip, aber es ist die Sittlichkeit, welche der Individualität eingeprägt ist, und somit das freie Wollen der Individuen bedeutet. Hier ist also die Vereinigung des Sittlichen und des subjectiven Willens, oder das Reich der *schönen Freiheit*, denn die Idee ist mit einer plastischen Gestalt vereinigt: sie ist noch nicht abstract für sich auf der einen Seite, sondern unmittelbar mit dem Wirklichen verbunden, wie in einem schönen Kunstwerke das Sinnliche das Gepräge und den Ausdruck des Geistigen trägt. Dieses Reich ist demnach wahre Harmonie, die Welt der anmuthigsten, aber vergänglichen oder schnell vorübergehenden Blüthe: es ist die unbefangene Sittlichkeit, noch nicht Moralität, sondern der individuelle Wille des Subjects steht in der unmittelbaren Sitte und Gewohnheit des Rechten und der Gesetze. Das Individuum ist daher in unbefangener Einheit mit dem allgemeinen Zweck. Was im Orient in zwei Extreme vertheilt ist, in das Substantielle als solches und die

gegen dasselbe zerstäubende Einzelheit, kommt hier zusammen. Aber die getrennten Principe sind nur unmittelbar in Einheit und deßhalb zugleich der höchste Widerspruch an sich selbst. Denn die schöne Sittlichkeit ist noch nicht durch den Kampf der subjectiven Freiheit, die sich wiedergeboren hätte, herausgerungen, sie ist noch nicht zur freien Subjectivität der Sittlichkeit heraufgereinigt.

Das dritte Moment ist das Reich der abstracten Allgemeinheit: es ist das römische Reich, die saure Arbeit des Mannesalters der Geschichte. Denn das Mannesalter bewegt sich weder in der Willkür des Herrn, noch in der eignen schönen Willkür, sondern dient dem allgemeinen Zweck, worin das Individuum untergeht, und seinen eigenen Zweck nur in dem allgemeinen erreicht. Der Staat fängt an sich abstract herauszuheben, und zu einem Zwecke zu bilden, an dem die Individuen auch Antheil haben, aber nicht einen durchgehenden und concreten. Die freien Individuen werden nämlich der Härte des Zwecks aufgeopfert, dem sie in diesem Dienste für das selbst abstract Allgemeine sich hingeben müssen. Das römische Reich ist nicht mehr das Reich der Individuen, wie es die Stadt Athen war. Hier ist keine Frohheit und Freudigkeit mehr, sondern harte und saure Arbeit. Das Interesse löst sich ab von den Individuen, diese aber gewinnen an ihnen selbst die abstracte formelle Allgemeinheit. Das Allgemeine unterjocht die Individuen, sie haben sich in demselben aufzugeben, aber dafür erhalten sie die Allgemeinheit ihrer selbst, das heißt, die Persönlichkeit: sie werden rechtliche Personen als Privaten. In eben dem Sinne, wie die Individuen dem abstracten Begriffe der Person einverleibt werden, haben auch die Völkerindividuen dieß Schicksal zu erfahren: unter dieser Allgemeinheit werden ihre concreten Gestalten zerdrückt und derselben als Masse einverleibt. Rom wird ein Pantheon aller Götter, und alles Geistigen, aber ohne daß diese Götter und dieser Geist ihre eigenthümliche Lebendigkeit behalten. — Die Entwicklung

dieses Reiches geht nach zweien Seiten hin. Einerseits hat es als auf der Reflexion, der abstracten Allgemeinheit, ruhend den ausdrücklichen, ausgesprochenen Gegensatz in sich selbst: es stellt also wesentlich den Kampf desselben innerhalb seiner dar, mit dem nothwendigen Ausgang, daß über die abstracte Allgemeinheit die willkürliche Individualität, die vollkommen zufällige und durchaus weltliche Gewalt Eines Herrn, die Oberhand erhält. Ursprünglich ist der Gegensatz zwischen dem Zwecke des Staats als der abstracten Allgemeinheit und zwischen der abstracten Person vorhanden; als aber dann im Verlaufe der Geschichte die Persönlichkeit das Ueberwiegende wird, und ihr Zerfallen in Atome nur äußerlich zusammengehalten werden kann, da tritt die subjective Gewalt der Herrschaft als zu dieser Aufgabe berufen hervor. Denn die abstracte Gesetzmäßigkeit ist dieß, nicht concret in sich selbst zu seyn, sich nicht in sich organisirt zu haben, und diese, indem sie zur Macht geworden, hat nur eine willkürliche Macht als zufällige Subjectivität zum Bewegenden und zum Herrschenden; und der Einzelne sucht in entwickeltem Privatrecht den Trost für die verlorne Freiheit. Dieß ist die rein weltliche Versöhnung des Gegensatzes. Aber nun wird auch der Schmerz über den Despotismus fühlbar, und der Geist in seine innersten Tiefen zurückgetrieben verläßt die götterlose Welt, sucht in sich selber die Versöhnung und beginnt nun das Leben seiner Innerlichkeit, einer erfüllten concreten Innerlichkeit, die zugleich eine Substantialität besitzt, welche nicht allein im äußerlichen Daseyn wurzelt. So erzeugt sich im Innern die geistige Versöhnung, nämlich dadurch, daß die inviduelle Persönlichkeit vielmehr zur Allgemeinheit gereinigt und verklärt wird, zur an und für sich allgemeinen Subjectivität, zur göttlichen Persönlichkeit. Jenem nur weltlichen Reich wird so vielmehr das geistige gegenübergestellt, das Reich der sich wissenden, und zwar in ihrem Wesen sich wissenden Subjectivität, des wirklichen Geistes.

Hiemit tritt dann das Germanische Reich, das vierte

Moment der Weltgeschichte ein: dieses entspräche nun in der Vergleichung mit den Menschenaltern dem Greisenalter. Das natürliche Greisenalter ist Schwäche: das Greisenalter des Geistes aber ist seine vollkommene Reife, in welcher er zurückgeht zur Einheit, aber als Geist. — Dieses Reich beginnt mit der im Christenthume geschehenen Versöhnung, aber sie ist nun an sich vollbracht, und deßwegen beginnt es vielmehr mit dem ungeheuren Gegensatz des geistigen, religiösen Princips und der barbarischen Wirklichkeit selbst. Denn der Geist als Bewußtseyn einer innerlichen Welt ist im Anfange selber noch abstract: die Weltlichkeit ist dadurch der Rohheit und Willkür überlassen. Dieser Rohheit und Willkür tritt zuerst das mohamedanische Princip, die Verklärung der orientalischen Welt entgegen. Es ist später und rascher ausgebildet, wie das Christenthum, denn dieses bedarf acht Jahrhunderte, um sich zu einer Weltgestalt emporzubilden. Doch zur concreten Wirklichkeit ist das Princip der germanischen Welt nur durch die germanischen Nationen ausgebildet worden. Der Gegensatz des geistigen Princips im geistlichen Reich und der rohen und wilden Barbarei im weltlichen ist hier ebenso vorhanden. Die Weltlichkeit soll dem geistigen Princip angemessen seyn, aber soll es nur: die geistesverlassene weltliche Macht muß zunächst gegen die geistliche verschwinden; indem sich aber diese letztere in die erste versenkt, verliert sie mit ihrer Bestimmung auch ihre Macht. Aus diesem Verderben der geistlichen Seite, das heißt, der Kirche, geht die höhere Form des vernünftigen Gedankens hervor: der in sich abermals zurückgedrängte Geist producirt sein Werk in denkender Gestalt, und ist fähig geworden, aus dem Princip der Weltlichkeit allein das Vernünftige zu realisiren. So geschieht es, daß durch die Wirksamkeit allgemeiner Bestimmungen, die das Princip des Geistes zur Grundlage haben, das Reich des Gedankens zur Wirklichkeit herausgeboren wird. Die Gegensätze von Staat und Kirche verschwinden; der Geist findet sich in die Weltlichkeit und bildet

diese, als ein in sich organisches Daseyn aus. Der Staat steht der Kirche nicht mehr nach, und ist ihr nicht mehr untergeordnet; diese letztere behält kein Vorrecht, und das Geistige ist dem Staate nicht mehr fremd. Die Freiheit hat die Handhabe gefunden, ihren Begriff, wie ihre Wahrheit zu realisiren. Dieses ist das Ziel der Weltgeschichte, und wir haben den langen Weg zu machen, der eben übersichtlich angegeben ist. Doch Länge der Zeit ist etwas durchaus Relatives und der Geist gehört der Ewigkeit an. Eine eigentliche Länge giebt es für ihn nicht.

Erſter Theil.

Die orientaliſche Welt.

Wir haben die Aufgabe, mit der orientaliſchen Welt zu beginnen, und zwar inſofern wir Staaten in derſelben ſehen. Die Verbreitung der Sprache und die Ausbildung der Völkerſchaften liegt jenſeits der Geſchichte. Die Geſchichte iſt proſaiſch, und Mythen enthalten noch keine Geſchichte. Das Bewußtſeyn des äußerlichen Daſeyns tritt erſt ein mit abſtracten Beſtimmungen, und ſowie die Fähigkeit vorhanden iſt Geſetze auszudrücken, ſo tritt auch die Möglichkeit ein die Gegenſtände proſaiſch aufzufaſſen. Indem das Vorgeſchichtliche das iſt, was dem Staatsleben vorangeht, liegt es jenſeits des ſelbſtbewußten Lebens, und wenn Ahnungen und Vermuthungen hier aufgeſtellt werden, ſo ſind dieſes noch keine Facta. Die orientaliſche Welt hat als ihr näheres Princip die Subſtantialität des Sittlichen. Es iſt die erſte Bemächtigung der Willkür, die in dieſer Subſtantialität verſinkt. Die ſittlichen Beſtimmungen ſind als Geſetze ausgeſprochen, aber ſo, daß der ſubjective Wille von den Geſetzen als von einer äußerlichen Macht regiert wird, daß alles Innerliche, Geſinnung, Gewiſſen, formelle Freiheit nicht vorhanden iſt, und daß inſofern die Geſetze nur auf eine äußerliche Weiſe ausgeübt werden, und nur als Zwangsrecht beſtehen. Unſer Civilrecht enthält zwar auch Zwangspflichten: ich kann zum Herausgeben eines fremden Eigenthums, zum Halten eines geſchloſſenen Vertrages angehalten werden; aber das Sittliche liegt doch bei uns nicht allein im Zwange, ſondern im Gemüthe und in

der Mitempfindung. Dieſes wird im Oriente ebenfalls äußerlich anbefohlen, und wenn auch der Inhalt der Sittlichkeit ganz richtig angeordnet iſt, ſo iſt doch das Innerliche äußerlich gemacht. Es fehlt nicht an dem Willen, der es befiehlt, wohl aber an dem, welcher es darum thut, weil es innerlich geboten iſt. Weil der Geiſt die Innerlichkeit noch nicht erlangt hat, ſo zeigt er ſich überhaupt nur als natürliche Geiſtigkeit. Wie Aeußerliches und Innerliches, Geſetz und Einſicht noch eins ſind, ſo iſt es auch die Religion und der Staat. Die Verfaſſung iſt im Ganzen Theokratie, und das Reich Gottes iſt ebenſo weltliches Reich, als das weltliche Reich nicht minder göttlich iſt. Was wir Gott nennen iſt im Orient noch nicht zum Bewußtſeyn gekommen, denn unſer Gott tritt erſt in der Erhebung zum Ueberſinnlichen ein, und wenn wir gehorchen, weil wir das, was wir thun, aus uns ſelbſt nehmen, ſo iſt dort das Geſetz das Geltende an ſich, ohne dieſes ſubjectiven Dazutretens zu bedürfen. Der Menſch hat darin nicht die Anſchauung ſeines eigenen, ſondern eines ihm durchaus fremden Wollens.

Von den einzelnen Theilen Aſiens haben wir ſchon als ungeſchichtliche ausgeſchieden: Hochaſien, ſo weit und ſo lange die Nomaden deſſelben nicht auf den geſchichtlichen Boden heraustreten, und Sibirien. Die übrige aſiatiſche Welt theilt ſich in vier Terrain's, erſtens: die Stromebenen, gebildet durch den gelben und blauen Strom, und das Hochland Hinteraſiens, — China und die Mongolen. Zweitens: das Thal des Ganges und das des Indus. Das dritte Theater der Geſchichte ſind die Stromebenen des Orus und Jaxartes, das Hochland von Perſien und die andren Thalebenen des Euphrat und Tigris, woran ſich Vorderaſien anſchließt. Viertens: die Stromebene des Nil.

Mit China und den Mongolen, dem Reiche der theokratiſchen Herrſchaft, beginnt die Geſchichte. Beide haben das Patriarchaliſche zu ihrem Princip, und zwar auf die Weiſe, daß es in China zu einem organiſirten Syſteme weltlichen Staats-

lebens entwickelt ist, während es bei den Mongolen sich in die Einfachheit eines geistigen, religiösen Reichs zusammennimmt. In China ist der Monarch Chef als Patriarch: die Staatsgesetze sind theils rechtliche, theils moralische, so daß das innerliche Gesetz, das Wissen des Subjects vom Inhalte seines Wollens, als seiner eigenen Innerlichkeit, selbst als ein äußerliches Rechtsgebot vorhanden ist. Die Sphäre der Innerlichkeit kommt daher hier nicht zur Reife, da die moralischen Gesetze wie Staatsgesetze behandelt werden, und das Rechtliche seinerseits den Schein des Moralischen erhält. Alles was wir Subjectivität nennen, ist in dem Staatsoberhaupt zusammengenommen, der, was er bestimmt, zum Besten, Heil und Frommen des Ganzen thut. Diesem weltlichen Reiche steht nun als Geistliches das Mongolische gegenüber, dessen Oberhaupt der Lama ist, der als Gott verehrt wird. In diesem Reiche des Geistigen kommt es zu keinem weltlichen Staatsleben.

In der zweiten Gestalt, dem indischen Reiche, sehen wir die Einheit des Staatsorganismus, die vollendete Maschinerie, wie sie in China besteht, zunächst aufgelöst: die besonderen Mächte erscheinen als losgebunden und frei gegen einander. Die verschiedenen Casten sind freilich fixirt, aber durch die Religion, welche sie setzt, werden sie zu natürlichen Unterschieden. Dadurch werden die Individuen noch selbstloser, obgleich es scheinen könnte, als wenn sie durch das Freiwerden der Unterschiede gewönnen, denn indem der Organismus des Staates nicht mehr, wie in China, von dem einem substantiellen Subject bestimmt und gegliedert wird, fallen die Unterschiede der Natur anheim, und werden Castenunterschiede. Die Einheit, in welche diese Abtheilungen am Ende zusammenkommen müssen, ist eine religiöse, und so entsteht theokratische Aristokratie und ihr Despotismus. Es beginnt hier nun zwar ebenso der Unterschied des geistigen Bewußtseyns gegen weltliche Zustände, aber wie die Losgebundenheit der Unterschiede die Hauptsache ist, so findet sich auch

in der Religion das Princip der Isolirung der Momente der Idee, welches die höchsten Extreme, nämlich die Vorstellung des abstract Einen und einfachen Gottes und der allgemein sinnlichen Naturmächte enthält. Der Zusammenhang beider ist nur ein steter Wechsel, ein nie beruhigtes Schweifen von einem Extrem zu dem anderen hinüber, ein wilder consequenzloser Taumel, der einem geregelten verständigen Bewußtseyn als Verrücktheit erscheinen muß.

Die dritte große Gestalt, die nun gegen das bewegungslose Eine China's, und die schweifende ungebundene indische Unruhe auftritt, ist das persische Reich. China ist ganz eigenthümlich orientalisch; Indien könnten wir mit Griechenland, Persien dagegen mit Rom parallelisiren In Persien nämlich tritt das Theokratische als Monarchie auf. Nun ist die Monarchie eine solche Verfassung, die ihre Gliederung wohl in der Spitze eines Oberhauptes zusammennimmt, aber dieses weder als das schlechthin allgemein Bestimmende, noch als das willkürlich Herrschende auf dem Throne stehen sieht, sondern so, daß sein Wille als Gesetzlichkeit vorhanden ist, die es mit seinen Unterthanen theilt. So haben wir ein allgemeines Princip, ein Gesetz, das Allem zu Grunde liegt, aber das selbst noch als natürlich mit dem Gegensatze behaftet ist. Daher ist die Vorstellung, die der Geist von sich selbst hat, auf dieser Stufe noch eine ganz natürliche, das Licht. Dieses allgemeine Princip ist ebenso die Bestimmung für den Monarchen, als für jeden der Unterthanen, und der persische Geist ist so der reine, gelichtete, die Idee eines Volkes in reiner Sittlichkeit, wie in einer heiligen Gemeine lebend. Diese aber hat theils als natürliche Gemeine den Gegensatz unüberwunden an ihr, und ihre Heiligkeit erhält diese Bestimmung des Sollens, theils aber zeigt sich in Persien dieser Gegensatz als das Reich feindlicher Völker, sowie als der Zusammenhang der verschiedensten Nationen. Die persische Einheit ist nicht die abstracte des chinesischen Reiches, sondern sie

ist bestimmt, über viele unterschiedene Völkerschaften, die sie unter der milden Gewalt ihrer Allgemeinheit vereinigt, zu herrschen und wie eine segnende Sonne über alle hinwegzuleuchten, erweckend und wärmend. Alles Besondere läßt diese Allgemeinheit, die nur die Wurzel ist, frei aus sich herausschlagen, und sich, wie es mag, ausbreiten und verzweigen. Im Systeme daher dieser besonderen Völker sind auch alle verschiedenen Principien vollständig auseinandergelegt, und existiren nebeneinander fort. Wir finden in dieser Völkerzahl schweifende Nomaden; dann sehen wir in Babylonien und Syrien Handel und Gewerbe ausgebildet, die tollste Sinnlichkeit, den ausgelassensten Taumel. Durch die Küsten kommt die Beziehung nach außen. Mitten in diesem Pfuhl tritt uns der geistige Gott der Juden entgegen, der nur wie Bram für den Gedanken ist, doch eifrig, und alle Besonderheit des Unterschiedes, die in anderen Religionen freigelassen ist, aus sich ausschließend und aufhebend. Dieses persische Reich also, weil es die besonderen Principien frei für sich kann gewähren lassen, hat den Gegensatz lebendig in sich selbst, und nicht abstract und ruhig, wie China und Indien, in sich beharrend, macht es einen wirklichen Uebergang in der Weltgeschichte.

Wenn Persien den äußerlichen Uebergang in das griechische Leben macht, so ist der innerliche durch Aegypten vermittelt. Hier werden die abstracten Gegensätze durchdrungen; eine Durchdringung, die eine Auflösung derselben ist. Diese nur an sich seyende Versöhnung stellt vielmehr den Kampf der widersprechendsten Bestimmungen dar, die ihre Vereinigung noch nicht herauszugebären vermögen, sondern, diese Geburt sich als Aufgabe setzend, sich für sich selbst und Andere zum Räthsel machen, dessen Lösung erst die griechische Welt ist.

Vergleichen wir diese Reiche nach ihren verschiedenen Schicksalen: so ist das Reich des chinesischen Strompaares das einzige Reich der Dauer in der Welt. Eroberungen können solchem

Reiche nichts anhaben. Auch die Welt des Ganges und Indus ist erhalten: solche Gedankenlosigkeit ist gleichfalls unvergänglich; aber sie ist wesentlich dazu bestimmt, vermischt, bezwungen, und unterdrückt zu werden. Wie diese zwei Reiche, nach der zeitlichen Gegenwart, auf Erden geblieben, so ist dagegen von den Reichen des Tigris und Euphrat nichts mehr übrig, als höchstens ein Haufen von Backsteinen; denn das persische Reich als das des Uebergangs ist das vergängliche, und die Reiche des Caspischen Meeres sind dem alten Kampf von Iran und Turan preisgegeben. Das Reich des Einen Nil aber ist nur unter der Erde vorhanden, in seinen stummen Todten, die jetzt in alle Welt verschleppt werden, und in deren majestätischen Behausungen; — denn was über der Erde noch steht, sind selbst nur solche prächtige Gräber. —

Erster Abschnitt.

China.

Mit dem Reiche China hat die Geschichte zu beginnen, denn es ist das älteste, so weit die Geschichte Nachricht giebt, und zwar ist sein Princip von solcher Substantialität, daß es zugleich das älteste und das neueste für dieses Reich ist. Früh schon sehen wir China zu dem Zustande heranwachsen, in welchem es sich heute befindet, denn da der Gegensatz von objectivem Seyn und subjectiver Daranbewegung noch fehlt, so ist jede Veränderlichkeit ausgeschlossen, und das Statarische, das ewig wieder erscheint, ersetzt das, was wir das Geschichtliche nennen würden. China und Indien liegen gleichsam noch außer der Weltgeschichte, als die Voraussetzung der Momente, deren Zu-

sammenschließung erst ihr lebendiger Fortgang wird. Die Einheit von Substantialität und subjectiver Freiheit ist so ohne Unterschied und Gegensatz beider Seiten, daß eben dadurch die Substanz nicht vermag zur Reflexion in sich, zur Subjectivität zu gelangen. Das Substantielle, das als Sittliches erscheint, herrscht somit nicht als Gesinnung des Subjects, sondern als Despotie des Oberhauptes.

Kein Volk hat eine so bestimmt zusammenhängende Zahl von Geschichtschreibern, wie das chinesische. Auch andere asiatische Völker haben uralte Traditionen, aber keine Geschichte. Die Veda's der Inder sind eine solche nicht; die Ueberlieferungen der Araber sind uralt, aber sie beruhen nicht auf einem Staat und seiner Entwickelung. Dieser besteht aber in China und hat sich hier eigenthümlich herausgestellt. Die chinesische Tradition steigt bis auf 3000 Jahre vor Christi Geburt hinauf; und der Schu-king, das Grundbuch derselben, welches mit der Regierung des Yao beginnt, setzt diese 2357 Jahre vor Christi Geburt. Beiläufig mag hier bemerkt werden, daß auch die anderen asiatischen Reiche in der Zeitrechnung weit hinauf führen. Nach der Berechnung eines Engländers geht die ägyptische Geschichte z. B. bis auf 2207 Jahre vor Christus, die assyrische bis auf 2221, die indische bis auf 2204 hinauf. Also bis auf ungefähr 2300 Jahre vor Christi Geburt steigen die Sagen in Ansehung der Hauptreiche des Orients. Wenn wir dieß mit der Geschichte des alten Testaments vergleichen, so sind, nach der gewöhnlichen Annahme, von der noachischen Sündfluth bis auf Christus 2400 Jahre verflossen. Johannes von Müller hat aber gegen diese Zahl bedeutende Einwendungen gemacht. Er setzt die Sündfluth in das Jahr 3473 vor Christus, also ungefähr um 1000 Jahre früher, indem er sich dabei nach der alexandrinischen Uebersetzung der mosaischen Bücher richtet. Ich bemerke dieß nur darum, daß, wenn wir Daten von höherem Alter als 2400 Jahre vor Chr. begegnen und doch nichts von der Fluth hören, uns das in Bezug auf die Chronologie nicht weiter geniren darf.

Die Chinesen haben Ur- und Grundbücher, aus denen ihre Geschichte, ihre Verfassung und Religion erkannt werden kann. Die Veda's, die mosaischen Urkunden sind ähnliche Bücher; wie auch die homerischen Gesänge. Bei den Chinesen führen diese Bücher den Namen der King's und machen die Grundlage aller ihrer Studien aus. Der Schu-king enthält die Geschichte, handelt von der Regierung der alten Könige, und giebt die Befehle, die von diesem oder jenem Könige ausgegangen sind. Der Y-king besteht aus Figuren, die man als Grundlagen der chinesischen Schrift angesehen hat, sowie man auch dieses Buch als Grundlage der chinesischen Meditation betrachtet. Denn es fängt mit den Abstractionen der Einheit und Zweiheit an, und handelt dann von concreten Existenzen solcher abstracten Gedankenformen. Der Schi-king endlich ist das Buch der ältesten Lieder der verschiedensten Art. Alle hohen Beamten hatten früher den Auftrag, bei dem Jahresfeste alle in ihrer Provinz im Jahre gemachten Gedichte mitzubringen. Der Kaiser inmitten seines Tribunals war der Richter dieser Gedichte, und die für gut erkannten erhielten öffentliche Sanction. Außer diesen drei Grundbüchern, die besonders verehrt und studirt werden, giebt es noch zwei andere, weniger wichtige, nämlich den Li-ki (auch Li-king), welcher die Gebräuche und das Ceremonial gegen den Kaiser und die Beamten enthält, mit einem Anhang Yo-king, welcher von der Musik handelt, und den Tschun-tsin, die Chronik des Reiches Lu, wo Confucius auftrat. Diese Bücher sind die Grundlage der Geschichte, der Sitten und der Gesetze China's.

Dieses Reich hat schon früh die Aufmerksamkeit der Europäer auf sich gezogen, wenngleich nur unbestimmte Sagen davon vorhanden waren. Man bewunderte es immer als ein

Land, das, aus sich selbst entstanden, gar keinen Zusammenhang mit dem Auslande zu haben schien.

Im dreizehnten Jahrhunderte ergründete es ein Venetianer (Marco Polo) zum ersten Male, allein man hielt seine Aussagen für fabelhaft. Späterhin fand sich Alles, was er über seine Ausdehnung und Größe ausgesagt hatte, vollkommen bestätigt. Nach der geringsten Annahme nämlich würde China 150 Millionen Menschen enthalten; nach einer andern 200, und nach der höchsten sogar 300 Millionen. Vom hohen Norden erstreckt es sich gegen Süden bis nach Indien, im Osten wird es durch das große Weltmeer begrenzt, und gegen Westen verbreitet es sich bis nach Persien nach dem caspischen Meere zu. Das eigentliche China ist übervölkert. An den beiden Strömen Hoang-ho und Yang-tse-kiang halten sich mehrere Millionen Menschen auf, die auf Flößen, ganz nach ihrer Bequemlichkeit eingerichtet, leben. Die Bevölkerung, die durchaus organisirte und bis in die kleinsten Details hineingearbeitete Staatsverwaltung hat die Europäer in Erstaunen gesetzt, und hauptsächlich verwunderte die Genauigkeit, mit der die Geschichtswerke ausgeführt waren. In China gehören nämlich die Geschichtsschreiber zu den höchsten Beamten. Zwei sich beständig in der Umgebung des Kaisers befindende Minister haben den Auftrag, Alles, was der Kaiser thut, befiehlt und spricht, auf Zettel zu schreiben, die dann von den Geschichtsschreibern verarbeitet und benutzt werden. Wir können uns freilich in die Einzelnheiten dieser Geschichte weiter nicht einlassen, die, da sie selbst nichts entwickelt, uns in unserer Entwickelung hemmen würde. Sie geht in die ganz alten Zeiten hinauf, wo als Culturspender Fohi genannt wird, der zuerst eine Civilisation über China verbreitete. Er soll im 29sten Jahrhundert vor Christus gelebt haben, also vor der Zeit, in welcher der Schu-king anfängt; aber das Mythische und Vorgeschichtliche wird von den chinesischen Geschichtsschreibern ganz wie etwas Geschichtliches behandelt. Der

erste Boden der chinesischen Geschichte ist der nordwestliche Winkel, das eigentliche China, gegen den Punkt hin, wo der Hoang-ho von dem Gebirge herunterkommt; denn erst späterhin erweiterte sich das chinesische Reich gegen Süden, nach dem Yang-tse-kiang zu. Die Erzählung beginnt mit dem Zustande, wo die Menschen in der Wildheit, das heißt in den Wäldern gelebt, sich von den Früchten der Erde genährt und mit den Fellen wilder Thiere bekleidet haben. Keine Kenntniß von bestimmten Gesetzen war unter ihnen. Dem Fohi (wohl zu unterscheiden von Fo, dem Stifter einer neuen Religion) wird es zugeschrieben, daß er die Menschen gelehrt habe, sich Hütten zu bauen und Wohnungen zu machen; er habe ihre Aufmerksamkeit auf den Wechsel und die Wiederkehr der Jahreszeiten gelenkt, Tausch und Handel eingeführt, das Ehegesetz begründet; er habe gelehrt, daß die Vernunft vom Himmel komme, und Unterricht in der Seidenzucht, im Brückenbau, und in dem Gebrauch von Lastthieren ertheilt. Ueber alle diese Anfänge lassen sich die chinesischen Geschichtsschreiber sehr weitläufig aus. Die weitere Geschichte ist dann die Ausbreitung der entstandenen Gesittung nach Süden zu, und das Beginnen eines Staates und einer Regierung. Das große Reich, das sich so nach und nach gebildet hatte, zerfiel bald in mehrere Provinzen, die lange Kriege mit einander führten, und sich dann wieder zu einem Ganzen vereinigten. Die Dynastien haben in China oft gewechselt, und die jetzt herrschende wird in der Regel als die 22ste bezeichnet. Im Zusammenhang mit dem Auf- und Abgehen dieser Herrschergeschlechter wechselten auch die verschiedenen Hauptstädte, die sich in diesem Reiche finden. Lange Zeit war Nanking die Hauptstadt, jetzt ist es Peking, früher waren es noch andere Städte. Viele Kriege hat China mit den Tartaren führen müssen, die weit ins Land eindrangen. Den Einfällen der nördlichen Nomaden wurde die von Schi-hoang-ti erbaute lange Mauer entgegengesetzt, welche immer als Wunderwerk betrachtet worden ist.

Dieser Fürst hat das ganze Reich in 36 Provinzen getheilt, und ist auch dadurch besonders merkwürdig, daß er die alte Litteratur und namentlich die Geschichtsbücher und die geschichtlichen Bestrebungen überhaupt verfolgte. Es geschah dieses in der Absicht, die eigene Dynastie zu befestigen, durch die Vernichtung des Andenkens der früheren. Nachdem die Geschichtsbücher zusammengehäuft und verbrannt waren, flüchteten sich mehrere hundert Gelehrte auf die Berge, um das, was ihnen an Werken noch übrig blieb, zu erhalten. Jeder von ihnen, der aufgegriffen wurde, hatte ein gleiches Schicksal, wie die Bücher. Dieses Bücherverbrennen ist ein sehr wichtiger Umstand, denn trotz demselben haben sich die eigentlichen kanonischen Bücher dennoch erhalten, wie dieß überall der Fall ist. Die Verbindung China's mit dem Abendlande fällt ungefähr in das Jahr 64 nach Christi Geburt. Damals sandte, so heißt es, ein chinesischer Kaiser Gesandte ab, die Weisen des Abendlandes zu besuchen. Zwanzig Jahre später soll ein chinesischer General bis Judäa vorgedrungen seyn; im Anfange des achten Jahrhunderts nach Christi Geburt seyen die ersten Christen nach China gekommen, wovon spätere Ankömmlinge noch Spuren und Denkmale gefunden haben wollen. Ein im Norden China's bestehendes tartarisches Königreich Lyau-tong sey mit Hülfe der westlichen Tartaren um 1100 von den Chinesen zerstört und überwunden worden, was jedoch eben diesen Tartaren die Gelegenheit gab, festen Fuß in China zu fassen. Auf gleiche Weise habe man den Mandschu's Wohnsitze eingeräumt, mit denen man im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert in Kriege gerieth, in Folge welcher sich die jetzige Dynastie des Thrones bemächtigte. Eine weitere Veränderung hat jedoch diese neue Herrscherfamilie, so wenig als die frühere Eroberung der Mongolen im J. 1281, im Lande nicht hervorgebracht. Die Mandschu's, die in China leben, müssen sich genau in die chinesischen Gesetze und Wissenschaften einstudiren.

Wir gehen nunmehr von diesen wenigen Daten der chinesischen Geschichte zur Betrachtung des Geistes der immer gleich gebliebenen Verfassung über. Er ergiebt sich aus dem allgemeinen Principe. Dieses ist nämlich die unmittelbare Einheit des substantiellen Geistes und des Individuellen; das aber ist der Familiengeist, welcher hier auf das volkreichste Land ausgedehnt ist. Das Moment der Subjectivität, das will sagen, das sich in sich Reflectiren des einzelnen Willens gegen die Substanz, als die ihn verzehrende Macht, oder das Gesetztseyn dieser Macht als seiner eigenen Wesenheit, in der er sich frei weiß, ist hier noch nicht vorhanden. Der allgemeine Wille bethätigt sich unmittelbar durch den einzelnen: dieser hat gar kein Wissen seiner gegen die Substanz, die er sich noch nicht als Macht gegen sich setzt, wie z. B. im Judenthum der eifrige Gott als die Negation des Einzelnen gewußt wird. Der allgemeine Wille sagt hier in China unmittelbar, was der Einzelne thun solle, und dieser folgt und gehorcht ebenso reflexions- und selbstlos. Gehorcht er nicht, tritt er somit aus der Substanz heraus, so wird er, da dieses Heraustreten nicht durch ein Insichgehen vermittelt ist, auch nicht in der Strafe an der Innerlichkeit erfaßt, sondern an der äußerlichen Existenz. Das Moment der Subjectivität fehlt daher diesem Staatsganzen ebensosehr, als dieses auch andererseits gar nicht auf Gesinnung basirt ist. Denn die Substanz ist unmittelbar ein Subject, der Kaiser, dessen Gesetz die Gesinnung ausmacht. Trotz dem ist dieser Mangel an Gesinnung nicht Willkür, welche selber schon wieder gesinnungsvoll, das heißt subjectiv und beweglich wäre, sondern es ist hier das Allgemeine geltend, die Substanz, die noch undurchweicht sich selber allein gleich ist.

Dieses Verhältniß nun näher und der Vorstellung gemäßer ausgedrückt ist die Familie. Auf dieser sittlichen Verbindung allein beruht der chinesische Staat, und die objective Familienpietät ist es, welche ihn bezeichnet. Die Chinesen wissen sich als zu ihrer Familie gehörig und zugleich als Söhne des Staats. In der Familie selbst sind sie keine Personen, denn die substan-

tielle Einheit, in welcher sie sich darin befinden, ist die Einheit des Bluts und der Natürlichkeit. Im Staate sind sie es ebenso wenig; denn es ist darin das patriarchalische Verhältniß vorherrschend, und die Regierung beruht auf der Ausübung der väterlichen Vorsorge des Kaisers, der Alles in Ordnung hält. Als hochgeehrte und unwandelbare Grundverhältnisse werden im Schuking fünf Pflichten angegeben: 1) die des Kaisers und des Volkes gegen einander, 2) des Vaters und der Kinder, 3) des älteren und des jüngeren Bruders, 4) des Mannes und der Frau, 5) des Freundes gegen den Freund. Es mag hier gelegentlich bemerkt werden, daß die Zahl fünf überhaupt bei den Chinesen etwas Festes ist, und ebenso oft wie bei uns die Zahl drei vorvorkommt: sie haben fünf Naturelemente, Luft, Wasser, Erde, Metall und Holz; sie nehmen vier Himmelsgegenden und die Mitte an; heilige Orte, wo Altäre errichtet sind, bestehen aus vier Hügeln und einem in der Mitte.

Die Pflichten der Familie gelten schlechthin, und es wird gesetzlich auf dieselben gehalten. Der Sohn darf den Vater nicht anreden, wenn er in den Saal tritt; er muß sich an der Seite der Thüre gleichsam eindrücken, und kann die Stube nicht ohne Erlaubniß des Vaters verlassen. Wenn der Vater stirbt, so muß der Sohn drei Jahre lang trauern, ohne Fleischspeise und Wein zu sich zu nehmen; die Geschäfte, denen er sich widmete, selbst die Staatsgeschäfte stocken, denn er muß sich von denselben entfernen; der eben zur Regierung kommende Kaiser selbst widmet sich während dieser Zeit seinen Regierungsarbeiten nicht. Keine Heirath darf während der Trauerzeit in der Familie geschlossen werden. Erst das funfzigste Lebensjahr befreit von der überaus großen Strenge der Trauer, damit der Leidtragende nicht mager werde; das sechzigste mildert sie noch mehr, und das siebzigste beschränkt sie gänzlich auf die Farbe der Kleider. Die Mutter wird ebensosehr wie der Vater verehrt. Als Lord Macartney den Kaiser sah, war dieser acht und sechzig Jahr alt

(sechzig Jahr ist bei den Chinesen eine feste runde Zahl, wie bei uns hundert), dessenungeachtet besuchte er seine Mutter alle Morgen zu Fuß, um ihr seine Ehrfurcht zu beweisen. Die Neujahrsgratulationen finden sogar bei der Mutter des Kaisers statt; und der Kaiser kann die Huldigungen der Großen des Hofs erst empfangen, nachdem er die seinigen seiner Mutter gebracht. Die Mutter bleibt stets die erste und beständige Rathgeberin des Kaisers, und Alles, was die Familie betrifft, wird in ihrem Namen bekannt gemacht. Die Verdienste des Sohnes werden nicht diesem, sondern dem Vater zugerechnet. Als ein Premierminister einst den Kaiser bat, seinem verstorbenen Vater Ehrentitel zu geben, so ließ der Kaiser eine Urkunde ausstellen, worin es hieß: „Eine Hungersnoth verwüstete das Reich: Dein Vater gab Reis den Bedürftigen. Welche Wohlthätigkeit! Das Reich war am Rande des Verderbens: Dein Vater vertheidigte es mit Gefahr seines Lebens. Welche Treue! Die Verwaltung des Reichs war Deinem Vater anvertraut: er machte vortreffliche Gesetze, erhielt Friede und Eintracht mit den benachbarten Fürsten und behauptete die Rechte meiner Krone. Welche Weisheit! Also der Ehrentitel, den ich ihm verleihe, ist: Wohlthätig, treu und weise.“ Der Sohn hatte alles das gethan, was hier dem Vater zugeschrieben wird. Auf diese Weise gelangen die Voreltern (umgekehrt wie bei uns) durch ihre Nachkommen zu Ehrentiteln. Dafür ist aber auch jeder Familienvater für die Vergehen seiner Descendenten verantwortlich; es giebt Pflichten von unten nach oben, aber keine eigentlich von oben nach unten.

Ein Hauptbestreben der Chinesen ist es, Kinder zu haben, die ihnen die Ehre des Begräbnisses erweisen können, das Gedächtniß nach dem Tode ehren und das Grab schmücken. Wenn auch ein Chinese mehrere Frauen haben darf, so ist doch nur Eine die Hausfrau, und die Kinder der Nebenfrauen haben diese durchaus als Mutter zu ehren. In dem Falle, daß ein Chinese von allen seinen Frauen keine Kinder erzielte, würde er zur Adop-

tion schreiten können, eben wegen der Ehre nach dem Tode. Denn es ist eine unerläßliche Bedingung, daß das Grab der Eltern jährlich besucht werde. Hier werden alljährig die Wehklagen erneut, und Manche, um ihrem Schmerz vollen Lauf zu lassen, verweilen bisweilen ein bis zwei Monate daselbst. Der Leichnam des eben verstorbenen Vaters wird oft drei bis vier Monate im Hause behalten, und während dieser Zeit darf keiner sich auf einen Stuhl setzen und im Bette schlafen. Jede Familie in China hat einen Saal der Vorfahren, wo sich alle Mitglieder derselben alle Jahr versammeln; daselbst sind die Bildnisse derer aufgestellt, die hohe Würden bekleidet haben, und die Namen der Männer und Frauen, welche weniger wichtig für die Familie waren, sind auf Täfelchen geschrieben; die ganze Familie speist dann zusammen, und die Aermeren werden von den Reicheren bewirthet. Man erzählt, daß als ein Mandarin, der Christ geworden war, seine Voreltern auf diese Weise zu ehren aufgehört hatte, er sich großen Verfolgungen von Seiten seiner Familie aussetzte. Ebenso genau wie die Verhältnisse zwischen dem Vater und den Kindern, sind auch die zwischen dem älteren Bruder und den jüngeren Brüdern bestimmt. Die ersteren haben, obgleich im minderen Grade, doch Ansprüche auf Verehrung.

Diese Familiengrundlage ist auch die Grundlage der Verfassung, wenn man von einer solchen sprechen will. Denn obschon der Kaiser das Recht eines Monarchen hat, der an der Spitze eines Staatsganzen steht, so übt er es doch in der Weise eines Vaters über seine Kinder aus. Er ist Patriarch, und auf ihn gehäuft ist Alles, was im Staate auf Ehrfurcht Anspruch machen kann. Denn der Kaiser ist ebenso Chef der Religion und der Wissenschaft, wovon später noch ausführlich die Rede sein wird. — Diese väterliche Fürsorge des Kaisers und der Geist seiner Unterthanen, als Kinder, die aus dem moralischen Familienkreise nicht heraustreten und keine selbstständige und bürgerliche Freiheit für sich gewinnen können, macht das Ganze zu

einem Reiche, Regierung und Benehmen, das zugleich moralisch und schlechthin prosaisch ist, d. h. verständig ohne freie Vernunft und Phantasie.

Die höchste Ehrfurcht muß dem Kaiser erwiesen werden. Durch sein Verhältniß ist er persönlich zu regieren genöthigt, und muß *selbst* die Gesetze und Angelegenheiten des Reiches kennen und leiten, wenn auch die Tribunale die Geschäfte erleichtern. Trotz dem hat seine bloße Willkür wenig Spielraum, denn Alles geschieht auf Grund alter Reichsmaximen, und seine fortwährend zügelnde Aufsicht ist nicht minder nothwendig. Die kaiserlichen Prinzen werden daher aufs strengste erzogen, ihr Körper wird abgehärtet, und die Wissenschaften sind von früh auf ihre Beschäftigung. Unter der Aufsicht des Kaisers wird ihre Erziehung geleitet, und früh wird ihnen gezeigt, daß der Kaiser das Haupt des Reiches sey, und in Allem auch als der Erste und Beste erscheinen müsse. Jährlich werden die Prinzen geprüft, und darüber eine weitläufige Declaration an das ganze Reich erlassen, welches den ungemeinsten Antheil an diesen Angelegenheiten nimmt. So ist China dazu gekommen, die größten und besten Regenten zu erhalten, auf welche der Ausdruck: salomonische Weisheit, anwendbar wäre; und besonders die jetzige Mandschudynastie hat sich durch Geist und körperliche Geschicklichkeit ausgezeichnet. Alle Ideale von Fürsten und von Fürstenerziehung, dergleichen seit dem **Télemaque** von **Fénelon** so vielfach aufgestellt worden, haben hier ihre Stelle. In Europa kann's keine Salomo's geben. Hier aber ist der Boden und die Nothwendigkeit von solchen Regierungen, insofern als die Gerechtigkeit, der Wohlstand, die Sicherheit des Ganzen auf dem Einen Impuls des obersten Gliedes der ganzen Kette der Hierarchie beruht. Das Benehmen des Kaisers wird uns als höchst einfach, natürlich, edel und verständig geschildert; ohne stummen Stolz, Widrigkeit der Aeußerungen und Vornehmthum, lebt er im Bewußtseyn seiner Würde und in der Ausübung seiner Pflichten, wozu er von Ju-

gend auf ist angehalten worden. Außer dem Kaiser giebt es eigentlich keinen ausgezeichneten Stand, keinen Adel bei den Chinesen. Nur die Prinzen vom Hause und die Söhne der Minister haben einigen Vorrang, mehr durch ihre Stellung, als durch ihre Geburt. Sonst gelten Alle gleich, und nur diejenigen haben Antheil an der Verwaltung, die die Geschicklichkeit dazu besitzen. Die Würden werden so von den wissenschaftlich Gebildetsten bekleidet. Daher ist oft der chinesische Staat als ein Ideal aufgestellt worden, das uns sogar zum Muster dienen sollte.

Das Weitere ist die Reichsverwaltung. Von einer Verfassung kann hier nicht gesprochen werden, denn darunter wäre zu verstehen, daß Individuen und Corporationen selbstständige Rechte hätten, theils in Beziehung auf ihre besonderen Interessen, theils in Beziehung auf den ganzen Staat. Dieses Moment muß hier fehlen, und es kann nur von einer Reichsverwaltung die Rede seyn. In China ist das Reich der absoluten Gleichheit, und alle Unterschiede, die bestehen, sind nur vermittelst der Reichsverwaltung möglich und durch die Würdigkeit, die sich jeder giebt, in dieser Verwaltung eine hohe Stufe zu erreichen. Weil in China Gleichheit, aber keine Freiheit herrscht, ist der Despotismus die nothwendig gegebene Regierungsweise. Bei uns sind die Menschen nur vor dem Gesetz und in der Beziehung gleich, daß sie Eigenthum haben; außerdem haben sie noch viele Interessen und viele Besonderheiten, die garantirt seyn müssen, wenn Freiheit für uns vorhanden seyn soll. Im chinesischen Reiche sind aber diese besonderen Interessen nicht für sich berechtigt, und die Regierung geht lediglich vom Kaiser aus, der sie als eine Hierarchie von Beamten oder Mandarinen bethätigt. Von diesen giebt es zweierlei Arten, gelehrte und Kriegsmandarinen, welche letztere unsere Offiziere sind. Die gelehrten Mandarinen sind die höhern, denn der Civilstand überragt in China den Militairstand. Die Beamten werden auf den Schulen gebildet; es sind Elementarschulen für die Erlangung von Elementarkenntnissen eingerichtet. Anstalten für die höhere Bildung, wie bei uns die Universitäten, sind wohl nicht vorhanden. Die, welche zu hohen Staatsämtern gelangen wollen, müssen mehrere Prüfungen bestehen, in der Regel drei. Zum dritten und letzten Examen, bei dem der Kaiser selbst gegenwärtig ist, kann nur zugelassen werden, wer das erste und zweite gut bestanden hat, und die Belohnung, wenn man dasselbe glücklich absolvirt hat, ist die sofortige Zulassung in das höchste Reichscollegium. Die Wissenschaften, deren Kenntniß besonders verlangt wird, sind die Reichsgeschichte, die Rechtswissenschaft, und die Kenntniß der Sitten und Gebräuche, sowie der Organisation und Administration. Außerdem sollen die Mandarine das Talent der Dichtkunst in äußerster Feinheit besitzen. Man kann dieß besonders aus dem von Abel Remüsat übersetzten Romane Ju-kiao-li, die beiden Cousinen, ersehen; es wird hier ein junger Mensch vorgeführt, der seine Studien absolvirt hat, und sich nun anstrengt, um zu hohen Würden zu gelangen. Auch die Offiziere in der Armee müssen Kenntnisse besitzen; auch sie werden geprüft; aber die Civilbeamten stehen, wie schon gesagt worden ist, in weit höherem Ansehen. Bei den großen Festen erscheint der Kaiser mit einer Begleitung von zweitausend Doctoren, das heißt, Civilmandarinen, und ebensoviel Kriegsmandarinen. (Im ganzen chinesischen Staate sind nämlich gegen 15000 Civil- und 20000 Kriegsmandarine.) Die Mandarine, die noch keine Anstellung erhalten haben, gehören dennoch zum Hofe, und bei den großen Festen, im Frühjahr und im Herbst, wo der Kaiser selbst die Furche zieht, müssen sie erscheinen. Diese Beamten sind in acht Classen getheilt. Die ersten sind die um den Kaiser stehenden: dann folgen die Vicekönige, und so weiter. Der Kaiser regiert durch die Behörden, welche meist aus Mandarinen zusammengesetzt sind. Das Reichscollegium ist die oberste Behörde: es besteht aus den gelehrtesten und geistreichsten Männern. Daraus werden die Präsidenten der anderen Collegia gewählt. In den Regierungsan-

gelegenheiten herrscht die größte Oeffentlichkeit: die Beamten berichten an das Reichscollegium, und dieses legt dem Kaiser die Sache vor, dessen Entscheidung alsdann in der Hofzeitung bekannt gemacht wird. Oft klagt sich auch der Kaiser selbst wegen der Fehler an, die er begangen hat; und wenn seine Prinzen schlecht im Examen bestanden haben, so tadelt er sie laut. In jedem Ministerium, und in den verschiedenen Theilen des Reichs ist ein Censor Ko-tao, der an den Kaiser über Alles Bericht erstatten muß: diese Censoren werden nicht abgesetzt, und sind sehr gefürchtet: sie führen über Alles, was die Regierung betrifft, über die Geschäftsführung und das Privatbenehmen der Mandarinen eine strenge Aufsicht und berichten darüber unmittelbar an den Kaiser; auch haben sie das Recht, dem Kaiser Vorstellungen zu machen und ihn zu tadeln. Die chinesische Geschichte liefert viele Beispiele von dem Adel der Gesinnung und dem Muthe dieser Ko-tao. So hatte ein Censor einem tyrannischen Kaiser Vorstellungen gemacht, war aber hart zurückgewiesen worden. Er ließ sich indessen nicht irre machen, sondern verfügte sich abermals zum Kaiser, um seine Vorstellungen zu erneuern. Seinen Tod voraussehend, ließ er sich zugleich den Sarg mit hintragen, in dem er begraben sein wollte. Von anderen Censoren wird erzählt, daß sie von den Henkersknechten ganz zerfleischt, unvermögend einen Laut hervorzubringen, noch mit Blut ihre Bemerkungen in den Sand schrieben. Diese Censoren bilden selbst wieder ein Tribunal, das die Aufsicht über das ganze Reich hat. Die Mandarinen sind verantwortlich auch für Alles, was sie im Nothfall unterlassen haben. Wenn eine Hungersnoth, Krankheit, Verschwörung, religiöse Unruhe ausbricht, so haben sie zu berichten, aber nicht auf weitere Befehle der Regierung zu warten, sondern sogleich thätig einzugreifen. Das Ganze dieser Verwaltung ist also mit einem Netz von Beamten überspannt. Für die Aufsicht der Landstraßen, der Flüsse, der Meeresufer sind Beamte angestellt. Alles ist auf's genaueste angeordnet; besonders wird auf die Flüsse große Sorgfalt verwendet; im Schuking finden sich viele Verordnungen der Kaiser in dieser Hinsicht, um das Land vor Ueberschwemmungen zu sichern. Die Thore jeder Stadt sind mit Wachen besetzt, und die Straßen werden alle Nacht gesperrt. Die Beamten sind immer dem höheren Collegium Rechenschaft schuldig. Jeder Mandarin hat ohnehin die Pflicht, alle fünf Jahre seine begangenen Fehler anzuzeigen, und die Treue seiner Darstellung wird durch das controllirende Institut der Censoren verbürgt. Bei jedem groben unangegebenen Vergehen werden die Mandarine mit ihrer Familie auf das härteste bestraft.

Aus allem diesem erhellt, daß der Kaiser der Mittelpunkt ist, um den sich Alles dreht und zu dem Alles zurückkehrt, und von dem Kaiser hängt somit das Wohl des Landes und des Volkes ab. Die ganze Hierarchie der Verwaltung ist mehr oder weniger nach einer Routine thätig, die im ruhigen Zustande eine bequeme Gewohnheit wird. Einförmig und gleichmäßig, wie der Gang der Natur, geht sie ihren Weg Ein wie alle Mal; nur der Kaiser soll die rege, immer wache und selbstthätige Seele seyn. Wenn nun die Persönlichkeit des Kaisers nicht von der geschilderten Beschaffenheit ist, nämlich durchaus moralisch, arbeitsam und, bei gehaltener Würde, voller Energie; so läßt Alles nach, und der Zustand der Regierung ist von oben bis unten gelähmt und der Nachlässigkeit und Willkür preisgegeben. Denn es ist keine andere rechtliche Macht oder Ordnung vorhanden, als diese von oben spannende und beaufsichtigende Macht des Kaisers. Es ist nicht das eigene Gewissen, die eigene Ehre, die die Beamten zur Rechenschaft anhielte, sondern das äußerliche Gebot und die strenge Aufrechthaltung desselben. Bei der Revolution in der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts war der letzte Kaiser der damals herrschenden Dynastie sehr sanftmüthig und edel aber bei seinem milden Charakter erschlafften die Zügel der Regierung, und es entstanden nothwendiger Weise Empörungen. Die Auf-

rührer riefen die Mandschu in's Land. Der Kaiser selbst entleibte sich um den Feinden nicht in die Hände zu fallen, und mit seinem Blute schrieb er noch auf den Saum des Kleides seiner Tochter einige Worte, in welchen er sich über das Unrecht seiner Unterthanen tief beklagte. Ein Mandarin, der bei ihm war, begrub ihn, und brachte sich dann auf seinem Grabe um. Dasselbe thaten die Kaiserin und ihr Gefolge; der letzte Prinz des kaiserlichen Hauses, welcher in einer entfernten Provinz belagert wurde, fiel in die Hände der Feinde und wurde hingerichtet. Alle noch um ihn seyenden Mandarine starben einen freiwilligen Tod.

Gehen wir nun von der Reichsverwaltung zum Rechtszustande über, so sind durch das Princip der patriarchalischen Regierung die Unterthanen für unmündig erklärt. Keine selbstständigen Classen oder Stände, wie in Indien, haben für sich Interessen zu beschützen, denn Alles wird von obenher geleitet und beaufsichtigt. Alle Verhältnisse sind durch rechtliche Normen fest befohlen: die freie Empfindung, der moralische Standpunkt überhaupt ist dadurch gründlich getilgt.*) Wie die Familienglieder in ihren Empfindungen zu einander zu stehen haben, ist förmlich durch Gesetze bestimmt, und die Uebertretung zieht zum Theil schwere Strafen nach sich. Das zweite hier zu berücksichtigende Moment ist die Aeußerlichkeit des Familienverhältnisses, welches fast Sclaverei wird. Jeder kann sich und seine Kinder verkaufen, jeder Chinese kauft seine Frau. Nur die erste Frau ist eine

*) Anm. Man sieht, daß der moralische Standpunkt hier in dem strengen Sinne gemeint ist, wie ihn Hegel in der Rechtsphilosophie bestimmt hat, als der der Selbstbestimmung der Subjectivität, als freier Ueberzeugung vom Guten. Der Leser lasse sich daher nicht irre machen, wenn doch fortwährend von der Moral, der moralischen Regierung u. s. f. der Chinesen gesprochen wird, wo dann das Moralische nur, im weiten und gewöhnlichen Sinne des Wortes, die Vorschrift oder das Gebot für das gute Benehmen und Handeln bezeichnet, ohne das Moment der innern Ueberzeugung hervorzuheben.

Freie, die Concubinen dagegen sind Sclavinnen, und können, wie die Kinder, wie jede andere Sache bei der Confiskation in Beschlag genommen werden.

Ein drittes Moment ist, daß die Strafen meist körperliche Züchtigungen sind. Bei uns wäre dieß entehrend, aber nicht so in China, wo das Gefühl der Ehre noch nicht ist. Eine Tracht Schläge ist am leichtesten verschmerzt, und doch das Härteste für den Mann von Ehre, der nicht für einen sinnlich Berührbaren gehalten werden will, sondern andere Seiten feinerer Empfindlichkeit hat. Die Chinesen aber kennen die Subjectivität der Ehre nicht; sie unterliegen mehr der Zucht als der Strafe, wie bei uns die Kinder: denn Zucht geht auf Besserung, Strafe involvirt eine eigentliche Imputabilität. Bei der Züchtigung ist der Abhaltungsgrund nur Furcht vor der Strafe, nicht die Innerlichkeit des Unrechts, denn es ist hier noch nicht die Reflexion über die Natur der Handlung selbst vorauszusetzen. Bei den Chinesen nun werden alle Vergehen, sowohl die in der Familie, als die im Staate auf äußerliche Weise bestraft. Die Söhne die es gegen den Vater oder die Mutter, die jüngeren Brüder, die es gegen die älteren an Ehrerbietung fehlen lassen, bekommen Stockprügel, und wenn sich ein Sohn beschweren wollte, daß ihm von seinem Vater, oder ein jüngerer Bruder, daß ihm von seinem älteren Unrecht widerfahren sey, so erhält er hundert Bambushiebe und wird auf drei Jahre verbannt, wenn das Recht auf seiner Seite ist; hat er aber Unrecht, so wird er strangulirt. Würde ein Sohn die Hand gegen seinen Vater aufheben, so ist er dazu verurtheilt, daß ihm das Fleisch mit glühenden Zangen vom Leibe gerissen wird. Das Verhältniß zwischen Mann und Frau ist, wie alle andren Familienverhältnisse, sehr hoch geachtet, und die Untreue, die jedoch wegen der Abgeschlossenheit der Weiber nur sehr selten vorkommen kann, wird hart gerügt. Eine ähnliche Rüge findet Statt, wenn der Chinese zu einer seiner Nebenfrauen mehr Zuneigung als zu seiner eigenen Hausfrau

zeigt, und diese ihn darob verklagt. — Jeder Mandarin kann in China Bambusschläge austheilen, und selbst die Höchsten und Vornehmsten, die Minister, Vicekönige, ja die Lieblinge des Kaisers selbst werden mit Bambusschlägen gezüchtigt. Hinterher ist der Kaiser ebensosehr wie früher ihr Freund, und sie selbst scheinen davon gar nicht ergriffen zu seyn. Als einst die letzte englische Gesandtschaft in China von den Prinzen und ihrem Gefolge vom Palaste aus nach Hause geführt wurde, so hieb der Ceremonienmeister, um sich Platz zu machen, ohne Weiteres auf alle Prinzen und Vornehme mit Peitschenhieben ein. — Was die Imputation betrifft, so findet der Unterschied von Vorsatz bei der That, und culposem oder zufälligem Geschehen nicht Statt, denn der Zufall ist ebenso imputabel als der Vorsatz, und der Tod wird verhängt, wenn man die zufällige Ursache des Todes eines Menschen ist. Dieses Nichtunterscheiden des Zufälligen und Vorsätzlichen veranlaßt die meisten Zwistigkeiten zwischen Engländern und Chinesen, denn wenn die Engländer von Chinesen angegriffen werden, wenn ein Kriegsschiff, das sich angegriffen glaubt, sich vertheidigt und ein Chinese umkommt, so verlangen die Chinesen in der Regel, daß der Engländer der geschossen hat, das Leben verlieren solle. Jeder, der mit dem Verbrecher auf irgend eine Weise zusammenhängt, wird, zumal bei Verbrechen gegen den Kaiser, mit ins Verderben gerissen: die ganze nähere Familie wird zu Tode gemartert. Die Drucker einer verwerflichen Schrift, wie die, welche sie lesen, unterliegen auf gleiche Weise der Rache des Gesetzes. Es ist eigenthümlich, welche Wendung aus solchem Verhältniß die Privatrachsucht nimmt. Von den Chinesen kann gesagt werden, daß sie gegen Beleidigungen höchst empfindlich und rachsüchtig seyen. Um seine Rache zu befriedigen, kann nun der Beleidigte seinen Gegner nicht ermorden, weil sonst die ganze Familie des Verbrechers hingerichtet würde; er thut sich also selbst ein Leid an, um dadurch den Anderen ins Verderben zu stürzen. Man hat in vielen Städten

die Brunnenöffnungen verengen müssen, damit die Menschen sich nicht mehr darin ersäufen. Denn wenn Jemand sich umgebracht hat, so befehlen die Gesetze, daß die strengste Untersuchung darüber angestellt werde, was die Ursache sey. Alle Feinde des Selbstmörders werden eingezogen und torquirt, und wird endlich der Beleidiger ausgemittelt, so wird er und seine ganze Familie hingerichtet. Der Chinese tödtet in solchem Falle lieber sich als seinen Gegner, da er doch sterben muß, in dem ersten Falle aber noch die Ehre des Begräbnisses hat und die Hoffnung hegen darf, daß seine Familie das Vermögen des Gegners erhalten wird. Dieß ist das fürchterliche Verhältniß bei der Imputation oder Nichtimputation, daß alle subjective Freiheit und moralische Gegenwart bei einer Handlung negirt wird. In den mosaischen Gesetzen, wo auch **dolus**, **culpa** und **casus** noch nicht genau unterschieden werden, ist doch für den culposen Todschläger eine Freistatt eröffnet, in welche er sich begeben könne. Dabei gilt in China kein Ansehen des hohen oder niedrigen Ranges. Ein Feldherr des Reiches, der sich sehr ausgezeichnet hatte, wurde beim Kaiser verleumdet, und er bekam zur Strafe des Vergehens, dessen man ihn beschuldigte, das Amt aufzupassen, wer den Schnee in den Gassen nicht wegkehre. — Bei den Rechtsverhältnissen sind auch noch die Veränderungen im Eigenthumsrecht und die Einführung der Sclaverei, welche damit verbunden ist, zu erwähnen. Der Grund und Boden, worin das Hauptvermögen der Chinesen besteht, wurde erst spät als Staatseigenthum betrachtet. Seit dieser Zeit wurde es festgesetzt, daß der neunte Theil alles Güterertrags dem Kaiser zukomme. Später entstand auch die Leibeigenschaft, deren Einsetzung man dem Kaiser Schi-hoang-ti zugeschrieben hat, demselben, der im Jahre 213 v. Chr. Geb. die Mauer erbaute, der alle Schriften verbrennen ließ, welche die alten Rechte der Chinesen enthielten, und der viele unabhängige Fürstenthümer von China unter seine Botmäßigkeit brachte. Seine Kriege eben machten, daß die eroberten Länder Privatei-

genthum wurden, und deren Einwohner leibeigen. Doch ist nothwendig in China der Unterschied zwischen der Sclaverei und Freiheit nicht groß, da vor dem Kaiser Alle gleich, das heißt, Alle gleich degradirt sind. Indem keine Ehre vorhanden ist, und keiner ein besonderes Recht vor dem Anderen hat, so wird das Bewußtseyn der Erniedrigung vorherrschend, das selbst leicht in ein Bewußtseyn der Verworfenheit übergeht. Mit dieser Verworfenheit hängt die große Immoralität der Chinesen zusammen; sie sind dafür bekannt, zu betrügen, wo sie nur irgend können: der Freund betrügt den Freund, und keiner nimmt es dem Andern übel, wenn etwa der Betrug nicht gelang, oder zu seiner Kenntniß kommt. Sie verfahren dabei auf eine listige und abgefeimte Weise, so daß sich die Europäer im Verkehr mit ihnen gewaltig in Acht zu nehmen haben. Das Bewußtseyn der moralischen Verworfenheit zeigt sich auch darin, daß die Religion des Fo so sehr verbreitet ist, welche als das Höchste und Absolute, als Gott, *das Nichts* ansieht, und die Verachtung des Individuums als die höchste Vollendung aufstellt.

Wir kommen nun zur Betrachtung der *religiösen* Seite des chinesischen Staates. Im patriarchalischen Zustand ist die religiöse Erhebung des Menschen für sich, einfache Moralität und Rechtthun. Das Absolute ist selbst theils die abstracte einfache Regel dieses Rechtthuns, die ewige Gerechtigkeit, theils die Macht derselben. Außer diesen einfachen Bestimmungen fallen nun alle weiteren Beziehungen der natürlichen Welt zum Menschen, alle Forderungen des subjectiven Gemüthes weg. Die Chinesen in ihrem patriarchalischen Despotismus bedürfen keiner solchen Vermittlung mit dem höchsten Wesen; denn die Erziehung, die Gesetze der Moralität und Höflichkeit, und dann die Befehle und Regierung des Kaisers enthalten dieselbe. Der Kaiser ist, wie das Staatsoberhaupt, so auch Chef der Religion. Dadurch ist hier die Religion wesentlich Staatsreligion. Von ihr muß man den Lamaismus unterscheiden, indem dieser nicht

zum Staate ausgebildet ist, sondern die Religion als freies, geistiges, uninteressirtes Bewußtseyn enthält. Jene chinesische Religion kann daher das nicht seyn, was wir Religion nennen. Denn uns ist dieselbe die Innerlichkeit des Geistes in sich, indem er sich in sich, was sein innerstes Wesen ist, vorstellt. In diesen Sphären ist also der Mensch auch dem Staatsverhältniß entzogen, und vermag in die Innerlichkeit hineinflüchtend sich der Gewalt weltlichen Regiments zu entwinden. Auf dieser Stufe aber steht die Religion in China nicht, denn der wahre Glaube wird erst da möglich, wo die Individuen in sich selbst, für sich unabhängig von einer äußeren treibenden Gewalt sind. In China hat das Individuum keine Seite dieser Unabhängigkeit: es ist daher auch in der Religion abhängig, und zwar von Naturwesen, von welchen das Höchste der Himmel ist. Von diesen hängt Erndte, Jahreszeit, Gedeihen, Miswachs ab. Der Kaiser, als die Spitze, als die Macht, nähert sich allein dem Himmel, nicht die Individuen als solche. Er ist es, der an den vier Festen die Opfer darbringt, an der Spitze des Hofes für die Erndte dankt, und Segen für die Saaten herabfleht. Dieser Himmel nun könnte im Sinne unseres Gottes in der Bedeutung des Herrn der Natur genommen werden (wir sagen z. B. der Himmel behüte uns), aber so ist das Verhältniß in China noch nicht, denn hier ist das einzelne Selbstbewußtseyn als substantielles, der Kaiser selbst, die Macht. Der Himmel hat daher nur die Bedeutung der Natur. Die Jesuiten gaben zwar in China nach, den christlichen Gott Himmel, Tien, zu nennen, sie wurden aber deshalb beim Pabst von anderen christlichen Orden verklagt, und der Pabst sandte einen Cardinal hin, der dort starb; ein Bischof, der nachgeschickt wurde, verordnete: statt Himmel solle Herr des Himmels gesagt werden. Das Verhältniß zum Tien wird nun auch so vorgestellt, als bringe das Wohlverhalten der Individuen und des Kaisers den Segen, ihre Vergehungen aber Noth und alles Uebel herbei. Es liegt in der chinesischen Religion insofern noch das Moment der Zauberei

als das Benehmen des Menschen das absolut Determinirende ist. Verhält sich der Kaiser gut, so kann es nicht anders als gut gehen: der Himmel muß Gutes geschehen lassen. Eine zweite Seite dieser Religion ist, daß wie im Kaiser die allgemeine Seite des Verhältnisses zum Himmel liegt, derselbe auch die besondere Beziehung ganz in seinen Händen hat. Dieß ist die particulare Wohlfahrt der Individuen und Provinzen. Diese haben Genien (**Chen**), welche dem Kaiser unterworfen sind, der nur die allgemeine Macht des Himmels verehrt, während die einzelnen Geister des Naturreichs seinen Gesetzen folgen. So wird er also auch zugleich der eigentliche Gesetzgeber für den Himmel. Für die Genien, von denen jeder auf seine Weise verehrt wird, sind Sculpturbilder festgesetzt. Es sind scheußliche Götzenbilder, die noch nicht Gegenstand der Kunst sind, weil nichts Geistiges darin sich darstellt. Sie sind daher nur erschreckend, furchtbar, negativ, und wachen, wie bei den Griechen die Flußgötter, die Nymphen und Dryaden, über die einzelnen Elemente und Naturgegenstände. Jedes der fünf Elemente hat seinen Genius, und dieser ist durch eine besondere Farbe unterschieden. Auch die Herrschaft der den Thron von China behauptenden Dynastie hängt von einem Genius ab, und zwar hat dieser die gelbe Farbe. Aber nicht minder besitzt jede Provinz und Stadt, jeder Berg und Fluß einen bestimmten Genius. Alle diese Geister stehen unter dem Kaiser, und in dem jährlich erscheinenden Reichsadreßbuche sind die Beamten, wie die Genien verzeichnet, denen dieser Bach, dieser Fluß u. s. w. anvertraut worden ist. Geschieht ein Unglück, so wird der Genius wie ein Mandarin abgesetzt. Die Genien haben unzählige Tempel (in Peking sind deren gegen 10000) mit einer Menge von Priestern und Klöstern. Diese Bonzen leben unverheirathet, und werden in allen Nöthen von den Chinesen um Rath gefragt. Außerdem aber werden weder sie, noch die Tempel sehr geehrt. Die englische Gesandtschaft des Lord Macartney wurde sogar in die Tempel einquartiert, da man dieselben wie Wirthshäuser braucht.

Ein Kaiser hat viele Tausende solcher Klöster secularisirt, die Bonzen ins bürgerliche Leben zurückzukehren genöthigt, und die Güter mit Abgaben belegt. Die Bonzen sagen wahr und beschwören; denn die Chinesen sind einem unendlichen Aberglauben ergeben; dieser beruht eben auf der Unselbstständigkeit des Innern, und setzt das Gegentheil von der Freiheit des Geistes voraus. Bei jedem Unternehmen, — ist z. B. die Stelle eines Hauses oder eines Begräbnißplatzes und dergl. zu bestimmen, — werden die Wahrsager um Rath gefragt. Im Y-king sind gewisse Linien angegeben, die die Grundformen und Grundkategorien bezeichnen, weßhalb dieses Buch auch das Buch der Schicksale genannt wird. Der Combination von solchen Linien wird eine gewisse Bedeutung zugeschrieben und die Prophezeiung dieser Grundlage entnommen. Oder eine Anzahl von Stäbchen wird in die Luft geworfen und aus der Art, wie sie fallen, das Schicksal vorherbestimmt. Was uns als zufällig gilt, als natürlicher Zusammenhang, das suchen die Chinesen durch Zauberei abzuleiten oder zu erreichen, und so spricht sich auch hier ihre Geistlosigkeit aus.

Mit diesem Mangel eigenthümlicher Innerlichkeit hängt auch die Bildung der chinesischen Wissenschaft zusammen. Wenn wir von den chinesischen Wissenschaften sprechen, so tritt uns ein großer Ruf hinsichtlich der Ausbildung und des Alterthums derselben entgegen. Treten wir näher, so sehen wir, daß die Wissenschaften in sehr großer Verehrung und zwar öffentlicher von der Regierung ausgehender Hochschätzung und Beförderung stehen. Der Kaiser selbst steht an der Spitze der Litteratur. Ein eigenes Collegium redigirt die Decrete des Kaisers, damit sie im besten Style verfaßt seyen, und so ist dieses denn auch eine wichtige Staatssache. Dieselbe Vollkommenheit des Styls müssen die Mandarine bei Bekanntmachungen beobachten, denn der Vortrefflichkeit des Inhalts soll auch die Form entsprechen. Eine der höchsten Staatsbehörden ist die Akademie der Wissen-

schaften. Die Mitglieder prüft der Kaiser selbst; sie wohnen im Palaste, sind theils Secretaire, theils Reichsgeschichtschreiber, Physiker, Geographen. Wird irgend ein Vorschlag zu einem neuen Gesetz gemacht, so muß die Akademie ihre Berichte einreichen. Sie muß die Geschichte der alten Einrichtungen einleitend geben, oder wenn die Sache mit dem Auslande in Verbindung steht, so wird eine Beschreibung dieser Länder erfordert. Zu den Werken, die hier verfaßt werden, macht der Kaiser selbst die Vorreden. Unter den letzten Kaisern hat sich besonders Kien-long durch wissenschaftliche Kenntnisse ausgezeichnet: er selbst hat viel geschrieben, sich aber bei weitem mehr noch durch die Herausgabe der Hauptwerke China's hervorgethan. An der Spitze der Commission, welche die Druckfehler verbessern mußte, stand ein kaiserlicher Prinz, und wenn das Werk durch alle Hände gegangen war, so kam es nochmals an den Kaiser zurück, der jeden Fehler, der begangen wurde, hart bestrafte.

Wenn so einerseits die Wissenschaften auf's höchste geehrt und gepflegt scheinen, so fehlt ihnen auf der andern Seite gerade jener freie Boden der Innerlichkeit und das eigentliche wissenschaftliche Interesse, das sie zu einer theoretischen Beschäftigung macht. Ein freies, ideelles Reich des Geistes hat hier nicht Platz, und das, was hier wissenschaftlich heißen kann, ist empirischer Natur und steht wesentlich im Dienste des Nützlichen für den Staat und für seine und der Individuen Bedürfnisse. Schon die Art der Schriftsprache ist ein großes Hinderniß für die Ausbildung der Wissenschaften; oder vielmehr umgekehrt, weil das wahre wissenschaftliche Interesse nicht vorhanden ist, so haben die Chinesen kein besseres Instrument für die Darstellung und Mittheilung des Gedankens. Bekanntlich haben sie neben der Tonsprache eine solche Schriftsprache, welche nicht wie bei uns die einzelnen Töne bezeichnet, nicht die gesprochenen Worte vor das Auge hinstellt, sondern die Vorstellungen selbst durch Zeichen. Dieß scheint nun zunächst ein großer Vorzug zu seyn

und hat vielen großen Männern, unter Anderen auch Leibniz, imponirt; es ist aber gerade das Gegentheil von einem Vorzug. Denn betrachtet man zuerst die Wirkung solcher Schriftweise auf die Tonsprache, so ist diese bei den Chinesen, eben um jener Trennung willen, sehr unvollkommen. Denn unsre Tonsprache bildet sich vornehmlich dadurch zur Bestimmtheit aus, daß die Schrift für die einzelnen Laute Zeichen finden muß, die wir durch's Lesen bestimmt aussprechen lernen. Die Chinesen, welchen ein solches Bildungsmittel der Tonsprache fehlt, bilden deßhalb die Modificationen der Laute nicht zu bestimmten, durch Buchstaben und Sylben darstellbaren Tönen aus. Ihre Tonsprache besteht aus einer nicht beträchtlichen Menge von einsylbigen Worten, welche für mehr als Eine Bedeutung gebraucht werden. Der Unterschied nun der Bedeutung wird allein, theils durch den Zusammenhang, theils durch den Accent, schnelles oder langsames, leiseres oder lauteres Aussprechen bewirkt. Die Ohren der Chinesen sind hierfür sehr fein gebildet. So finde ich, daß Po, je nach dem Ton eilf verschiedene Bedeutungen hat: Glas; sieden; Getreide worfeln; zerspalten; wässern; zubereiten; ein alt Weib; Sclave; freigebiger Mensch; kluge Person; ein wenig. — Was nun die Schriftsprache betrifft, so will ich nur das Hinderniß hervorheben, das in ihr für die Beförderung der Wissenschaften liegt. Unsere Schriftsprache ist sehr einfach zu lernen, indem wir die Tonsprache in etwa 25 Töne analysiren, (und durch diese Analyse wird die Tonsprache bestimmt, die Menge möglicher Töne beschränkt, die unklaren Zwischentöne entfernt); wir haben nur diese Zeichen und ihre Zusammensetzung zu erlernen. Statt solcher 25 Zeichen haben die Chinesen viele Tausende zu lernen; man giebt die für den Gebrauch nöthige Anzahl auf 9353 an, ja bis auf 10516, wenn man die neueingeführten hinzurechnet; und die Anzahl der Charaktere überhaupt, für die Vorstellungen und deren Verbindungen, so weit sie in den Büchern vorkommen, beläuft sich auf 80 bis 90,000. —

Was nun die Wissenschaften selbst angeht, so begreift die Geschichte der Chinesen nur die ganz bestimmten Facta in sich, ohne alles Urtheil und Raisonnement. Die Rechtswissenschaft giebt ebenso nur die bestimmten Gesetze, und die Moral die bestimmten Pflichten an, ohne daß es um eine innere Begründung derselben zu thun wäre. Die Chinesen haben jedoch auch eine Philosophie, deren Grundbestimmungen sehr alt sind, wie denn schon der Y-king, das Buch der Schicksale, von dem Entstehen und Vergehen handelt. In diesem Buche finden sich die ganz abstracten Ideen der Einheit und Zweiheit, und somit scheint die Philosophie der Chinesen von denselben Grundgedanken, wie die pythagoräische Lehre, auszugehen *). Das Princip ist die Vernunft, Tao, diese Allem zu Grunde liegende Wesenheit, die Alles bewirkt. Ihre Formen kennen zu lernen, gilt auch bei den Chinesen als die höchste Wissenschaft; doch hat diese keinen Zusammenhang mit den Disciplinen, die den Staat näher betreffen. Die Werke des Lao-tse und namentlich sein Werk Tao-te-king sind berühmt. Confucius besuchte im sechsten Jahrhundert vor Christus diesen Philosophen, um ihm seine Ehrerbietung zu bezeugen. Wenn es nun auch jedem Chinesen frei steht, diese philosophischen Werke zu studiren, so giebt es doch dazu eine besondere Sekte, die sich Tao-tse nennt, oder Verehrer der Vernunft. Diese sondern sich von dem bürgerlichen Leben aus, und es mischt sich viel Schwärmerisches und Mystisches in ihre Vorstellungsweise. Sie glauben nämlich, wer die Vernunft kenne, der besitze ein allgemeines Mittel, das schlechthin für mächtig angesehen werden könne und eine übernatürliche Macht ertheile, so daß man dadurch fähig wäre, sich zum Himmel zu erheben, und niemals dem Tode unterliege (ungefähr wie man bei uns einmal von einer Universallebenstinctur sprach).

*) S. Hegel's Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. S. 138 u. fg.

Mit den Werken des Confucius sind wir nun auch näher bekannt geworden; ihm verdankt China die Redaction der King's; außerdem aber viele eigene Werke über Moral, die die Grundlage für die Lebensweise und das Betragen der Chinesen bilden. In dem Hauptwerke des Confucius, welches ins Englische übersetzt wurde, finden sich zwar richtige, moralische Aussprüche, aber es ist ein Herumreden, eine Reflexion und ein sich Herumwenden darin, welches sich nicht über das Gewöhnliche erhebt. — Was die übrigen Wissenschaften anbelangt, so werden sie nicht als solche, sondern vielmehr als Kenntnisse zum Behufe von nützlichen Zwecken angesehen. Die Chinesen sind weit in der Mathematik, Physik und Astronomie zurück, so groß auch ihr Ruhm früher darin war. Sie haben Vieles gekannt, als die Europäer es noch nicht entdeckt hatten, aber sie haben keine Anwendung davon zu machen verstanden: so z. B. den Magnet, so die Buchdruckerkunst. Allein namentlich in Beziehung auf die letztere bleiben sie dabei stehen, die Buchstaben in hölzerne Tafeln zu graviren und dann abzudrucken; von den beweglichen Lettern wissen sie nichts. Auch das Pulver wollten sie früher wie die Europäer erfunden haben, aber die Jesuiten mußten ihnen die ersten Kanonen gießen. Was die Mathematik anbetrifft, so verstehen sie sehr wohl zu rechnen, aber die höhere Seite der Wissenschaft ist ihnen unbekannt. Auch als große Astronomen haben die Chinesen lange gegolten. La Place hat ihre Kenntnisse darin untersucht, und gefunden, daß sie einige alte Nachrichten und Notizen von Mond- und Sonnenfinsternissen besitzen, was freilich die Wissenschaft noch nicht constituirt. Auch sind die Notizen so unbestimmt, daß sie eigentlich gar nicht als Kenntnisse gelten können; im Schu-king sind nämlich in einem Zeitraum von 1500 Jahren zwei Sonnenfinsternisse erwähnt. Der beste Beweis, wie es mit der Wissenschaft der Astronomie bei den Chinesen steht, ist, daß schon seit mehreren hundert Jahren die Kalender dort von den Europäern gemacht werden. In früheren Zeiten, als

noch chinesische Astronomen den Kalender verfaßten, kam es oft vor, daß falsche Angaben von Mond- und Sonnenfinsternissen gemacht wurden, und die Hinrichtung der Verfertiger nach sich zogen. Die Fernröhre, welche die Chinesen von den Europäern zum Geschenk erhielten, sind zwar zum Schmucke aufgestellt, aber sie wissen weiter keinen Gebrauch davon zu machen. Auch die Medicin wird von den Chinesen getrieben, aber als etwas bloß Empirisches, woran sich der größte Aberglaube knüpft. Ueberhaupt hat dieses Volk eine ungemeine Geschicklichkeit in der Nachahmung, welche nicht bloß im täglichen Leben, sondern auch in der Kunst ausgeübt wird. Das Schöne als Schönes darzustellen ist ihm noch nicht gelungen, denn in der Malerei fehlt ihm die Perspective und der Schatten, und wenn auch der chinesische Maler europäische Bilder wie Alles überhaupt gut copirt, wenn er auch genau weiß, wieviel Schuppen ein Karpfen hat, wieviel Einschnitte in den Blättern sind, wie die Gestalt der verschiedenen Bäume, und die Biegung ihrer Zweige beschaffen ist, so ist doch das Erhabene, Ideale und Schöne nicht der Boden seiner Kunst und Geschicklichkeit. Die Chinesen sind andererseits zu stolz, um Etwas von den Europäern zu lernen, obgleich sie oft deren Vorzüge anerkennen müssen. So ließ ein Kaufmann in Canton ein europäisches Schiff bauen, aber auf Befehl des Statthalters wurde es sofort zerstört. Die Europäer werden als Bettler behandelt, da sie genöthigt seyen ihre Heimath zu verlassen, und sich ihren Unterhalt anderswo als im eigenen Lande zu suchen. Dagegen haben wohl auch die Europäer, eben weil sie Geist haben, noch nicht vermocht, die äußerliche und vollkommen natürliche Geschicklichkeit der Chinesen nachzuahmen. Denn ihre Firnisse, die Bearbeitung ihrer Metalle, und namentlich die Kunst, dieselben beim Gießen äußerst dünn zu halten, die Bereitung der Porcellane nebst vielem Anderen sind noch unerreicht geblieben. —

Dieß ist der Charakter des chinesischen Volks nach allen Seiten hin. Das Ausgezeichnete desselben ist, daß Alles, was zum Geist gehört, freie Sittlichkeit, Moralität, Gemüth, innere Religion, Wissenschaft und eigentliche Kunst entfernt ist. Der Kaiser spricht immer mit Majestät und väterlicher Güte und Zartheit zum Volke, das jedoch nur das schlechteste Selbstgefühl über sich selber hat, und nur geboren zu seyn glaubt, den Wagen der Macht der kaiserlichen Majestät zu ziehen. Die Last, die es zu Boden drückt, scheint ihm sein nothwendiges Schicksal zu seyn, und es ist ihm nicht schrecklich, sich als Sclaven zu verkaufen und das saure Brod der Knechtschaft zu essen. Der Selbstmord als Werk der Rache, die Aussetzung der Kinder, als gewöhnliche und tägliche Begebenheit, zeigt von der geringen Achtung, die man vor sich selbst, wie vor dem Menschen hat, und wenn kein Unterschied der Geburt vorhanden ist und jeder zur höchsten Würde gelangen kann, so ist eben diese Gleichheit nicht die durchgekämpfte Bedeutung des inneren Menschen, sondern das niedrige, noch nicht zu Unterschieden gelangte Selbstgefühl.

Zweiter Abschnitt.

Indien.

Indien, wie China, ist ebenso eine frühe, wie eine noch gegenwärtige Gestalt, die statarisch und fest geblieben ist, und in der vollständigsten Ausbildung nach innen sich vollendet hat. Es ist immer das Land der Sehnsucht gewesen, und erscheint uns noch als ein Wunderreich, als eine verzauberte Welt. Im Gegensatz zum chinesischen Staate, der voll des prosaischsten Verstandes in allen seinen Einrichtungen ist, ist Indien das Land der Phantasie und Empfindung. Das Moment des Fortgangs im Princip ist im Allgemeinen folgendes: In China beherrscht

das patriarchalische Princip die Unmündigen, für deren moralischen Entschluß das regelnde Gesetz und die moralische Aufsicht des Kaisers eintritt. Das Interesse des Geistes ist nun, daß die als äußerlich gesetzte Bestimmung als eine innerliche sey, daß natürliche und geistige Welt als innere, der Intelligenz angehörige, bestimmt werden, wodurch überhaupt die Einheit der Subjectivität und des Seyns oder der Idealismus des Daseyns, gesetzt wird. Dieser Idealismus ist nun in Indien vorhanden, aber nur als ein begriffloser Idealismus der Einbildung, welche zwar Anfang und Material vom Daseyn entnimmt, aber Alles nur in Eingebildetes verwandelt; denn wenn das Eingebildete zwar auch vom Begriff durchzogen erscheint und der Gedanke als hineinspielend vorkommt, so geschieht dieß nur in einer zufälligen Vereinigung. Indem nun aber doch in diese Träume der abstracte und absolute Gedanke selbst als Inhalt eintritt, so kann man sagen: es ist Gott im Taumel seines Träumens, was wir hier vorgestellt sehen. Denn es ist nicht das Träumen eines empirischen Subjects, das seine bestimmte Persönlichkeit hat und eigentlich nur diese aufschließt, sondern es ist das Träumen des unbeschränkten Geistes selbst.

Es gibt eine eigenthümliche Schönheit der Frauen, wobei ihr Gesicht mit reiner Haut, mit leichter lieblicher Röthe, die nicht bloß wie die Röthe der Gesundheit und Lebendigkeit, sondern eine feinere Röthe ist, gleichsam ein geistiger Anhauch von innen heraus, überzogen ist, und wobei die Züge, mit dem Blick des Auges und der Haltung des Mundes, sanft, weich und ungespannt erscheinen, — diese fast nicht irdische Schönheit sieht man an den Frauen in den Tagen nach der Niederkunft, wenn sie, befreit von der beschwerlichen Last des Kindes und von der Arbeit des Gebärens, zugleich in der Seelenfreude sind über das Geschenk eines lieben Kindes; man sieht solchen Ton der Schönheit auch an Frauen, die im magischen, somnambulen Schlafe liegen, und dadurch mit einer schöneren Welt in Beziehung stehen;

ein großer Künstler (Schoreel) hat ihn auch der sterbenden Maria gegeben, deren Geist sich schon zu den seligen Räumen emporhebt und noch einmal ihr sterbendes Antlitz gleichsam zum Abschiedskusse belebt. Solche Schönheit finden wir auch in der lieblichsten Gestalt bei der indischen Welt — eine Schönheit der Nervenschwäche, in welcher alles Unebene, Starre und Widerstrebende aufgelöst ist und nur die empfindende Seele erscheint, aber eine Seele, in welcher der Tod des freien und in sich gegründeten Geistes erkennbar ist. — Denn würden wir die phantasie- und geistvolle Anmuth dieses Blumenlebens, worin alle Umgebung, alle Verhältnisse vom Rosenhauch der Seele durchzogen sind, und die Welt zu einem Garten der Liebe umgestaltet ist, näher ins Auge fassen und mit dem Begriff der Würdigkeit des Menschen und der Freiheit daran treten, so dürften wir, je mehr uns der erste Anblick bestochen hat, desto größere Verworfenheit nach allen Seiten hin finden. —

Der Charakter des *träumenden* Geistes als das allgemeine Princip der indischen Natur ist noch näher zu bestimmen. In dem Traume hört das Individuum auf sich als *dieses*, ausschließend gegen die Gegenstände, zu wissen. Wachend bin ich für mich, und das Andere ist ein Aeußerliches und fest gegen mich, wie Ich gegen dasselbe. Als Aeußerliches breitet sich das Andere zu einem verständigen Zusammenhang und einem System von Verhältnissen aus, worin meine Einzelheit selbst ein Glied, eine damit zusammenhängende Einzelheit ist; — dieß ist die Sphäre des Verstandes. Im Traume dagegen ist diese Trennung nicht. Der Geist hat aufgehört für sich gegen Anderes zu seyn, und so hört überhaupt die Trennung des Aeußerlichen und Einzelnen gegen seine Allgemeinheit und sein Wesen auf. Der träumende Inder ist daher Alles, was wir Endliches und Einzelnes nennen, und zugleich als ein unendlich Allgemeines und Unbeschränktes an ihm selbst ein Göttliches. Die indische Anschauung ist ganz allgemeiner Pantheismus und zwar ein Pantheismus der

Einbildungskraft, nicht des Gedankens. Es ist eine Substanz, und alle Individualisirungen sind unmittelbar belebt und beseelt zu eigenthümlichen Mächten. Der sinnliche Stoff und Inhalt ist in das Allgemeine und Unermeßliche nur aufgenommen und roh hineingetragen und nicht durch die freie Kraft des Geistes zur schönen Gestalt befreit und im Geiste idealisirt, so daß das Sinnliche nur dienend und sich anschmiegender Ausdruck des Geistigen wäre; sondern es ist zum Unermeßlichen und Maaßlosen erweitert und das Göttliche dadurch bizarr, verworren und läppisch gemacht. Diese Träume sind nicht leere Mährchen, ein Spiel der Einbildungskraft, so daß der Geist darin nur umhergaukelte, sondern er ist darin verloren und von diesen Träumereien als von seiner Realität und seinem Ernste hin und hergeworfen, er ist diesen Endlichkeiten preisgegeben, als seinen Herrn und Göttern. So ist also Alles, Sonne, Mond, Sterne, der Ganges, Indus, Thiere, Blumen, Alles ist ihm ein Gott, und indem eben in dieser Göttlichkeit das Endliche seinen Bestand und seine Festigkeit verliert, so verschwindet aller Verstand desselben; und umgekehrt das Göttliche, weil es für sich veränderlich und unstet ist, so ist es durch diese niedrige Gestalt völlig verunreinigt und absurd. — Bei dieser allgemeinen Vergöttlichung alles Endlichen und ebendamit Herabwürdigung des Göttlichen ist die Vorstellung der Menschwerdung, der Incarnation Gottes nicht ein besonders wichtiger Gedanke. Der Papagey, die Kuh, der Affe u. s. f. sind ebenfalls Incarnationen Gottes und nicht erhoben über ihr Wesen. Das Göttliche ist nicht zum Subjecte, zum concreten Geist individualisirt, sondern zur Gemeinheit und Sinnlosigkeit herabgewürdigt. — Dieß ist im Allgemeinen das Verhältniß der indischen Weltanschauung. Die Dinge entbehren ebenso des Verstandes, des endlichen zusammenhängenden Bestehens von Ursache und Wirkung, als der Mensch der Festigkeit des freien Fürsichseyns, der Persönlichkeit und der Freiheit.

Indien hat äußerlich welthistorische Beziehungen nach man-

chen Seiten hin. Man hat in neueren Zeiten die Entdeckung gemacht, daß die Sanskritsprache allen weiteren Entwickelungen europäischer Sprachen zu Grunde liege, zum Beispiel dem Griechischen, Lateinischen, Deutschen. Indien ist ferner der Ausgangspunkt für die ganze westliche Welt, aber diese äußere welthistorische Beziehung ist mehr nur ein natürliches Ausbreiten der Völker von hier aus. Wenn auch in Indien die Elemente weiterer Entwickelungen zu finden wären, und, wenn wir auch Spuren hätten, daß sie nach Westen herübergekommen sind, so ist diese Uebersiedelung doch so abstract, daß das, was für uns bei späteren Völkern Interesse haben kann, nicht mehr das ist, was sie von Indien erhielten, sondern vielmehr ein Concretes, das sie sich selbst gebildet haben, und wobei sie am besten thaten, die indischen Elemente zu vergessen. Das sich Verbreiten des Indischen ist vorgeschichtlich, denn Geschichte ist nur das, was in der Entwickelung des Geistes eine wesentliche Epoche ausmacht. Das Hinausgehen Indiens überhaupt ist nur eine stumme, thatlose Verbreitung, d. h. ohne politische Handlung. Die Inder haben keine Eroberungen nach außen gemacht, sondern sind selbst immer erobert worden. Und sowie stummer Weise Nordindien ein Ausgangspunkt natürlicher Verbreitung ist, so ist Indien überhaupt als *gesuchtes* Land ein wesentliches Moment der ganzen Geschichte. Seit den ältesten Zeiten haben alle Völker ihre Wünsche und Gelüsten dahin gerichtet, einen Zugang zu den Schätzen dieses Wunderlandes zu finden, die das Köstlichste sind, was es auf Erden giebt, — Schätze der Natur, Perlen, Diamanten, Wohlgerüche, Rosenöle, Elephanten, Löwen, u. s. f., wie Schätze der Weisheit. Der Weg, welchen diese Schätze zu dem Abendlande genommen, ist zu allen Zeiten ein welthistorischer Umstand gewesen, der mit dem Schicksale von Nationen verflochten war. Auch ist es den Nationen gelungen, zu diesem Lande ihrer Wünsche zu dringen: es ist fast keine große Nation des Ostens, noch des neueuropäischen Westens gewesen,

die sich nicht dort einen kleineren oder größeren Fleck erworben hätte. In der alten Welt gelang es erst Alexander dem Großen, zu Lande nach Indien vorzudringen, aber auch er hat es nur berührt. Die Europäer der neuen Welt haben nur dadurch vermocht in den directen Zusammenhang mit diesem Wunderland zu treten, daß sie hinten herum gekommen sind, und zwar auf dem Meere, das, wie gesagt, überhaupt das Verbindende ist. Die Engländer, oder vielmehr die ostindische Compagnie sind die Herren des Landes, denn es ist das nothwendige Schicksal der asiatischen Reiche, den Europäern unterworfen zu seyn, und China wird auch einmal diesem Schicksale sich fügen müssen. Die Anzahl der Einwohner ist gegen 200 Millionen, wovon 100 bis 112 Millionen den Engländern direct unterworfen sind. Die nicht direct untergebenen Fürsten haben an ihren Höfen englische Agenten, und englische Truppen befinden sich in ihrem Sold. Seitdem das Land der Maratten von den Engländern bezwungen worden ist, wird sich nichts mehr selbstständig gegen ihre Macht erhalten, die schon im birmanischen Reiche Fuß gefaßt und den Buramputr, der Indien im Osten begrenzt, überschritten hat.

Das eigentliche Indien ist das Land, welches die Engländer in zwei große Theile zerlegen: in Dekan, die große Halbinsel, die östlich den Meerbusen von Bengalen und westlich das indische Meer hat, und in Hindostan, das vom Gangesthal gebildet wird und sich gegen Persien hinzieht. Gegen Nordosten wird Hindostan vom Himâlaya begrenzt, welches von den Europäern als das höchste Gebirge der Erde anerkannt worden ist, denn seine Gipfel liegen gegen 26000 Fuß über der Meeresfläche. Jenseits dieser Berge fällt das Land wieder ab; die Herrschaft der Chinesen erstreckt sich bis dahin, und als die Engländer zu dem Dalai-Lama in Hlassa wollten, wurden sie von den Chinesen aufgehalten. Gegen Westen in Indien fließt der Indus, in dem sich die fünf Flüsse vereinigen, die das Pentjâb genannt werden, bis zu welchen Alexander der Große vorgedrungen

ist. Die Herrschaft der Engländer dehnt sich nicht bis an den Indus aus; es hält sich dort die Sekte der Seiks auf, deren Verfassung durchaus demokratisch ist, und die sich sowohl von der indischen als von der muhamedanischen Religion losgerissen haben, und die Mitte zwischen beiden halten, indem sie nur ein höchstes Wesen anerkennen. Sie sind ein mächtiges Volk und haben sich Kabul und Kaschmir unterworfen. Außer diesen wohnen dem Indus entlang echt indische Stämme aus der Caste der Krieger. Zwischen dem Indus und seinem Zwillingsbruder, dem Ganges, sind große Ebenen, und der Ganges bildet wieder große Reiche um sich her, in welchen die Wissenschaften sich bis auf einen so hohen Grad ausgebildet haben, daß die Länder um den Ganges noch in höherem Rufe stehen, als die um den Indus. Besonders blühend ist das Reich Bengalen. Der Nerbuda macht die Grenzscheide zwischen Dekan und Hindostan. Die Halbinsel Dekan bietet eine weit größere Mannigfaltigkeit als Hindostan dar, und ihre Flüsse haben fast eine ebenso große Heiligkeit als der Indus und der Ganges, der ein ganz allgemeiner Name für alle Flüsse in Indien geworden ist, als der Fluß κατ' ἐξοχήν. Wir nennen die Bewohner des großen Landes, das wir jetzt zu betrachten haben, vom Flusse Indus her Inder (die Engländer heißen sie Hindu). Sie selbst haben dem Ganzen nie einen Namen gegeben, denn es ist nie Ein Reich gewesen, und doch betrachten wir es als solches.

Was nun das politische Leben der Inder betrifft, so ist zunächst der Fortschritt in dieser Beziehung gegen China zu betrachten. In China war die Gleichheit aller Individuen vorherrschend, und deshalb das Regiment im Mittelpunkte, dem Kaiser, so daß das Besondere zu keiner Selbstständigkeit und subjectiven Freiheit gelangte. Der nächste Fortgang dieser Einheit ist, daß der Unterschied sich hervorthut und in seiner Besonderheit selbstständig gegen die Alles beherrschende Einheit wird. Zu einem organischen Leben gehört einerseits die Eine Seele,

andererseits das Ausgebreitetseyn in die Unterschiede, welche sich gliedern und in ihrer Particularität zu einem ganzen System sich ausbilden, so aber, daß ihre Thätigkeit die Eine Seele reconstruirt. Diese Freiheit der Besonderung fehlt in China, denn der Mangel ist eben, daß die Unterschiede nicht zur Selbstständigkeit gelangen können. In dieser Rücksicht macht sich in Indien der wesentliche Fortschritt, daß sich aus der Einheit des Despoten selbstständige Glieder bilden. Doch diese Unterschiede fallen in die Natur zurück; statt wie im organischen Leben die Seele als das Eine zu bethätigen, und frei dieselbe hervorzubringen, versteinern und erstarren sie, und verdammen durch ihre Festigkeit das indische Volk zur entwürdigendsten Knechtschaft des Geistes. Diese Unterschiede sind die Casten. In jedem vernünftigen Staate sind Unterschiede, die hervortreten müssen: die Individuen müssen zur subjectiven Freiheit kommen, und diese Unterschiede aus sich setzen. In Indien ist aber von Freiheit und innerer Sittlichkeit noch nicht die Rede, sondern die Unterschiede, die sich hervorthun, sind nur die der Beschäftigungen, der Stände. Auch im freien Staate bilden sie besondere Kreise, welche in ihrer Bethätigung sich so versammeln, daß die Individuen darin ihre besondere Freiheit erhalten, doch in Indien kommt es nur zum Unterschied der Massen, welcher aber das ganze politische Leben und das religiöse Bewußtseyn ergreift. Die Standesunterschiede bleiben dadurch, wie in China die Einheit, auf der gleichen ursprünglichen Stufe der Substantialität, d. h. sie sind nicht aus der freien Subjectivität der Individuen hervorgegangen. — Wenn wir nach dem Begriffe des Staates und dessen verschiedenen Geschäften fragen, so ist das erste wesentliche Geschäft dasjenige, dessen Zweck das ganz Allgemeine ist, dessen sich der Mensch zunächst in der Religion, dann in der Wissenschaft, bewußt wird. Gott, das Göttliche ist das schlechthin Allgemeine. Der erste Stand wird daher der seyn, wodurch das Göttliche hervorgebracht und bethätigt wird, der Stand der

Brahmanen. Das zweite Moment, oder der zweite Stand, wird die subjective Kraft und Tapferkeit darstellen. Die Kraft muß sich nämlich geltend machen, damit das Ganze bestehen könne und gegen andre Ganze oder Staaten zusammengehalten werde. Dieser Stand ist der der Krieger und Regenten, Kschatriya, obgleich auch oft Brahmanen zur Regierung gelangen. Das dritte Geschäft hat zum Zweck die Besonderheit des Lebens, die Befriedigung der Bedürfnisse, und begreift in sich Ackerbau, Gewerbe und Handel, die Classe der Waisyas. Das vierte Moment endlich ist der Stand des Dienens, der des Mittels, dessen Geschäft ist, für Andre um einen Lohn zu kurzer Subsistenz zu arbeiten, der Stand der Sudras, (diese dienende Classe kann eigentlich keinen besonderen organischen Stand im Staate ausmachen, weil sie nur den Einzelnen dient, ihre Geschäfte also zerstreute Geschäfte der Einzelheit sind, die sich an die vorigen anschließen). — Gegen solche Stände regt sich namentlich in neuerer Zeit der Gedanke, daß man den Staat lediglich von der abstract rechtlichen Seite betrachtet, und daraus folgert: es müsse kein Unterschied der Stände stattfinden. Aber Gleichheit im Staatsleben ist etwas völlig Unmögliches; denn es tritt zu jeder Zeit der individuelle Unterschied des Geschlechts und Alters ein, und selbst wenn man sagt: alle Bürger sollen gleichen Antheil an der Regierung haben, so übergeht man sofort die Weiber und Kinder, welche ausgeschlossen bleiben. Der Unterschied von Armuth und Reichthum, der Einfluß von Geschicklichkeit und Talent ist eben so wenig abzuweisen, und widerlegt von Hause aus jene abstracten Behauptungen. Wenn wir aber aus diesem Princip heraus die Verschiedenheit der Beschäftigungen und der damit beauftragten Stände uns gefallen lassen, so stoßen wir hier in Indien auf die Eigenthümlichkeit, daß das Individuum wesentlich durch Geburt einem Stande angehört und daran gebunden bleibt. Dadurch fällt eben hier die concrete Lebendigkeit, die wir entstehen sehen, in den Tod zurück, und die Fessel hemmt

das Leben, das eben hervorbrechen möchte; der Anschein von der Realisation der Freiheit in diesen Unterschieden wird damit vollkommen vernichtet. Was die Geburt geschieden hat, soll die Willkür nicht wieder an einander bringen: deswegen sollen sich die Casten ursprünglich nicht mit einander vermischen und verheirathen. Doch zählt Arrian (Ind. 11.) schon sieben Casten, und in neueren Zeiten hat man über dreißig herausgebracht, die dennoch also durch die Verbindung der verschiedenen Stände entstanden sind. Die Vielweiberei muß nothwendig dazu führen. Einem Brahmanen werden z. B. drei Weiber aus den drei anderen Casten gestattet, wenn er nur eine Frau zuvörderst aus seiner eigenen nahm. Die Kinder, die aus solcher Vermischung der Casten hervorgingen, gehörten ursprünglich keiner an, aber ein König suchte ein Mittel, um diese Castenlosen einzurangiren, und fand ein solches, welches zugleich der Anfang der Künste und Manufacturen ward. Die Kinder wurden nämlich zu bestimmten Gewerben zugelassen: eine Abtheilung ward Weber, eine andre arbeitete in Eisen, und so traten aus den verschiedenen Beschäftigungen verschiedene Stände hervor. Die vornehmste dieser Mischlingscasten ist die, welche aus der Verbindung eines Brahmanen mit einer Frau aus der Kriegerclasse entsteht; die niedrigste ist die der Chandâlas, welche Leichname wegschleppen, Verbrecher hinrichten, überhaupt alles Unreine besorgen müssen. Diese Caste ist ausgeschlossen und verhaßt, muß abgeschieden wohnen und fern von der Gemeinschaft mit Anderen. Einem Höheren müssen die Chandâlas aus dem Wege gehen, und jedem Brahmanen ist es erlaubt, den nicht sich Entfernenden niederzustoßen. Trinkt ein Chandâla aus einem Teich, so ist dieser verunreinigt und muß von Neuem eine Weihe empfangen.

Das Verhältniß dieser Casten ist es, was wir zunächst zu betrachten haben. Fragen wir nach ihrer Entstehung, so ist zu erwähnen, wie sie der Mythos erzählt. Dieser nämlich sagt, die Brahmanencaste sey aus dem Munde des Brahma, die

Kriegercaste aus seinen Armen, die Gewerbtreibenden aus seiner Hüfte, die Dienenden aus seinem Fuße entsprungen. Manche Historiker haben die Hypothese aufgestellt, die Brahmanen hätten ein eigenes Priestervolk ausgemacht, und diese Erdichtung kommt vornehmlich von den Brahmanen selbst her. Ein Volk von reinen Priestern ist sicherlich die größte Absurdität, denn **a priori** erkennen wir, daß ein Unterschied von Ständen nur innerhalb eines Volkes statthaben kann; in jedem Volk müssen sich die verschiedenen Beschäftigungen finden, denn sie gehören der Objectivität des Geistes an, und es ist wesentlich, daß ein Stand den andern voraussetzt, und daß die Entstehung der Casten überhaupt erst Resultat des Zusammenlebens ist. Ein Priestervolk kann nicht ohne Landbauer und Krieger bestehn. Stände können sich nicht äußerlich zusammenfinden, sondern nur aus dem Innern heraus gliedern; sie kommen von innen heraus, aber nicht von außen herein. Daß aber diese Unterschiede hier der Natur anheimfallen, dieß geht aus dem Begriff des Orients überhaupt hervor. Denn wenn eigentlich die Subjectivität dazu berechtigt seyn sollte, sich ihre Beschäftigung zu wählen, so ist im Orient die innere Subjectivität überhaupt noch nicht als selbstständig anerkannt, und, treten die Unterschiede hervor, so ist damit verbunden, daß nicht das Individuum sie aus sich wählt, sondern durch die Natur erhält. In China hängt das Volk ohne Unterschied der Stände von den Gesetzen und dem moralischen Willen des Kaisers ab, also doch von einem menschlichen Willen. Plato in seinem Staate läßt die Unterschiede für die Beschäftigungen durch die Wahl der Vorsteher machen; also auch hier ist ein Sittliches, ein Geistiges das Bestimmende. In Indien ist die Natur dieser Vorsteher. Aber die Naturbestimmung brauchte noch nicht zu dem Grade der Entwürdigung zu führen, den wir hier erblicken, wenn die Unterschiede lediglich auf die Beschäftigung mit Irdischem, auf Gestaltungen des objectiven Geistes beschränkt wären. Im Feudalwesen des Mittelalters waren die Individuen

auch an einen bestimmten Stand geknüpft, aber es stand für Alle ein Höheres darüber und Allen kam die Freiheit zu, in den geistlichen Stand überzugehen. Dieß ist der hohe Unterschied, daß die Religion für Alle ein Gleiches ist, und daß, wenn auch der Sohn des Handwerkers Handwerker, der Sohn des Landmanns Landmann wird, und die freie Wahl oft von manchen zwingenden Umständen abhängt, das religiöse Moment zu Allen in demselben Verhältniß steht, und Alle durch die Religion absoluten Werth haben. Hiervon ist aber in Indien das baare Gegentheil der Fall. Ein andrer Unterschied zwischen den Ständen der christlichen Welt und denen der indischen wäre nun freilich die sittliche Würdigkeit, welche bei uns in jedem Stande ist, und das ausmacht, was der Mensch in und durch sich selbst haben soll. Die Oberen sind darin den Unteren gleich, und indem die Religion die höhere Sphäre ist, in der sich Alle sonnen, ist die Gleichheit vor dem Gesetz, Recht der Person und des Eigenthums jedem Stande erworben. Dadurch daß in Indien aber, wie schon gesagt worden ist, die Unterschiede sich nicht nur auf die Objectivität des Geistes, sondern auch auf seine absolute Innerlichkeit erstrecken und so alle Verhältnisse desselben erschöpfen, ist weder Sittlichkeit, noch Gerechtigkeit, noch Religiosität vorhanden.

Jede Caste hat ihre besonderen Pflichten und Rechte; die Pflichten und Rechte sind daher nicht die des Menschen überhaupt, sondern die einer bestimmten Caste. Wenn wir sagen würden, Tapferkeit ist eine Tugend, so sagen die Inder dagegen: Tapferkeit ist die Tugend der Kschatriyas. Menschlichkeit überhaupt, menschliche Pflicht und menschliches Gefühl ist nicht vorhanden, sondern es giebt nur Pflichten der besonderen Casten. Alles ist in die Unterschiede versteinert, und über dieser Versteinerung herrscht die Willkür. Sittlichkeit und menschliche Würde ist nicht vorhanden, die bösen Leidenschaften gehen darüber; der

Geist wandert in die Welt des Traumes, und das Höchste ist die Vernichtung.

Um näher zu verstehen, was Brahmanen sind, und was sie gelten, so müssen wir uns auf die Religion und ihre Vorstellungen einlassen, auf die wir noch später zurückkommen, denn der Zustand der Rechte der Casten gegen einander hat seinen Grund im religiösen Verhältnisse. Brahmă (neutr.) ist das Höchste in der Religion, außerdem sind aber noch Hauptgottheiten Brahmà (masc.), Wischnu oder Krischna, in unendlich vielen Gestalten, und Siwa; diese Dreiheit gehört zusammen. Brahmà ist das Oberste, aber Wischnu oder Krischna, Siwa, sowie Sonne, Luft u. s. w. sind auch Brahm, d. i. substantielle Einheit. Dem Brahm selbst werden keine Opfer gebracht, es wird nicht verehrt; aber zu allen andern Idolen wird gebetet. Brahm selbst ist die substantielle Einheit von Allem. Das höchste religiöse Verhältniß des Menschen nun ist, daß er sich zum Brahm erhebe. Fragt man einen Brahmanen, was ist Brahm, so antwortet er: Wenn ich mich in mich zurückziehe und alle äußeren Sinne verschließe, und in mir Ôm spreche, so ist dieß Brahm. Die abstracte Einheit mit Gott wird in dieser Abstraction des Menschen zur Existenz gebracht. Eine Abstraction kann Alles unverändert lassen, wie die Andacht, die momentan in Jemandem hervorgerufen wird; bei den Indern aber ist dieselbe negativ gegen alles Concrete gerichtet und das Höchste diese Erhebung, durch welche der Inder sich selbst zur Gottheit macht. Die Brahmanen sind schon durch die Geburt im Besitz des Göttlichen. Somit enthält der Castenunterschied auch den Unterschied von gegenwärtigen Göttern und von endlichen Menschen. Die anderen Casten können zwar ebenfalls der Wiedergeburt theilhaftig werden; aber sie müssen sich unendlichen Entsagungen, Qualen und Büßungen unterwerfen. Die Verachtung des Lebens und des lebendigen Menschen, ist darin der Grundzug. Ein großer Theil der Nichtbrahmanen trachtet nach der Wiedergeburt.

Man nennt ſie Yogi. Ein Engländer, der auf der Reiſe nach Tibet zum Dalai-Lama einem ſolchen Yogi begegnete, erzählt Folgendes: der Yogi befand ſich ſchon auf der zweiten Stufe, um zu der Macht eines Brahmanen zu gelangen. Die erſte Stufe hatte er durchgemacht, indem er ſich zwölf Jahre fortwährend auf den Beinen gehalten, ohne ſich je niederzuſetzen oder zu liegen. Anfangs hatte er ſich mit einem Strick an einen Baum feſtgebunden, bis er ſich daran gewöhnt hatte, ſtehend zu ſchlafen. Die zweite Stufe machte er ſo durch, daß er zwölf Jahre beſtändig die Hände über dem Kopf zuſammenfaltete, und ſchon waren ihm die Nägel faſt in die Hände hineingewachſen. Die dritte Stufe wird nicht immer auf gleiche Weiſe vollbracht; gewöhnlich muß der Yogi einen Tag zwiſchen fünf Feuern zubringen, das heißt, zwiſchen vier Feuern nach allen Himmelsgegenden und der Sonne; dazu kommt dann das Schwenken über dem Feuer, welches drei und dreiviertel Stunden dauert. Engländer, welche dieſem Act einmal beiwohnten, erzählen, daß dem Individuum nach einer halben Stunde das Blut aus allen Theilen des Körpers herausſtrömte; es wurde abgenommen und ſtarb gleich darauf. Hat aber einer auch dieſe Prüfung überſtanden, ſo wird er zuletzt noch lebendig begraben, das heißt, ſtehend in die Erde geſenkt und ganz zugeſchüttet; nach drei und dreiviertel Stunden wird er herausgezogen, und nun endlich hat er, wenn er noch lebt, die innere Macht des Brahmanen erlangt.

Alſo nur durch ſolche Negation ſeiner Exiſtenz kommt man zur Macht eines Brahmanen; dieſe Negation beſteht aber auf ihrer höchſten Stufe in dem dumpfen Bewußtſeyn, es zu einer vollkommenen Regungsloſigkeit, zur Vernichtung aller Empfindung und alles Wollens gebracht zu haben, ein Zuſtand, der auch bei den Buddhiſten als das Höchſte gilt. So feige und ſchwächlich die Inder ſonſt ſind, ſo wenig koſtet es ſie, ſich dem Höchſten, der Vernichtung aufzuopfern, und die Sitte zum Beiſpiel, daß die Weiber ſich nach dem Tode ihres Mannes verbrennen, hängt

mit dieſer Anſicht zuſammen. Würde ein Weib ſich dieſer hergebrachten Ordnung widerſetzen, ſo ſchiede man ſie aus aller Geſellſchaft aus und ließe ſie in der Einſamkeit verkommen. Ein Engländer erzählt, daß er auch eine Frau ſich verbrennen ſah, weil ſie ihr Kind verloren hatte; er that alles Mögliche, um ſie von ihrem Vorſatze abzubringen; er wendete ſich endlich an den dabeiſtehenden Mann, aber dieſer zeigte ſich vollkommen gleichgültig und meinte, er habe noch mehr Frauen zu Hauſe. So ſieht man denn bisweilen zwanzig Weiber ſich auf einmal in den Ganges ſtürzen, und auf dem Himâlayagebirge fand ein Engländer drei Frauen, die die Quelle des Ganges aufſuchten, um ihrem Leben in dieſem heiligen Fluſſe ein Ende zu machen. Beim Gottesdienſt in dem berühmten Tempel des Jagernaut am bengaliſchen Meerbuſen in Oriſſa, wo Millionen von Indern zuſammenkommen, wird das Bild des Gottes Wiſchnu auf einem Wagen herumgefahren; gegen fünfhundert Menſchen ſetzen denſelben in Bewegung, und Viele ſchmeißen ſich vor die Räder deſſelben hin und laſſen ſich zerquetſchen. Der ganze Strand des Meeres iſt ſchon mit Gebeinen von ſo Geopferten bedeckt. Auch der Kindermord iſt in Indien ſehr häufig. Die Mütter werfen ihre Kinder in den Ganges oder laſſen ſie an den Strahlen der Sonne verſchmachten. Das Moraliſche, das in der Achtung eines Menſchenlebens liegt, iſt bei den Indern nicht vorhanden Solcher Lebensweiſen, die auf die Vernichtung hingehen, giebt es nun noch unendliche Modificationen. Dahin gehören z. B. die Gymnoſophiſten, wie ſie die Griechen nannten. Nackte Fakir's laufen ohne irgend eine Beſchäftigung gleich den katholiſchen Bettelmönchen herum, leben von den Gaben Anderer, und haben den Zweck, die Hoheit der Abſtraction zu erreichen, die vollkommene Verdumpfung des Bewußtſeyns, von wo aus der Uebergang zum phyſiſchen Tode nicht mehr ſehr groß iſt.

Dieſe von Anderen erſt mühſam zu erwerbende Hoheit beſitzen nun die Brahmanen, wie ſchon geſagt worden iſt, durch

die Geburt. Der Inder einer anderen Caste hat daher den Brahmanen als einen Gott zu verehren, vor ihm niederzufallen und zu sprechen: du bist Gott. Und zwar kann die Würdigkeit nicht in sittlichen Handlungen bestehen, sondern vielmehr, da alle Innerlichkeit fehlt, in einem Wust von Gebräuchen, welche auch für das äußerliche unbedeutendste Thun Vorschriften ertheilen. Das Leben des Menschen, sagt man, soll ein beständiger Gottesdienst seyn. Man sieht, wie hohl dergleichen allgemeine Sätze sind, wenn man die concreten Gestaltungen betrachtet, die sie annehmen können. Sie bedürfen noch eine ganz andere, weitere Bestimmung, wenn sie Sinn haben sollen. Die Brahmanen sind der gegenwärtige Gott, aber ihre Geistigkeit ist noch nicht in sich gegen die Natürlichkeit reflectirt, und so hat das Gleichgültige absolute Wichtigkeit. Die Geschäfte des Brahmanen bestehen hauptsächlich im Lesen der Vêda's: nur sie dürfen sie eigentlich lesen. Wenn ein Sudra die Vêda's läse, oder sie lesen hörte, so würde er hart bestraft werden, und glühendes Oel müßte ihm in die Ohren gegossen werden. Dessen, was die Brahmanen äußerlich zu beobachten haben, ist ungeheuer viel und die Gesetze des Mann handeln davon wie von dem wesentlichsten Theile des Rechts. Der Brahmane muß mit einem bestimmten Fuße aufstehn, sich dann in einem Fluß waschen, Haar und Nägel müssen rund geschnitten, der ganze Leib gereinigt, das Gewand muß weiß, in der Hand ein bestimmter Stab, in den Ohren ein goldenes Ohrgehänge seyn. Begegnet der Brahmane einem Mann aus einer niederen Caste, so muß er wieder umkehren, sich zu reinigen. Dann muß er in den Vêda's lesen, und zwar auf verschiedene Weise: jedes Wort einfach, oder eins um's andere doppelt, oder rückwärts. Weder in den Aufgang der Sonne darf er blicken, noch in den Niedergang, auch nicht wenn die Sonne von Wolken überzogen ist, oder ihr Widerschein im Wasser leuchtet. Ihm ist verwehrt über einen Strick zu steigen, woran ein Kalb gebunden ist, oder auszugehen, wenn es

regnet. Seiner Frau zuzusehen, wenn sie ißt, nieset, gähnt oder behaglich dasitzt, ist ihm verboten. Beim Mittagsmahl darf er nur Ein Gewand anhaben, beim Baden nie ganz nackt seyn. Wie weit diese Vorschriften gehen, läßt sich insbesondere aus den Anordnungen beurtheilen, welche die Brahmanen bei der Verrichtung ihrer Nothdurft zu beobachten haben. Sie dürfen sich ihrer nicht entledigen auf einer großen Straße, auf Asche, auf gepflügtem Grunde, noch auf einem Berge, auf einem Nest von weißen Ameisen, auf Holz, das zum Verbrennen bestimmt ist, auf einem Graben, im Gehen und Stehen, am Ufer eines Flusses u. s. w. Bei der Verrichtung dürfen sie nicht nach der Sonne, nach dem Wasser und nach Thieren sehen. Sie müssen überhaupt das Gesicht bei Tage gegen Norden kehren, bei Nacht aber gegen Süden; nur im Schatten steht es in ihrem Belieben, wohin sie sich wenden wollen. Einem Jeden, der sich ein langes Leben wünscht, ist es verboten, auf Scherben, Samen von Baumwolle, Asche, Korngarben, oder auf seinen Urin zu treten. In der Episode Nala aus dem Gedichte Mahabharata wird erzählt, wie eine Jungfrau in ihrem 21sten Jahre, in dem Alter, in welchem die Mädchen selbst das Recht haben einen Mann zu wählen, unter ihren Freiern sich einen aussucht. Es sind ihrer fünf; die Jungfrau bemerkt aber, daß vier nicht fest auf ihren Füßen stehen, und schließt ganz richtig daraus, daß es Götter seyen. Sie wählt also den fünften, der ein wirklicher Mensch ist. Außer den vier verschmähten Göttern sind aber noch zwei boshafte, welche die Wahl versäumt hatten, und sich deshalb rächen wollen; sie passen daher dem Gemahl ihrer Geliebten bei allen seinen Schritten und Handlungen auf, in der Absicht, ihm Schaden zuzufügen, wenn er in irgend etwas fehlen sollte. Der verfolgte Gemahl begeht nichts, was ihm zur Last fallen könnte, bis er endlich aus Unvorsichtigkeit auf seinen Urin tritt. Nun hat der Genius das Recht in ihn hineinzufahren; er plagt ihn mit der Spielsucht und stürzt ihn somit in den Abgrund.

Wenn nun die Brahmanen dergleichen Beſtimmungen und Vorſchriften unterworfen ſind, ſo iſt ihr Leben dagegen geheiligt; für Verbrechen haftet es nicht: ebenſowenig kann ihr Gut in Beſchlag genommen werden. Alles, was der Fürſt gegen ſie verhängen kann, läuft auf die Landesverweiſung hinaus. Die Engländer wollten ein Geſchwornengericht in Indien einſetzen, das zur Hälfte aus Europäern, zur Hälfte aus Indern zuſammengeſetzt ſeyn ſollte, und legten den Indern, die darüber ein Gutachten abgeben ſollten, die den Geſchwornen zu ertheilenden Vollmachten vor. Die Inder machten nun eine Menge von Ausnahmen und Bedingungen, und ſagten unter Anderem, ſie könnten nicht ihre Zuſtimmung dazu ertheilen, daß ein Brahmane zum Tode verurtheilt werden dürfe, anderer Einwendungen, zum Beiſpiel, daß ſie einen todten Körper nicht ſehen und unterſuchen dürften, nicht zu gedenken. Wenn der Zinsfuß bei einem Krieger drei Procent, bei einem Waiſya vier Procent, bei einem Sudra fünf Procent hoch ſeyn darf, ſo überſteigt er bei einem Brahmanen nie die Höhe von zwei Procenten. Der Brahmane beſitzt eine ſolche Macht, daß den König der Blitz des Himmels treffen würde, der Hand an denſelben oder an ſeine Güter zu legen wagte, denn der geringſte Brahmane ſteht ſo hoch über dem König, daß er ſich verunreinigen würde, wenn er mit ihm ſpräche, und daß er entehrt wäre, wenn ſeine Tochter ſich einen Fürſten erwählte. In Manu's Geſetzbuch heißt es: Will Jemand den Brahmanen in Anſehung ſeiner Pflicht belehren, ſo ſoll der König befehlen, daß dem Belehrenden heißes Oel in die Ohren und in den Mund gegoſſen werde; wenn ein nur einmal Geborner einen zweimal Gebornen mit Schmähungen überhäuft, ſo ſoll jenem ein glühender Eiſenſtab von zehn Zoll Länge in den Mund geſtoßen werden. Dagegen wird einem Sudra glühendes Eiſen in den Hintern angebracht, wenn er ſich auf den Stuhl eines Brahmanen ſetzte, und der Fuß oder die Hand abgehauen, wenn er einen Brahmanen mit den Händen oder mit

den Füßen ſtößt. Es iſt ſogar falſches Zeugniß abzulegen und vor Gericht zu lügen geſtattet, falls nur dadurch ein Brahmane von der Verurtheilung gerettet wird.

Sowie die Brahmanen Vorzüge vor den anderen Caſten haben, ſo haben auch die folgenden einen Schritt über die voraus, welche ihnen untergeordnet ſind. Wenn ein Sudra von einem Paria durch Berührung verunreinigt würde, ſo hat er das Recht ihn auf der Stelle niederzuſtoßen. Die Menſchenliebe einer höheren Caſte gegen eine niedere iſt durchaus verboten, und einem Brahmanen wird es nimmermehr einfallen, dem Mitgliede einer anderen Caſte, ſelbſt wenn es in Gefahr wäre, beizuſtehen. Die anderen Caſten halten es für eine große Ehre, wenn ein Brahmane ihre Töchter zu Weibern nimmt, was ihm aber, wie ſchon geſagt worden, nur dann geſtattet iſt, wenn er ſchon ein Weib aus der eigenen Caſte beſitzt. Daher die Freiheit der Brahmanen ſich Frauen zu nehmen. Bei den großen religiöſen Feſten gehen ſie unter das Volk und wählen ſich die Weiber, die ihnen am beſten gefallen; ſie ſchicken ſie aber auch wieder weg, wie es ihnen beliebt.

Wenn ein Brahmane oder ein Mitglied irgend einer anderen Caſte die oben angedeuteten Geſetze und Vorſchriften übertritt, ſo iſt er auch von ſelbſt aus ſeiner Caſte ausgeſchloſſen, und um wieder aufgenommen zu werden, muß er ſich einen Haken durch die Hüfte bohren und daran mehremale in der Luft herumſchwenken laſſen. Auch andre Formen der Wiederzulaſſung finden ſtatt. Ein Raja, der ſich von einem engliſchen Statthalter beeinträchtigt glaubte, ſchickte zwei Brahmanen nach England, um ſeine Beſchwerden auseinanderzuſetzen. Den Indern iſt es aber verboten über das Meer zu gehen; und daher wurden dieſe Geſandten, als ſie zurückkamen, als aus ihrer Caſte geſtoßen erklärt, und ſollten, um wieder eintreten zu können, noch einmal aus einer goldenen Kuh geboren werden. Die Totalität der Aufgabe wurde ihnen inſoweit erlaſſen, daß nur die Theile

der Kuh golden zu seyn brauchten, aus welchen sie herauskriechen mußten; das Uebrige durfte aus Holz bestehen. Diese vielfachen Gebräuche und religiösen Angewöhnungen, denen jede Caste unterworfen ist, haben den Engländern, namentlich bei der Anwerbung ihrer Soldaten, große Noth verursacht. Anfänglich nahm man sie aus der Sudracaste, die nicht so vielen Verrichtungen unterworfen ist: mit diesen war aber nichts zu machen, daher ging man zu der Classe der Kschatriya über; aber diese hat unendlich viel zu besorgen: sie darf kein Fleisch essen, keinen todten Körper berühren, aus einem Teiche nicht trinken, aus dem Vieh oder Europäer getrunken haben, das nicht essen, was Andre kochten u. s. w. Jeder Inder thut nur ein Bestimmtes, so daß man unendlich viele Bedienten haben muß, und ein Lieutenant dreißig, ein Major sechzig besitzt. Jede Caste hat also ihre eigenen Pflichten; je niedriger die Caste, desto weniger ist für sie zu beobachten, und wenn jedem Individuum durch die Geburt sein Standpunkt angewiesen ist, so ist außer diesem fest Bestimmten alles Andre nur Willkür und Gewaltthat. Im Gesetzbuch des Manu steigen die Strafen mit der Niedrigkeit der Casten, und der Unterschied kommt auch in anderen Rücksichten vor. Verklagt ein Mann aus einer höheren Classe einen Niedrigen ohne Beweis, so wird der Höhere nicht bestraft; im umgekehrten Falle ist die Strafe sehr hart. Nur beim Diebstahl findet die Ausnahme statt, daß die höhere Caste schwerer büßen muß.

In Ansehung des Eigenthums sind die Brahmanen sehr im Vortheil, denn sie zahlen keine Abgaben. Vom übrigen Lande erhält der Fürst die Hälfte des Ertrags, die andre Hälfte muß für die Kosten der Bebauung und für den Unterhalt der Bauern hinreichen. Der Punkt ist äußerst wichtig, ob in Indien überhaupt das bebaute Land Eigenthum des Bebauers, oder eines sogenannten Lehnsherrn ist, und die Engländer haben darüber selbst schwer ins Reine kommen können. Als sie Bengalen eroberten, hatten sie nämlich ein großes Interesse, die Art der Abgaben vom Eigenthum zu bestimmen, und mußten erfahren, ob sie diese den Bauern oder den Oberherren aufzulegen hätten. Sie thaten das Letztere; aber nun erlaubten sich die Herren die größten Willkürlichkeiten: sie jagten die Bauern weg, und erlangten unter der Angabe, daß so und so viel Land unbebaut sey, eine Verminderung des Tributs. Die fortgejagten Bauern nahmen sie dann wieder für ein Geringes als Tagelöhner an, und ließen das Land für sich selbst cultiviren. Der ganze Ertrag eines jeden Dorfes wird wie gesagt in zwei Theile getheilt, wovon der eine dem Râja, der andere den Bauern zukommt; dann aber erhalten noch außerdem verhältnißmäßige Portionen der Ortsvorsteher, der Richter, der Aufseher über das Wasser, der Brahmane für den Gottesdienst, der Astrolog (der auch ein Brahmane ist, und die glücklichen und unglücklichen Tage angiebt), der Schmidt, der Zimmermann, der Töpfer, der Wäscher, der Barbier, der Arzt, die Tänzerinnen, der Musikus, der Poet. Dieß ist fest und unveränderlich und unterliegt keiner Willkür. Alle politischen Revolutionen gehen daher gleichgültig an dem gemeinen Inder vorüber, denn sein Loos verändert sich nicht.

Die Darstellung des Castenverhältnisses führt nun unmittelbar zur Betrachtung der Religion. Denn die Fesseln der Casten sind, wie schon bemerkt worden, nicht bloß weltlich, sondern wesentlich religiös, und die Brahmanen in ihrer Hoheit sind selbst die Götter in leiblicher Gegenwart. In den Gesetzen des Manu heißt es: Laßt den König auch in höchster Noth nicht die Brahmanen gegen sich aufregen; denn diese können ihn mit ihrer Macht zerstören, sie, welche das Feuer, die Sonne, den Mond erzeugen u. s. f. Sie sind weder Diener Gottes noch seiner Gemeine, sondern den übrigen Casten selber der Gott, welches Verhältniß eben die Verkehrtheit des indischen Geistes ausmacht. Die träumende Einheit des Geistes und der Natur, welche einen ungeheuern Taumel in allen Gestaltungen und Verhältnissen mit sich bringt, haben wir schon früher als das Princip des indi-

schen Geistes erkannt. Die indische Mythologie ist daher nur eine wilde Ausschweifung der Phantasie, in der sich Nichts festgestaltet, in der vom Gemeinsten zum Höchsten, vom Erhabensten zum Scheußlichsten und Trivialsten übergegangen wird. So ist es auch schwer aufzufinden, was die Inder unter Brahm verstehen. Wir bringen die Vorstellung des höchsten Gottes, des Einen, des Schöpfers des Himmels und der Erden, mit, und lassen diese Gedanken dem indischen Brahm zufließen. Von Brahm unterschieden ist nun Brahma, der eine Person gegen Wischnu und Siwa bildet. Deswegen nennen Viele das höchste Wesen über jenen Parabrahma. Die Engländer haben sich viele Mühe gegeben herauszubringen, was eigentlich Brahm sey. Es ist von Wilford behauptet worden, es gebe zwei Himmel in der indischen Vorstellung: der erste sey das irdische Paradies, der zweite der Himmel, in geistiger Bedeutung. Um diese zu erreichen gebe es zwei Weisen des Cultus. Die eine enthalte äußerliche Gebräuche, Götzendienst; die andere erfordere, daß man das höchste Wesen im Geiste verehre. Opfer, Abwaschungen, Wallfahrten seyen hier nicht mehr nöthig. Man finde wenig Inder, welche den zweiten Weg zu gehen bereit seyen, weil sie nicht fassen können, worin das Vergnügen des zweiten Himmels bestehe. Frage man einen Hindu, ob er Idole verehre, so sage Jeder: ja; auf die Frage aber, betet ihr zum höchsten Wesen? antworte Jeder: nein. Wenn man nun weiter fragt: was thut ihr denn, was bedeutet das schweigende Meditiren, dessen einige Gelehrte Erwähnung thun? so ist die Erwiderung: wenn ich zur Ehre eines der Götter bete, so setze ich mich nieder, die Füße wechselsweis über die Schenkel geschlagen, schaue gen Himmel, ruhig die Gedanken erhebend und sprachlos die Hände gefalten; dann sage ich, ich bin Brahm, das höchste Wesen. Brahm zu seyn, werden wir durch die Maya (die weltliche Täuschung) uns nicht bewußt; es ist verboten, zu ihm zu beten, und ihm selbst Opfer zu bringen, denn dieß hieße uns selbst anbeten. Also können es immer nur Emanationen

Brahms seyn, welche wir anflehen. Nach der Uebersetzung in unsern Gedankengang ist also Brahm die reine Einheit des Gedankens in sich selbst, der in sich einfache Gott. Ihm sind keine Tempel geweiht, und er hat keinen Cultus. Gleichartig sind auch in der katholischen Religion die Kirchen nicht Gott zugeschrieben, sondern den Heiligen. Andere Engländer, welche sich der Erforschung des Gedankens Brahms hingaben, meinten, Brahm sey ein nichtssagendes Epitheton, das auf alle Götter angewendet werde: Wischnu sage: ich bin Brahm; auch die Sonne, die Luft, die Meere werden Brahm genannt. Brahm sey so die einfache Substanz, welche sich wesentlich in das Wilde der Verschiedenheit auseinanderschlägt. Denn diese Abstraction, diese reine Einheit ist das Allem zu Grunde Liegende, die Wurzel aller Bestimmtheit. Beim Wissen dieser Einheit fällt alle Gegenständlichkeit weg, denn das rein Abstracte ist eben das Wissen selbst in seiner äußersten Leerheit. Diesen Tod des Lebens schon im Leben zu erreichen, diese Abstraction zu setzen, dazu ist das Verschwinden alles sittlichen Thuns und Wollens, wie auch des Wissens nöthig, wie in der Religion des Fo; und dazu werden die Büßungen unternommnn, von welchen früher gesprochen worden.

Das Weitere zu der Abstraction Brahms wäre nun der concrete Inhalt, denn das Princip der indischen Religion ist das Hervortreten der Unterschiede. Diese nun fallen außer jener abstracten Gedankeneinheit, und sind als das von ihr Abweichende sinnliche Unterschiede, oder die Gedankenunterschiede in unmittelbarer sinnlicher Gestalt. Auf diese Weise ist der concrete Inhalt geistlos und wild zerstreut, ohne in die reine Idealität Brahms zurückgenommen zu seyn. So sind die übrigen Götter die sinnlichen Dinge: Berge, Ströme, Thiere, die Soune, der Mond, der Ganges. Diese wilde Mannigfaltigkeit ist dann auch zu substantiellen Unterschieden zusammengefaßt, und als göttliche Subjecte aufgefaßt. Wischnu, Siwa, Mahâdewa unterscheiden

sich auf diese Weise von Brahma. In der Gestalt des Wischnu treten die Incarnationen auf, worin Gott als Mensch erschien, und diese Menschwerdungen sind immer geschichtliche Personen, die Veränderungen und neue Epochen bewirkten. Die Zeugungskraft ist ebenso eine substantielle Gestalt, und in den Excavationen, den Grotten, den Pagoden der Inder findet man immer das Lingam, als die männliche, und den Lotos als weibliche Zeugungskraft.

Diesem Gedoppelten, der abstracten Einheit und abstracten sinnlichen Besonderheit entspricht eben der gedoppelte Cultus, in dem Verhalten des Selbst zum Gott. Die eine Seite dieses Cultus besteht in der Abstraction des reinen sich Aufhebens, in dem Vernichten des realen Selbstbewußtseyns, welche Negativität also in der stumpfen Bewußtlosigkeit einerseits, in dem Selbstmorde, und dem Vernichten der Lebendigkeit durch selbstauferlegte Qualen andererseits zur Erscheinung kommt. Die andere Seite des Cultus besteht in dem wilden Taumel der Ausschweifung, in der Selbstlosigkeit des Bewußtseyns durch Versenkung in die Natürlichkeit, mit der das Selbst sich auf diese Weise identisch setzt, indem es das Bewußtseyn des sich Unterscheidens von der Natürlichkeit aufhebt. Bei allen Pagoden werden daher Buhlerinnen und Tänzerinnen gehalten, welche die Brahmanen aufs sorgfältigste im Tanzen, in den schönen Stellungen und Gebehrden unterrichten, und die um einen bestimmten Preis sich jedem Wollenden ergeben müssen. Von einer Lehre, von Beziehung der Religion auf Sittlichkeit kann hier im Entferntesten nicht mehr die Rede seyn. Liebe, Himmel, genug alles Geistige wird von der Phantasie des Inders einerseits vorgestellt, aber andererseits ist ihm das Gedachte ebenso sinnlich da, und er versenkt sich durch Betäubung in dieses Natürliche. Die religiösen Gegenstände sind so entweder von der Kunst hervorgebrachte scheußliche Gestalten oder natürliche Dinge. Jeder Vogel, jeder Affe ist der gegenwärtige Gott, ein ganz allgemeines Wesen.

Die Inder sind nämlich unfähig, einen Gegenstand in verständigen Bestimmungen festzuhalten, denn dazu gehört schon Reflexion. Indem das Allgemeine zu sinnlicher Gegenständlichkeit verkehrt wird, wird diese auch aus ihrer Bestimmtheit zur Allgemeinheit herausgetrieben, wodurch sie sich haltungslos zur Maaßlosigkeit erweitert.

Fragen wir nun weiter, in wie weit die Religion die Sittlichkeit der Inder erscheinen lasse, so ist zu antworten, die erstere sey ebenso weit von der letzteren abgeschnitten, wie Brahm von seinem concreten Inhalt. Die Religion ist uns das Wissen des Wesens, das eigentlich unser Wesen ist, und daher die Substanz unseres Wissens und Wollens, das die Bestimmung erhält, ein Spiegel dieser Grundsubstanz zu seyn. Aber dazu gehört, daß dieses Wesen selbst Subject mit göttlichen Zwecken sey, welche der Inhalt des menschlichen Handelns werden können. Solcher Begriff aber einer Beziehung des Wesens Gottes als allgemeiner Substanz menschlichen Handelns, solche Sittlichkeit kann sich bei den Indern nicht finden, denn sie haben nicht das Geistige zum Inhalt ihres Bewußtseins. Einerseits besteht ihre Tugend in dem Abstrahiren von allem Thun im Brahmseyn; andererseits ist jedes Thun bei ihnen vorgeschriebener äußerlicher Gebrauch, nicht freies Thun durch die Vermittelung innerlicher Selbstigkeit, und so zeigt sich denn der sittliche Zustand der Inder, wie schon gesagt worden ist, als der verworfenste. Darin stimmen alle Engländer überein. Man kann sich in seinem Urtheile über die Moralität der Inder leicht durch die Beschreibung der Milde, der Zartheit, der schönen und empfindungsvollen Phantasie bestechen lassen, doch müssen wir bedenken, daß es in ganz verdorbenen Nationen Seiten giebt, die man zart und edel nennen dürfte. Wir haben chinesische Gedichte, worin die zartesten Verhältnisse der Liebe geschildert werden, worin sich Zeichnungen von tiefer Empfindung, Demuth, Schaam, Bescheidenheit befinden, und die man mit dem, was vom Besten in der europäischen Litteratur

vorkommt, vergleichen kann. Dasselbe begegnet uns in vielen indischen Poesien; aber Sittlichkeit, Moralität, Freiheit des Geistes, Bewußtseyn des eigenen Rechts sind ganz davon getrennt. Die Vernichtung der geistigen und physischen Existenz hat nichts Concretes in sich, und das Versenken in die abstracte Allgemeinheit hat keinen Zusammenhang mit dem Wirklichen. List und Verschlagenheit ist der Grundcharakter des Inders; Betrügen, Stehlen, Rauben, Morden liegt in seinen Sitten; demüthig kriechend und niederträchtig zeigt er sich dem Sieger und Herrn, vollkommen rücksichtslos und grausam dem Ueberwundenen und Untergebenen. Die Menschlichkeit des Inders charakterisirend ist es, daß er kein Thier tödtet, reiche Hospitäler für Thiere, besonders für alte Kühe und Affen, stiftet und unterhält, daß aber im ganzen Lande keine einzige Anstalt für kranke und altersschwache Menschen zu finden ist. Auf Ameisen treten die Inder nicht, aber arme Wandrer lassen sie gleichgültig verschmachten. Besonders unsittlich sind die Brahmanen. Sie essen und schlafen nur, erzählen die Engländer. Wenn ihnen etwas nicht durch ihre Gebräuche verboten ist, so lassen sie sich ganz durch ihre Triebe leiten; wo sie ins öffentliche Leben eingreifen, zeigen sie sich habsüchtig, betrügerisch, wollüstig; sie behandeln die mit Demuth, welche sie zu fürchten haben, und lassen es ihre Untergebenen entgelten. Ein rechtschaffener Mann, sagt ein Engländer, ist mir unter ihnen nicht bekannt. Die Kinder haben vor den Eltern keine Achtung: der Sohn mißhandelt die Mutter.

Die Kunst und Wissenschaft der Inder hier ausführlich zu erwähnen, würde zu weit führen. Es ist aber im Allgemeinen zu sagen, daß bei genauerer Kenntniß des Werthes derselben das viele Gerede von indischer Weisheit um ein Bedeutendes ist verringert worden. Nach dem indischen Principe der reinen selbstlosen Idealität und des Unterschiedes, der ebenso sinnlich ist, zeigt es sich, wie nur abstractes Denken und Phantasie können ausbildet seyn. So ist z. B. die Grammatik zu großer Festigkeit

gediehen; aber sobald es in den Wissenschaften und Kunstwerken auf substantiellen Stoff ankommt, ist derselbe hier nicht zu suchen. Nachdem die Engländer Herren des Landes wurden, hat man die Entdeckung indischer Bildung wieder zu machen angefangen, und William Jones hat zuerst die Gedichte des goldenen Zeitalters aufgesucht. Die Engländer führten in Calkutta Schauspiele auf: da zeigten die Brahmanen auch Dramen vor, z. B. die Sakuntala von Calidasa u. s. w. In dieser Freude der Entdeckung schlug man nun die Bildung der Inder sehr hoch an, und wie man gewöhnlich bei neu aufgefundenen Schätzen auf die, welche man besitzt, verächtend herabsieht, so sollte indische Dichtkunst und Philosophie die griechische weit überragen. Am wichtigsten sind für uns die Ur- und Grundbücher der Inder, besonders die Vêda's; sie enthalten mehrere Abtheilungen, wovon die vierte spätern Ursprungs ist. Der Inhalt derselben besteht theils aus religiösen Gebeten, theils aus Vorschriften, was die Menschen zu beobachten haben. Einige Handschriften dieser Veda's sind nach Europa gekommen, doch vollständig sind sie außerordentlich selten. Die Schrift ist auf Palmblätter mit einer Nadel eingekratzt. Die Vêda's sind sehr schwer zu verstehen, da sie sich aus dem höchsten Alterthum herschreiben, und die Sprache ein viel älteres Sanskrit ist. Nur Colebrooke hat einen Theil übersetzt, aber dieser selbst ist vielleicht aus einem Commentar genommen, deren es sehr viele giebt.*) Auch zwei große epische Gedichte, Ramayana und Mahabharata, sind nach Europa gekommen. Drei Quartbände von ersterem sind gedruckt worden, der zweite Band ist äußerst selten.**) Außer diesen Werken

*) Erst jetzt hat sich Professor Rosen in London ganz in die Sache hineinstudirt und kürzlich ein Specimen des Textes mit einer Uebersetzung gegeben, **Rig-Vedae Specimen ed. Fr. Rosen. Lond. 1830.** (Später ist nach dem Tode Rosen's aus seinem Nachlaß der ganze **Rig-Veda London 1839** erschienen.

**) Anm. des Herausgeb. A. W. v. Schlegel hat den ersten und zweiten Band herausgegeben; vom Mahabharata sind die wichtigsten Episo-

sind noch besonders die Puranas zu bemerken. Die Puranas enthalten die Geschichte eines Gottes, oder eines Tempels. Diese sind vollkommen phantastisch. Ein Grundbuch der Inder ist ferner das Gesetzbuch des Manu. Man hat diesen indischen Gesetzgeber mit dem kretischen Minos, welcher Name auch bei den Aegyptern vorkommt, verglichen, und gewiß ist es merkwürdig und nicht zufällig, daß dieser Name so durchgeht. Manu's Sittenbuch (herausgegeben zu Calkutta mit englischer Uebersetzung des Sir W. Jones) macht die Grundlage der indischen Gesetzgebung aus. Es fängt mit einer Theogonie an, die nicht nur, wie natürlich, von den mythologischen Vorstellungen anderer Völker ganz verschieden ist, sondern auch wesentlich von den indischen Traditionen selbst abweicht. Denn auch in diesen sind nur einige Grundzüge durchgreifend, sonst ist Alles der Willkür und dem Belieben eines Jeden überlassen, daher man immer wieder die verschiedenartigsten Traditionen, Gestaltungen und Namen vorfindet. Auch die Zeit, in welcher Manu's Gesetzbuch entstanden ist, ist völlig unbekannt und unbestimmt. Die Traditionen gehen bis über drei und zwanzig Jahrhunderte vor Christi Geburt: es wird von einer Dynastie der Sonnenkinder, auf die eine solche der Mondskinder folgte, gesprochen. Soviel ist aber gewiß, daß das Gesetzbuch aus hohem Alterthum ist; und seine Kenntniß ist für die Engländer von der größten Wichtigkeit, da ihre Einsicht in das Recht davon abhängt.

Nachdem nun das indische Princip in den Castenunterschieden, in der Religion und Litteratur ist nachgewiesen worden, so ist nun auch die Art und Weise des politischen Daseyns d. i. der Grundsatz des indischen Staats anzugeben. — Der Staat ist diese geistige Wirklichkeit, daß das selbstbewußte Seyn des Geistes, die Freiheit des Willens als Gesetz verwirklicht werde.

den von F. Bopp bekannt gemacht; jetzt ist eine Gesammtausgabe zu Calkutta erschienen.

Dieß setzt schlechthin das Bewußtseyn des freien Willens überhaupt voraus. Im chinesischen Staate ist der moralische Wille des Kaisers das Gesetz; aber so, daß die subjective, innerliche Freiheit dabei zurückgedrängt ist, und das Gesetz der Freiheit nur als außerhalb der Individuen sie regiert. In Indien ist diese erste Innerlichkeit der Einbildung, eine Einheit des Natürlichen und Geistigen, worin weder die Natur als eine verständige Welt, noch das Geistige als das der Natur sich gegenüberstellende Selbstbewußtseyn ist. Hier fehlt der Gegensatz im Princip; es fehlt die Freiheit sowohl als an sich seyender Wille, wie auch als subjective Freiheit. Es ist hiemit der eigenthümliche Boden des Staats, das Princip der Freiheit gar nicht vorhanden: es kann also kein eigentlicher Staat vorhanden seyn. Dieß ist das Erste; wenn China ganz Staat ist, so ist das indische politische Wesen nur ein Volk, kein Staat. Ferner, wenn in China ein moralischer Despotism war, so ist das, was in Indien noch politisches Leben genannt werden kann, ein Despotism ohne irgend einen Grundsatz, ohne Regel der Sittlichkeit und der Religiosität; denn Sittlichkeit, Religion, in sofern die letztere sich auf das Handeln der Menschen bezieht, haben schlechthin zu ihrer Bedingung und Basis die Freiheit des Willens. In Indien ist daher der willkürlichste, schlechteste, entehrendste Despotism zu Hause. China, Persien, die Türkei, Asien überhaupt ist der Boden des Despotism, und, im bösen Charakter, der Tyrannei; aber die letztere gilt als etwas, das nicht in der Ordnung ist und das an der Religion, an dem moralischen Bewußtseyn der Individuen seine Mißbilligung findet; die Tyrannei empört hier die Individuen, sie verabscheuen und empfinden sie als Druck: sie ist darum zufällig und außer der Ordnung: sie soll nicht seyn. Aber in Indien ist sie in der Ordnung, denn hier ist kein Selbstgefühl vorhanden, mit dem die Tyrannei vergleichbar wäre, und wodurch das Gemüth sich in Empörung setzte; es bleibt nur der

körperliche Schmerz, die Entbehrung der nöthigsten Bedürfnisse und der Lust, welche eine negative Empfindung dagegen enthalten.

Bei einem solchen Volke ist denn das, was wir im doppelten Sinne Geschichte heißen, nicht zu suchen, und hier tritt der Unterschied zwischen China und Indien am deutlichsten und am auffallendsten hervor. Die Chinesen haben die genaueste Geschichte ihres Landes, und es ist schon bemerkt worden, welche Anstalten in China getroffen werden, daß Alles genau in die Geschichtsbücher verzeichnet werde. Das Gegentheil ist in Indien der Fall. Wenn wir in der neueren Zeit, als wir mit den Schätzen der indischen Litteratur bekannt wurden, gefunden haben, daß die Inder großen Ruhm in der Geometrie, Astronomie und Algebra erlangten, daß sie es in der Philosophie weit brachten, und daß das grammatische Studium so angebaut worden ist, daß keine Sprache als ausgebildeter zu betrachten ist, als das Sanskrit, so finden wir die Seite der Geschichte ganz vernachlässigt oder vielmehr gar nicht vorhanden. Denn die Geschichte erfordert Verstand, die Kraft, den Gegenstand für sich freizulassen und ihn in seinem verständigen Zusammenhange aufzufassen. Der Geschichte, wie der Prosa überhaupt, sind daher nur Völker fähig, die dazu gekommen sind und davon ausgehen, daß die Individuen sich als für sich seiend, mit Selbstbewußtseyn, erfassen.

Die Chinesen gelten nach dem, wozu sie sich im großen Ganzen des Staats gemacht haben. Indem sie auf diese Weise zu einem Insichseyn gelangen, lassen sie auch die Gegenstände frei, und fassen dieselben auf, wie sie vorliegen, in ihrer Bestimmtheit und in ihrem Zusammenhange. Die Inder dagegen sind durch Geburt einer substantiellen Bestimmtheit zugetheilt, und zugleich ist ihr Geist zur Idealität erhoben, so daß sie der Widerspruch sind, die feste verständige Bestimmtheit in ihre Idealität aufzulösen, und andererseits diese zur sinnlichen Unterschiedenheit herabzusetzen. Dieß macht sie zur Geschichtschreibung unfähig. Alles Geschehene verflüchtigt sich bei ihnen zu verworrenen Träumen.

Was wir geschichtliche Wahrheit und Wahrhaftigkeit, verständiges, sinnvolles Auffassen der Begebenheiten und Treue in der Darstellung nennen — nach allem diesen ist bei den Indern gar nicht zu fragen. Es ist theils eine Gereiztheit und Schwäche der Nerven, die ihnen nicht gestattet, ein Daseyn zu ertragen und fest aufzufassen, — wie sie es auffassen, hat es ihre Empfindlichkeit und Phantasie zum Fiebertraum verkehrt; theils ist Wahrhaftigkeit das Gegentheil ihrer Natur, sie lügen sogar wissentlich und vorsätzlich, wo sie es besser wissen. Wie der indische Geist ein Träumen und Verschweben, ein selbstloses Aufgelöstseyn ist, so verschweben ihm auch die Gegenstände zu wirklichkeitslosen Bildern und zu einem Maaßlosen. Dieser Zug ist absolut charakteristisch, und durch ihn allein ließe sich der indische Geist in seiner Bestimmtheit auffassen, und aus ihm alles Bisherige entwickeln.

Die Geschichte ist aber immer für ein Volk von großer Wichtigkeit, denn dadurch kommt es zum Bewußtseyn des Ganges seines Geistes, der sich in Gesetzen, Sitten und Thaten ausspricht. Gesetze als Sitten und Einrichtungen sind das Bleibende überhaupt. Aber die Geschichte gibt dem Volke sein Bild in einem Zustande, der ihm dadurch objectiv wird. Ohne Geschichte ist sein zeitliches Daseyn nur in sich blind und ein sich wiederholendes Spiel der Willkür in mannigfaltigen Formen. Die Geschichte fixirt diese Zufälligkeit, sie macht sie stehend, gibt ihr die Form der Allgemeinheit, und stellt eben damit die Regel für und gegen sie auf. Sie ist ein wesentliches Mittelglied in der Entwicklung und Bestimmung der Verfassung, d. h. eines vernünftigen, politischen Zustandes; denn sie ist die empirische Weise, das Allgemeine hervorzubringen, da sie ein Dauerndes für die Vorstellung aufstellt. — Weil die Inder keine Geschichte, als Historie, haben, um deswillen haben sie keine Geschichte als Thaten (**res gestae**) d. i. keine Herausbildung zu einem wahrhaft politischen Zustande. —

Es werden in den indischen Schriften Zeitalter angegeben und große Zahlen, die oft von astronomischer Bedeutung und noch öfter ganz willkürlich gemacht sind. So heißt es von Königen, sie hätten siebzigtausend Jahr oder mehr regiert. Brahma, die erste Figur in der Kosmogonie, die sich selbst erzeugt hat, hat zwanzigtausend Millionen Jahre gelebt u. s. w. Es werden unzählige Namen von Königen angeführt, darunter die Incarnationen des Vischnu. Es würde lächerlich seyn dergleichen für etwas Geschichtliches zu nehmen. In den Gedichten ist häufig die Rede von Königen: es sind dieß wohl historische Figuren gewesen, aber sie verschwinden gänzlich in Fabel; sie ziehen sich z. B. ganz von der Welt zurück und erscheinen dann wieder, nachdem sie zehntausend Jahre in der Einsamkeit zugebracht haben. Die Zahlen haben also nicht den Werth und verständigen Sinn, den sie bei uns besitzen.

Die ältesten und sichersten Quellen der indischen Geschichte sind daher die Notizen der griechischen Schriftsteller, nachdem Alexander der Große den Weg nach Indien eröffnet hatte. Daraus wissen wir, daß schon damals alle Einrichtungen, wie sie heute sind, vorhanden waren: Santaracottus (Chandragupta) wird als ein ausgezeichneter Herrscher im nördlichen Theile von Indien hervorgehoben, bis wohin sich das baktrische Reich erstreckte. Eine andere Quelle bieten die mahomedanischen Geschichtsschreiber dar, denn schon im zehnten Jahrhundert begannen die Mahomedaner ihre Einfälle. Ein türkischer Sclave ist der Stammvater der Ghaznawiden; sein Sohn Mahmud brach in Hindostan ein und eroberte fast das ganze Land. Die Residenz schlug er westlich von Cabul auf, und an seinem Hofe lebte der Dichter Ferdusi. Die ghaznawidische Dynastie wurde bald durch die Afghanen, und später durch die Mongolen völlig ausgerottet. In neueren Zeiten ist fast ganz Indien den Europäern unterworfen worden. Was man also von der indischen Geschichte weiß, ist meist durch Fremde bekannt geworden, und die einheimische Litteratur giebt nur unbestimmte Data an. Die Europäer versichern die Unmöglichkeit, den Morast indischer Nachrichten zu durchwaten. Das Bestimmtere wäre aus Inschriften und Documenten zu nehmen, besonders aus den schriftlichen Schenkungen von einem Stück Land an Pagoden, und an Gottheiten, aber diese Auskunft gewährt auch nur bloße Namen. Eine andere Quelle wären die astronomischen Schriften, die von hohem Alterthum sind. Colebrooke hat diese Schriften genau studirt, doch ist es sehr schwierig, Manuscripte zu bekommen, da die Brahmanen sehr geheim damit thun, und überdieß sind die Handschriften durch die größten Interpolationen entstellt. Es ergiebt sich, daß die Angaben von Constellationen sich oft widersprechen, und daß die Brahmanen Umstände ihrer Zeit in diese alten Werke einschieben. Die Inder besitzen zwar Listen und Aufzählungen ihrer Könige, aber hier ist auch die größte Willkür sichtbar, weil man oft in einer Liste zwanzig Könige mehr, als in der anderen findet; und selbst in dem Falle, wo diese Listen richtig wären, könnten sie noch keine Geschichte constituiren. Die Brahmanen sind ganz gewissenlos in Ansehung der Wahrheit. Capitain Wilford hatte mit großer Mühe und vielem Aufwand sich von allen Seiten her Manuscripte verschafft; er versammelte mehrere Brahmanen um sich und gab ihnen auf, Auszüge aus diesen Werken zu machen, und Nachforschungen über gewisse berühmte Begebenheiten, über Adam und Eva, die Sündfluth u. s. w. anzustellen. Die Brahmanen, um ihrem Herrn zu gefallen, brauten ihm dergleichen zusammen, was aber gar nicht in den Handschriften stand. Wilford schrieb nun mehrere Abhandlungen darüber, bis er endlich den Betrug merkte und seine Mühe als vergeblich erkannte. Die Inder haben allerdings eine bestimmte Aera: sie zählen von Wikramâditya an, an dessen glänzendem Hofe Calidasa, der Verfasser der Sacuntala, lebte. Um dieselbe Zeit lebten überhaupt die vorzüglichsten Dichter. Es seyen neun Perlen am Hofe des Wikramâditya gewesen, sagen

die Brahmanen, es ist aber nicht zu erforschen, wann dieser Glanz existirt hat. Aus verschiedenen Angaben hat man das Jahr 1491 vor Chr. Geb. erhalten, Andere nehmen das Jahr 50 vor Chr. an, und dieß ist das Gewöhnliche. Bentley endlich hat durch seine Untersuchungen den Wikramâditya in das zwölfte Jahrhundert vor Chr. gesetzt. Zuletzt ist noch entdeckt worden, daß es fünf, ja acht bis neun Könige dieses Namens in Indien gegeben hat, daher ist man auch hier wieder in vollkommener Ungewißheit.

Als die Europäer mit Indien bekannt wurden, fanden sie eine Menge von kleinen Reichen, an deren Spitze mahomedanische und indische Fürsten standen. Der Zustand war beinahe lehnsmäßig organisirt, und die Reiche zerfielen in Districte, die zu Vorstehern Mahomedaner oder Leute aus der Kriegercaste hatten. Das Geschäft dieser Vorsteher bestand darin, Abgaben einzuziehen und Kriege zu führen, und sie bildeten so gleichsam eine Aristokratie, einen Rath des Fürsten. Aber nur insofern die Fürsten gefürchtet werden und Furcht erregen, haben sie Macht, und nichts wird ihnen ohne Gewalt geleistet. So lange es dem Fürsten nicht an Geld fehlt, so lange hat er Truppen, und die benachbarten Fürsten, wenn sie ihm an Gewalt nachstehen, müssen oft Abgaben leisten, die sie jedoch nur, insofern sie eingetrieben werden können, bezahlen. So ist der ganze Zustand nicht der der Ruhe, sondern eines steten Kampfes, ohne daß jedoch durch diesen etwas entwickelt oder gefördert wird. Es ist der Kampf eines energischen Fürstenwillens gegen einen ohnmächtigern, die Geschichte der Herrscherdynastien, aber nicht der Völker, eine Reihe immer wechselnder Intriguen und Empörungen, und zwar nicht der Unterthanen gegen ihre Beherrscher, sondern des fürstlichen Sohnes gegen den Vater, der Brüder, der Onkel und Neffen unter einander, und der Beamten gegen ihren Herrn. Man könnte nun glauben, daß, wenn die Europäer einen solchen Zustand vorfanden, dieß ein Resultat der Auflösung früherer besserer

Organisationen gewesen sey, man könnte namentlich annehmen, daß die Zeiten der mongolischen Oberherrschaft eine Periode des Glücks und des Glanzes und eines politischen Zustandes gewesen seyen, wo Indien nicht durch fremde Eroberer in seinem religiösen und politischen Seyn zerrissen, unterdrückt und aufgelöst war. Was aber davon an geschichtlichen Spuren und Zügen beiläufig in dichterischen Beschreibungen und Sagen vorkommt, deutet immer auf denselben Zustand der Getheiltheit durch Krieg und der Unstetheit der politischen Verhältnisse; und das Gegentheil ist leicht als Traum und leere Einbildung zu erkennen. Dieser Zustand geht aus dem angegebenen Begriffe des indischen Lebens und seiner Nothwendigkeit hervor. Die Kriege der Sekten, der Brahmanen und Buddhisten, der Anhänger des Wischnu und Siwa trugen zu dieser Verwirrung noch bei. — Ein gemeinschaftlicher Charakter zieht sich zwar durch ganz Indien hindurch: daneben besteht aber die größte Verschiedenheit der einzelnen Staaten Indiens; so daß man in dem Einen indischen Staate der größten Weichlichkeit begegnet, in dem anderen dagegen auf ungeheure Kraft und Grausamkeit trifft.

Vergleichen wir nun zum Schluß noch einmal übersichtlich Indien mit China; so fanden wir also in China einen durchaus phantasielosen Verstand, ein prosaisches Leben in festbestimmter Wirklichkeit: in der indischen Welt giebt es so zu sagen keinen Gegenstand, der ein wirklicher, fest begrenzter wäre, der nicht von der Einbildungskraft sogleich zum Gegentheil dessen verkehrt würde, was er für ein verständiges Bewußtseyn ist. In China ist es das Moralische, was den Inhalt der Gesetze ausmacht, und zu äußeren festbestimmten Verhältnissen gemacht ist, und über Allem schwebt die patriarchalische Vorsorge des Kaisers, der als Vater für seine Unterthanen auf gleiche Weise sorgt. Bei den Indern dagegen ist nicht diese Einheit, sondern die Unterschiedenheit derselben das Substantielle: Religion, Krieg, Gewerbe, Handel, ja die geringsten Beschäftigungen werden zu einer festen Unter-

scheidung, welche die Substanz des unter sie subsumirten einzelnen Willens ausmachen und das Erschöpfende für ihn sind. Damit ist verbunden eine ungeheure, vernunftlose Einbildung, welche den Werth und das Verhalten der Menschen in eine unendliche Menge von ebenso geist- als gemüthlosen Handlungen legt, alle Rücksicht auf das Wohl der Menschen bei Seite setzt und sogar die grausamste und härteste Verletzung desselben zur Pflicht macht. Bei der Festigkeit jener Unterschiede bleibt für den allgemeinen Einen Staatswillen nichts übrig als die reine Willkür, gegen deren Allgewalt nur die Substantialität des Castenunterschiedes in Etwas zu schützen vermag. Die Chinesen bei ihrer prosaischen Verständigkeit verehren als das Höchste nur den abstracten obersten Herrn, und für das Bestimmte haben sie einen schmählichen Aberglauben. Bei den Indern giebt es insofern keinen solchen Aberglauben, als dieser der Gegensatz gegen den Verstand ist; sondern vielmehr ihr ganzes Leben und Vorstellen ist nur Ein Aberglauben, weil Alles bei ihnen Träumerei und Sclaverei derselben ist. Die Vernichtung, Wegwerfung aller Vernunft, Moralität und Subjectivität kann nur zu einem positiven Gefühle und Bewußtseyn ihrer selbst kommen, indem sie maaßlos in wilder Einbildungskraft ausschweift, darin als ein wüster Geist keine Ruhe findet und sich nicht fassen kann, aber nur auf diese Weise Genüsse findet; — wie ein an Körper und Geist ganz heruntergekommener Mensch seine Existenz verdumpft und unleidlich findet, und nur durch Opium sich eine träumende Welt und ein Glück des Wahnsinns verschafft.

Der Buddhaismus.*)

Es ist Zeit, die Traumgestalt des indischen Geistes zu verlassen, welche in der ausschweifendsten Irre sich in allen Natur- und Geistesgestalten herumwirft, die roheste Sinnlichkeit und die Ahnung der tiefsten Gedanken in sich schließt, und welche eben deßwegen, was freie und vernünftige Wirklichkeit betrifft, in der entäußertesten, rathlosesten Knechtschaft liegt, — einer Knechtschaft, in welcher die abstracten Weisen, in die sich das concrete menschliche Leben unterscheidet, fest geworden und Rechte und Bildung nur von diesen Unterschieden abhängig gemacht sind. Diesem taumelnden, in der Wirklichkeit in Fesseln geschlagenen Traumleben steht nun das unbefangene Traumleben gegenüber, welches einerseits roher und nicht zu jener Unterscheidung der Lebensweisen fortgegangen, aber eben darum auch nicht der damit herbeigeführten Knechtschaft verfallen ist; es hält sich freier, selbstständiger in sich fixirt, und seine Vorstellungswelt ist daher auch in einfachere Punkte zusammengezogen.

Der Geist der eben angedeuteten Gestalt ruht in demselben Grundprincipe der indischen Anschauung; aber er ist concentrirter in sich, seine Religion ist einfacher und der politische Zustand ruhiger und gehaltener. Höchst verschiedenartige Völker und Länder sind hierunter zusammengefaßt: Ceylon, Hinterindien mit dem Birmanenreich, Siam, Anam, nördlich davon Thibet, dann das chinesische Hochland mit seinen verschiedenen Völkerschaften von Mongolen und Tataren. Es sind hier nicht die besonderen

*) Da der Uebergang vom indischen Brahmaismus zum Buddhaismus sich in dem ersten Entwurfe Hegel's und in der ersten Vorlesung so findet, wie er hier gegeben ist, und diese Stellung des Buddhaismus mit den neuern Forschungen über denselben mehr übereinstimmt; so wird die Versetzung des folgenden Anhangs von der Stelle, welche er früher einnahm, hinlänglich gerechtfertigt erscheinen

Individualitäten dieser Völker zu betrachten, sondern es soll nur kurz ihre Religion, welche die interessanteste Seite an ihnen ausmacht, charakterisirt werden. Die Religion dieser Völker ist der Buddhaismus, welcher die am weitesten verbreitete Religion auf unserer Erde ist. In China wird Buddha als Foe verehrt, in Ceylon als Gautama; in Thibet und bei den Mongolen hat diese Religion die Schattirung des Lamaismus erhalten. In China, wo die Religion des Foe schon früh eine große Ausbreitung gefunden und das Klosterleben herbeigeführt hat, erhält dieselbe die Stellung eines integrirenden Moments zum chinesischen Princip. Wie der substantielle Geist in China sich nur zu einer Einheit des weltlichen Staatslebens ausbildet, welches die Individuen nur im Verhältniß steter Abhängigkeit läßt, so bleibt auch die Religion bei der Abhängigkeit stehen. Ihr fehlt das Moment der Befreiung, denn ihr Gegenstand ist das Naturprincip überhaupt, der Himmel, die allgemeine Materie. Die Wahrheit dieses Außersichseyns des Geistes aber ist die ideelle Einheit, die Erhebung über die Endlichkeit der Natur und des Daseyns überhaupt, die Rückkehr des Bewußtseyns in das Innere. Dieses Moment, welches im Buddhaismus enthalten ist, hat in China insoweit Eingang gefunden, als die Chinesen dazu gelangten, die Geistlosigkeit ihres Zustands und die Unfreiheit ihres Bewußtseyns zu empfinden. — In dieser Religion, welche überhaupt als die Religion des Insichseyns zu bezeichnen ist *), geschieht die Erhebung der Geistlosigkeit zum Innern auf gedoppelte Weise, wovon die eine negativer, die andere affirmativer Art ist.

Was die negative Erhebung anbetrifft, so ist diese die Sammlung des Geistes zum Unendlichen, und muß zuerst in religiösen Bestimmungen vorkommen. Sie liegt in dem Grunddogma, daß das Nichts das Princip aller Dinge sey, daß Alles

*) Vergl. die Vorlesungen über die Religionsphilosophie 2te Ausgabe S. 384.

aus dem Nichts hervorgegangen und auch dahin zurückgehe. Die Unterschiede der Welt sind nur Modificationen des Hervorgehens. Versuchte Jemand die verschiedenen Gestalten zu zerlegen, so würden sie ihre Qualität verlieren, denn an sich sind alle Dinge ein und dasselbe, untrennbar, und diese Substanz ist das Nichts. Der Zusammenhang mit der Metempsychose ist hieraus zu erklären: Alles ist nur eine Aenderung der Form. Die Unendlichkeit des Geistes in sich, die unendliche concrete Selbstständigkeit ist hiervon ganz entfernt. Das abstracte Nichts ist eben das Jenseits der Endlichkeit, was wir wohl auch das höchste Wesen nennen. Dieses wahre Princip, heißt es, sey in ewiger Ruhe und in sich unveränderlich: sein Wesen bestehe eben darin, ohne Thätigkeit und Willen zu seyn. Denn das Nichts ist das abstract mit sich Eine. Um glücklich zu seyn, muß der Mensch durch beständige Siege über sich diesem Principe sich gleichzumachen suchen, und deswegen nichts thun, nichts wollen, nichts verlangen; es kann daher in diesem glückseligen Zustande weder von Laster noch von Tugend die Rede seyn, denn die eigentliche Seligkeit ist die Einheit mit dem Nichts. Je mehr der Mensch zur Bestimmungslosigkeit kommt, desto mehr vervollkommnet er sich, und in der Vernichtung aller Thätigkeit, in der reinen Passivität ist er eben dem Foe gleich. Die leere Einheit ist nicht bloß das Zukünftige, das Jenseits des Geistes, sondern auch das Heutige, die Wahrheit, die für den Menschen ist, und in ihm zur Existenz kommen soll. In Ceylon und im birmanischen Reiche, wo dieser buddhistische Glaube wurzelt, herrscht die Anschauung, daß der Mensch durch Meditation dazu gelangen könne, der Krankheit, dem Alter, dem Tode nicht mehr unterworfen zu seyn.

Wenn dieses aber die negative Weise der Erhebung des Geistes aus seiner Aeußerlichkeit zu sich selbst ist, so geht diese Religion auch zum Bewußtseyn eines Affirmativen fort. Das Absolute ist der Geist. Doch bei der Auffassung des Geistes kommt es wesentlich auf die bestimmte Form an, in welcher der

Geist vorgestellt wird. Sprechen wir vom Geiste als allgemeinem, so wissen wir, daß er für uns nur in der innerlichen Vorstellung ist; daß es aber dahin komme, ihn nur in der Innerlichkeit des Denkens und Vorstellens zu haben, ist selbst erst in Folge eines weiteren Weges der Bildung geschehen. Wo wir jetzt in der Geschichte stehen, ist die Form des Geistes noch die Unmittelbarkeit. Gott ist in unmittelbarer Form, nicht in der Form des Gedankens gegenständlich. Diese unmittelbare Form ist aber die menschliche Gestalt. Die Sonne, die Sterne sind noch nicht der Geist, wohl aber der Mensch, welcher hier als Buddha, Gautama, Foe, in der Weise eines verstorbenen Lehrers, und in der lebendigen Gestalt des Ober-Lama göttlicher Verehrung theilhaftig wird. Der abstracte Verstand wendet sich gewöhnlich gegen solche Vorstellung eines Gottmenschen, deren Mangelhaftes das seyn soll, daß die Form des Geistes ein Unmittelbares, und zwar der Mensch, als dieser, sey. Mit dieser religiösen Richtung ist hier der Charakter eines ganzen Volks verbunden. Die Mongolen, welche sich durch ganz Mittelasien bis nach Sibirien hin erstrecken, wo sie den Russen unterworfen sind, verehren den Lama, und mit dieser Anbetung ist ein einfacher politischer Zustand, ein patriarchalisches Leben verbunden; denn sie sind eigentlich Nomaden, und nur zuweilen gähren sie auf, kommen wie außer sich und verursachen Völkerausbrüche und Ueberschwemmungen. Der Lama's giebt es überhaupt drei: der bekannteste ist der Dalai-Lama, welcher seinen Sitz in Hlassa im Reiche Thibet hat, der andere ist der Tischu-Lama, der unter dem Titel Bantschen Rinbotschi zu Tischu-Lombu residirt; ein dritter ist noch im südlichen Sibirien. Die beiden ersten Lamen stehen an der Spitze zweier verschiedener Sekten, von denen die Priester der einen gelbe Kappen tragen, die der andern aber rothe. Die gelben Kappenträger, an deren Spitze der Dalai-Lama steht und zu denen sich der Kaiser von China hält, haben bei den Geistlichen das Cölibat eingeführt, während die rothfarbigen die

Ehe der Priester erlauben. Besonders mit dem Tischu-Lama haben die Engländer eine Bekanntschaft angeknüpft und uns Schilderungen von ihm entworfen.

Die Form überhaupt, in welcher das Geistige der lamaischen Entwickelung des Buddhaismus steht, ist die eines gegenwärtigen Menschen, während es im ursprünglichen Buddhaismus ein verstorbener ist. Gemeinschaftlich haben beide das Verhältniß zu einem Menschen überhaupt. Daß nun ein Mensch als Gott verehrt wird, namentlich ein lebendiger, hat in sich etwas Widerstreitendes und Empörendes, man muß aber dabei näher Folgendes vor Augen haben. Es liegt im Begriffe des Geistes ein Allgemeines in sich selbst zu seyn. Diese Bestimmung muß hervorgehoben werden, und in der Anschauung der Völker sich zeigen, daß diese Allgemeinheit ihnen vorschwebt. Nicht eben die Einzelnheit des Subjects ist das Verehrte, sondern das Allgemeine in ihm, welches bei den Thibetanern, Indern und den Asiaten überhaupt, als das Alles Durchwandernde betrachtet wird. Diese substantielle Einheit des Geistes kommt im Lama zur Anschauung, welcher nichts als die Gestalt ist, in der sich der Geist manifestirt, und diese Geistigkeit nicht als sein besonderes Eigenthum hat, sondern nur als theilnehmend an derselben gedacht wird, um sie für die Anderen zur Darstellung zu bringen, auf daß diese die Anschauung der Geistigkeit erhalten und zur Frömmigkeit und Seligkeit geführt werden. Die Individualität als solche, die ausschließende Einzelnheit ist hier also überhaupt gegen jene Substantialität untergeordnet. Das Zweite, was in dieser Vorstellung wesentlich hervortritt, ist die Unterscheidung von der Natur. Der chinesische Kaiser war die Macht über die Naturkräfte, die er beherrscht, während hier gerade die geistige Macht unterschieden von der Naturmacht ist. Den Lamadienern fällt nicht ein vom Lama zu verlangen, daß er sich als Herr der Natur beweise, zaubere und Wunder thue, denn von dem, was sie Gott nennen, wollen sie nur geistiges Thun

und Spenden geistiger Wohlthaten. Auch Buddha heißt der Heiland der Seelen, das Meer der Tugend, der große Lehrer. Die den Tischu-Lama kannten, schildern ihn als den vortrefflichsten, ruhigsten und der Meditation ergebensten Mann. So sehen ihn auch die Lamadiener an. Sie finden in ihm einen Mann, der beständig mit der Religion beschäftigt ist, und der, wenn er seine Aufmerksamkeit auf das Menschliche wendet, nur dazu da ist, Trost und Erhebung durch seinen Segen, durch Ausübung der Barmherzigkeit und Verzeihung auszutheilen. Diese Lamen führen ein durchaus isolirtes Leben, und haben fast mehr weibliche als männliche Bildung. Früh aus den Armen der Eltern gerissen, ist der Lama in der Regel ein wohlgebildetes und schönes Kind. In vollkommener Stille und Einsamkeit, in einer Art von Gefängniß wird er erzogen: er wird wohlgenährt, bleibt ohne Bewegung und Kinderspiel, und so ist es kein Wunder; daß die stille empfangende weibliche Richtung in ihm vorherrschend ist. Die großen Lama's haben unter sich, als Vorsteher der großen Genossenschaften, die niederen Lama's. Jeder Vater, der in Thibet vier Söhne hat, muß einen dem Klosterleben widmen. Die Mongolen, die hauptsächlich vom Lamaismus, dieser Modification des Buddhaismus ergriffen sind, haben großen Respect vor allem Lebendigen. Sie leben vornehmlich von Vegetabilien und scheuen sich vor der Tödtung des Thierischen, sogar einer Laus. Dieser Dienst der Lama's hat das Schamanenthum verdrängt, das heißt, die Religion der Zauberei. Die Schamanen, Priester dieser Religion, betäuben sich durch Getränke und Tanz, zaubern in Folge dieser Betäubung, fallen erschöpft nieder und sprechen Worte aus, die für Orakel gelten. Seitdem der Buddhaismus und Lamaismus an die Stelle der schamanischen Religion getreten ist, ist das Leben der Mongolen einfach, substantiell und patriarchalisch gewesen, und wo sie in die Geschichte eingreifen, da haben sie nur historisch elementarische Anstöße verursacht. Daher ist auch von der

politischen Staatsführung der Lamen wenig zu sagen. Ein Vezier führt die weltliche Herrschaft und berichtet Alles an den Lama: die Regierung ist einfach und milde, und die Verehrung, welche die Mongolen dem Lama darbringen, äußert sich hauptsächlich darin, daß sie ihn in politischen Angelegenheiten um Rath fragen.

Dritter Abschnitt.

Persien.

Asien zerfällt in zwei Theile: in Vorder- und Hinterasien, die wesentlich von einander verschieden sind. Während die Chinesen und Inder, die beiden großen Nationen von Hinterasien, welche wir betrachtet haben, zur eigentlich asiatischen, nämlich zur mongolischen Race gehoren, und somit einen ganz eigenthümlichen, von uns abweichenden Charakter haben, gehören die Nationen Vorderasiens zum caucasischen, das heißt, zum europäischen Stamme. Sie stehen in Beziehung zum Westen, während die hinterasiatischen Völker ganz allein für sich sind. Der Europäer, der von Persien nach Indien kommt, bemerkt daher einen ungeheuern Contrast, und während er sich im ersteren Lande noch einheimisch findet, daselbst auf europäische Gesinnungen, menschliche Tugenden und menschliche Leidenschaften stößt, begegnet er, sowie er den Indus überschreitet, im letzteren Reiche dem höchsten Widerspruch, der durch alle einzelnen Züge hindurch geht.

Mit dem persischen Reiche treten wir erst in den Zusammenhang der Geschichte. Die Perser sind das erste geschichtliche Volk, Persien ist das erste Reich, das vergangen ist. Während

China und Indien stationär bleiben und ein natürliches vegetatives Daseyn bis in die Gegenwart fristen, ist dieses Land den Entwickelungen und Umwälzungen unterworfen, welche allein einen geschichtlichen Zustand verrathen. Das chinesische und indische Reich können nur an sich und für uns in den Zusammenhang der Geschichte kommen. Hier aber in Persien geht zuerst das Licht auf, welches scheint und Anderes beleuchtet, denn erst Zoroasters Licht gehört der Welt des Bewußtseyns an, dem Geist als Beziehung auf Anderes. Wir sehen im persischen Reich eine reine erhabene Einheit, als die Substanz, welche das Besondere in ihr frei läßt, als das Licht, das nur manifestirt, was die Körper für sich sind, eine Einheit, welche die Individuen nur beherrscht, um sie zu erregen, kräftig für sich zu werden, ihre Particularität zu entwickeln und geltend zu machen. Das Licht macht keinen Unterschied: die Sonne scheint über Gerechte und Ungerechte, über Hohe und Niedere und ertheilt Allen die gleiche Wohlthat und Gedeihlichkeit. Das Licht ist nur belebend, insofern es sich auf das Andere seiner selbst bezieht, darauf einwirkt und es entwickelt. Es ist mit dem Gegensatz gegen die Finsterniß begabt: damit ist das Princip der Thätigkeit und des Lebens aufgethan. Das Princip der Entwicklung beginnt mit der Geschichte Persiens und darum macht diese den eigentlichen Anfang der Weltgeschichte; denn das allgemeine Interesse des Geistes in der Geschichte ist, zum unendlichen Insichseyn der Subjectivität zu gelangen, durch den absoluten Gegensatz zur Versöhnung zu kommen. —

Der Uebergang, den wir zu machen haben, ist also nur im Begriffe, nicht im äußerlichen geschichtlichen Zusammenhang. Das Princip desselben ist dieses, daß das Allgemeine, welches wir in Brahm gesehen haben, nun zum Bewußtseyn kommt, ein Gegenstand wird, und eine affirmative Bedeutung für den Menschen gewinnt. Brahm wird von den Indern nicht verehrt, sondern er ist nur ein Zustand des Individuums, ein religiöses Gefühl,

eine ungegenständliche Existenz, ein Verhältniß, das für die concrete Lebendigkeit nur Vernichtung ist. Indem nun aber dieses Allgemeine etwas Gegenständliches wird, bekommt es eine affirmative Natur: der Mensch wird frei und tritt so dem Höchsten, das ihm ein Objectives ist, gegenüber. Diese Allgemeinheit sehen wir in Persien hervortreten, und damit ein sich Unterscheiden von dem Allgemeinen und zugleich ein sich identisch Machen des Individuums mit demselben. Im chinesischen und indischen Princip ist dieses Unterscheiden nicht vorhanden, sondern nur Einheit des Geistigen und Natürlichen. Der Geist aber, der noch im Natürlichen ist, hat die Aufgabe, sich von demselben zu befreien. Rechte und Pflichten sind in Indien an Stände gebunden, und damit nur etwas Particulares, dem der Mensch durch die Natur angehört; in China ist diese Einheit in der Form der Väterlichkeit vorhanden: der Mensch ist da nicht frei, er ist ohne moralisches Moment, indem er identisch mit dem äußerlichen Befehle ist. In dem persischen Principe hebt sich zuerst die Einheit zum Unterschiede von dem bloß Natürlichen hervor; es ist die Regirung dieses nur unmittelbaren, den Willen nicht vermittelnden Verhältnisses. Die Einheit kommt im persischen Principe als das Licht zur Anschauung, das hier nicht bloß Licht als solches, dieß allgemeinste Physicalische, sondern zugleich auch das Reine des Geistes, das Gute ist. Damit ist aber das Besondere, das Gebundenseyn an die beschränkte Natur abgethan. Das Licht im physischen und geistigen Sinne gilt also als die Erhebung, die Freiheit von dem Natürlichen, der Mensch verhält sich zu dem Licht, dem Guten, als zu einem Objectiven, das aus seinem Willen anerkannt, verehrt und bethätigt wird. Blicken wir nun noch einmal, und es kann nicht zu oft wiederholt werden, auf die Gestalten zurück, die wir bis zu dieser, welche wir vor uns haben, durchliefen; so sahen wir in China die Totalität eines sittlichen Ganzen, aber ohne Subjectivität, dieses Ganze gegliedert, aber ohne Selbstständigkeit der Seiten. Nur

eine äußerliche Ordnung dieses Einen fanden wir vor. Im Indischen dagegen trat die Trennung hervor, aber selbst als geistlos, als das beginnende Insichseyn, mit der Bestimmung, daß der Unterschied selbst unüberwindlich, und der Geist in der Beschränktheit der Natürlichkeit gebunden bleibe, daher als das Verkehrte seiner selbst. Ueber dieser Trennung der Casten steht nun in Persien die Reinheit des Lichts, das Gute, dem sich Alle auf gleiche Weise zu nähern, in dem sich Alle gleich zu heiligen vermögen. Die Einheit ist daher zum erstenmale ein Princip, nicht ein äußeres Band geistloser Ordnung. Dadurch daß Jeder Theil an dem Principe hat, erwirbt dieses ihm einen Werth für sich selbst.

Was zuerst das Geographische betrifft, so sehen wir China und Indien, als dumpfe Ausbrütung des Geistes, in fruchtbaren Ebenen, davon getrennt aber die hohen Gebirgsgurte und die schweifenden Horden derselben. Die Völker der Höhen veränderten bei ihrer Eroberung den Geist der Ebenen nicht, sondern bekehrten sich zu demselben. Aber in Persien sind diese Principien in ihrer Unterschiedenheit vereinigt, und die Gebirgsvölker wurden mit dem ihrigen das Ueberwiegende. Die beiden Haupttheile, die hier zu erwähnen, sind: das persische Hochland selbst und die Thalebenen, die sich den Völkern der Höhen unterwerfen. Jenes Hochland ist im Osten begränzt durch das Solimanische Gebirge, welches nach Norden zu durch den Hindukuh und den Belurtag fortgesetzt wird. Letztere Gebirge schneiden das Vorland, Bactrien, Sogdiana in den Ebenen des Orus, vom chinesischen Hochland ab, welches sich bis Kaschgar erstreckt. Diese Ebene des Orus liegt selbst nördlich vom persischen Hochland, welches dann im Süden gegen den persischen Meerbusen hin sich verläuft. Dieß ist die geographische Lage Iran's. Am westlichen Abhang desselben liegt Persien (Farsistan), höher nördlich Kurdistan, dann Armenien. Von da südwestlich erstrecken sich die Flußgebiete des Tigris und des Euphrat. — Die Elemente des persischen Reichs sind das Zendvolk, die alten Parsen, und dann das assyrische, medische und babylonische Reich auf dem angegebenen Boden; dann nimmt aber das persische Reich auch noch Kleinasien, Aegypten, Syrien mit seinem Küstenstrich in sich auf, und vereinigt so das Hochland, die Stromebenen und das Küstenland in sich.

Erstes Capitel.

Das Zendvolk.

Das Zendvolk wird von seiner Sprache so genannt, in welcher die Zendbücher geschrieben sind, die Grundbücher nämlich, auf welchen die Religion der alten Parsen beruht. Von dieser Religion der Parsen oder Feueranbeter sind noch Spuren vorhanden. In Bombay existirt eine Colonie derselben, und am caspischen Meere befinden sich einige zerstreute Familien, die diesen Cultus beibehalten haben. Im Ganzen sind sie durch die Mahomedaner vernichtet worden. Der große Zerdusch, von den Griechen Zoroaster genannt, schrieb seine Religionsbücher in der Zendsprache. Bis gegen das letzte Drittel des vorigen Jahrhunderts war diese Sprache, und mithin auch alle Bücher, die darin verfaßt sind, den Europäern völlig unbekannt, bis endlich der berühmte Franzose Anquetil du Perron uns diese reichen Schätze eröffnete. Erfüllt von Enthusiasmus für die orientalische Natur ließ er sich, da er arm an Vermögen war, unter ein französisches Corps anwerben, das nach Indien verschifft werden sollte. So gelangte er nach Bombay, wo er auf die Parsen stieß, und sich auf ihre Religionsideen einließ. Mit unsäglicher Mühe gelang es ihm, sich ihre Religionsbücher zu verschaffen; er drang in diese Literatur ein und eröffnete ein ganz neues und

weites Feld, das aber bei seiner eigenen mangelhaften Kenntniß der Sprache noch einer gründlichen Bearbeitung bedarf.

Wo das Zendvolk, von dem in den Religionsbüchern des Zoroaster die Rede ist, gewohnt habe, ist sehr schwer zu bestimmen. In Medien und in Persien war die Religion des Zoroaster herrschend, und Xenophon erzählt, Cyrus habe sie angenommen, aber keines dieser Länder war der eigentliche Wohnsitz des Zendvolks. Zoroaster selbst nennt ihn das reine Ariene; einen ähnlichen Namen finden wir bei Herodot, denn er sagt, die Meder hätten früher Arier geheißen, ein Name, womit auch die Bezeichnung von Iran zusammenhängt. Südlich vom Orus zieht sich im alten Bactrien ein Gebirgszug hin, mit welchem die Hochebenen anfangen, welche von Medern, Parthern, Hyrcaniern bewohnt waren. In der Gegend des obersten Orus soll Bactra, wahrscheinlich das heutige Balk, gelegen haben, von welchem südlich Kabul und Kaschmir nur etwa acht Tagereisen entfernt sind. Hier in Bactrien scheint der Wohnsitz des Zendvolks gewesen zu seyn. In der Zeit des Cyrus finden wir den reinen und ursprünglichen Glauben, und die alten, in den Zendbüchern uns beschriebenen Zustände nicht mehr vollkommen vor. Soviel scheint gewiß zu seyn, daß die Zendsprache, die mit dem Sanskrit in Verbindung steht, die Sprache der Perser, Meder und Bactrer gewesen ist. Aus den Gesetzen und Einrichtungen des Volkes selbst, wie sie in den Zendbüchern angegeben sind, geht hervor, daß dieselben höchst einfach waren. Vier Stände werden genannt: Priester, Krieger, Ackerbauer und Gewerbtreibende. Vom Handel allein wird nicht gesprochen, woraus hervorzugehen scheint, daß das Volk noch isolirt für sich war. Vorsteher von Bezirken, Städten, Straßen kommen vor, so daß Alles sich noch auf bürgerliche Gesetze, nicht auf politische bezieht, und daß Nichts auf einen Zusammenhang mit andern Staaten deutet. Wesentlich ist gleich, daß wir hier keine Castеn, sondern nur Stände finden, daß keine Verbote der Verheirathung unter diesen

verschiedenen Ständen vorkommen, obgleich die Zendschriften bürgerliche Gesetze und Strafen neben den religiösen Vorschriften mittheilen.

Die Hauptsache, die uns hier besonders angeht, ist die Lehre des Zoroaster. Gegen die unglückselige Verdumpfung des Geistes der Inder kommt uns in der persischen Vorstellung ein reiner Athem entgegen, ein Hauch des Geistes. Der Geist erhebt sich in ihr aus der substantiellen Einheit der Natur, aus dieser substantiellen Inhaltslosigkeit, wo noch nicht der Bruch geschehen ist, der Geist noch nicht für sich, dem Object gegenüber, besteht. Diesem Volke nämlich kam zum Bewußtseyn, daß die absolute Wahrheit die Form der Allgemeinheit, der Einheit haben müsse. Dieß Allgemeine, Ewige, Unendliche enthält zunächst keine Bestimmung, als die schrankenlose Identität. Eigentlich ist dieses, und wir haben es schon mehreremale wiederholt, auch die Bestimmung Brahms. Aber den Persern wurde dieses Allgemeine zum Gegenstande und ihr Geist wurde das Bewußtseyn dieses seines Wesens, wogegen bei den Indern diese Gegenständlichkeit nur die natürliche der Brahmanen ist und als reine Allgemeinheit nur durch Vernichtung des Bewußtseyns für dasselbe wird. Dieses negative Verhalten ist bei den Persern zum positiven geworden, und der Mensch hat eine Beziehung zum Allgemeinen auf die Weise, daß er sich darin positiv bleibt. Dieses Eine, Allgemeine ist freilich noch nicht das freie Eine des Gedankens, noch nicht im Geist und in der Wahrheit angebetet, sondern ist noch mit der Gestalt des Lichts angethan. Aber das Licht ist nicht Lama, nicht Brahmane, nicht Berg, nicht Thier, nicht diese oder jene besondere Existenz, sondern es ist die sinnliche Allgemeinheit selbst, die einfache Manifestation. Die persische Religion ist somit kein Götzendienst, verehrt nicht einzelne Naturdinge, sondern das Allgemeine selbst. Das Licht hat die Bedeutung zugleich des Geistigen; es ist die Gestalt des Guten und Wahren, die Substantialität des Wissens und Wollens so-

wohl, wie auch aller natürlichen Dinge. Das Licht setzt den Menschen in den Stand, daß er wählen könne, und wählen kann er nur, wenn er aus der Versenktheit heraus ist. Das Licht hat aber in sich sogleich einen Gegensatz, nämlich die Finsterniß, gleichwie dem Guten das Böse gegenübersteht. Wie das Gute für den Menschen nicht vorhanden ist, wenn das Böse nicht da wäre, und wie er nur wahrhaft gut seyn kann, wenn er das Böse kennt, so ist auch das Licht nicht ohne die Finsterniß. Ormuzd und Ahriman bilden bei den Persern diesen Gegensatz. Ormuzd ist der Herr des Lichtreiches, des Guten, Ahriman der der Finsterniß, des Bösen. Dann giebt es aber noch ein Höheres, woraus beide hervorgegangen sind: ein gegensatzloses Allgemeines genannt Zeruane-Akerene, das unbegrenzte All. Das All ist nämlich etwas ganz Abstractes, es existirt nicht für sich, und Ormuzd und Ahriman sind daraus entstanden. Dieser Dualismus wird gewöhnlich dem Orient als Mangel angerechnet, und insofern bei den Gegensätzen, als absoluten verharrt wird, ist es allerdings der irreligiöse Verstand, der sie festhält. Aber der Geist muß den Gegensatz haben, das Princip des Dualismus gehört daher zum Begriffe des Geistes, der, als concret, den Unterschied zu seinem Wesen hat. Bei den Persern ist das Reine zum Bewußtseyn gekommen, wie das Unreine, und der Geist, damit er sich selber erfasse, muß wesentlich dem allgemeinen Positiven das besondere Negative gegenüberstellen: erst durch die Ueberwindung dieses Gegensatzes ist der Geist der zweimal geborene. Der Mangel des persischen Princips ist nur, daß die Einheit des Gegensatzes nicht in vollendeter Gestalt gewußt wird; denn in jener unbestimmten Vorstellung von dem unerschaffnen All, woraus Ormuzd und Ahriman hervorgegangen sind, ist die Einheit nur das schlechthin Erste, und sie bringt den Unterschied nicht zu sich zurück. Ormuzd schafft selbstbestimmend, aber auch nach dem Rathschluß des Zeruane-Akerene (die Darstellung ist schwankend), und die Versöhnung

des Gegensatzes besteht nur darin, daß Ormuzd mit Ahriman kämpfen und ihn letztlich überwinden solle. Ormuzd ist Herr des Lichts und schafft alles Schöne und Herrliche der Welt, die ein Reich der Sonne ist. Er ist das Vortreffliche, das Gute, das Positive in allem natürlichen und geistigen Daseyn. Das Licht ist der Körper des Ormuzd: daher entsteht der Feuerdienst, weil Ormuzd in allem Licht gegenwärtig ist, aber er ist nicht die Sonne, der Mond selber, sondern in diesen verehren die Perser nur das Licht, welches Ormuzd ist. Zoroaster frägt den Ormuzd, wer er sey; er antwortet: Mein Name ist Grund und Mittelpunkt aller Wesen, höchste Weisheit und Wissenschaft, Zerstörer der Weltübel und Erhalter des All's, Fülle der Seligkeit, reiner Wille u. s. w. Was von Ormuzd kommt ist lebendig, selbstständig und dauernd, das Wort ist ein Zeugniß desselben; die Gebete sind seine Productionen. Finsterniß ist dagegen der Körper des Ahriman, aber ein ewiges Feuer vertreibt ihn aus den Tempeln. Der Zweck eines Jeden ist, sich rein zu halten und diese Reinheit um sich zu verbreiten. Die Vorschriften hiezu sind sehr weitläufig, die moralischen Bestimmungen jedoch mild; es heißt: wenn ein Mensch dich mit Schmähungen überhäuft, dich beschimpft, und sich dann demüthigt, so nenne ihn Freund. Wir lesen im Vendidad, daß die Opfer vorzüglich in Fleisch von reinen Thieren bestehen, in Blumen und Früchten, Milch und Wohlgerüchen. Es heißt darin: Wie der Mensch rein und des Himmels würdig erschaffen worden, so wird er wieder rein durch das Gesetz der Ormuzddiener, das die Reinigkeit selbst ist; wenn er sich reinigt durch Heiligkeit des Gedankens, des Worts und der That. Was ist reiner Gedanke? der, welcher auf der Dinge Anfang geht. Was ist reines Wort? das Wort Ormuzd, (das Wort ist so personificirt und bedeutet den lebendigen Geist der ganzen Offenbarung des Ormuzd). Was ist reine That? das ehrfürchtige Anrufen der himmlischen Heerschaaren, welche im Anbeginn geschaffen sind. Es wird somit

hier erfordert, daß der Mensch gut sey: der eigene Wille, die subjective Freiheit wird vorausgesetzt. Ormuzd ist nicht auf die Einzelheit eingeschränkt. Sonne, Mond und noch fünf andere Gestirne, die uns an die Planeten erinnern, diese Leuchtenden und Erleuchteten sind die zunächst verehrten Bilder des Ormuzd, die Amschaspand seine ersten Söhne. Unter diesen ist auch Mitra genannt; man kann aber ebensowenig, wie bei den anderen Namen, angeben, welcher Stern damit bezeichnet sey. Der Mitra steht in den Zendbüchern unter den anderen Sternen, und hat keinen Vorzug; doch werden schon in der Strafordnung die moralischen Sünden als Mitrasünden aufgeführt, wie der Wortbruch, der mit 300 Riemenstreichen bestraft werden soll, wozu beim Diebstahl noch 300 Jahr Höllenstrafe hinzukommen. Mitra erscheint hier als der Vorsteher des Innern, Höheren im Menschen. Später hat der Mitra eine große Bedeutung als Mittler zwischen Ormuzd und den Menschen bekommen. Schon Herodot erwähnt den Mitradienst; in Rom wurde er später als ein geheimer sehr allgemein, und selbst bis weit ins Mittelalter finden sich Spuren davon. Außer den angeführten giebt es ferner noch andere Schutzgeister, die unter den Amschaspand, als ihren Oberhäuptern stehen, und die Regierer und Erhalter der Welt sind. Der Rath der sieben Großen, welche der persische Monarch um sich hatte, ist ebenso in Nachahmung der Umgebung des Ormuzd veranstaltet. Von den Geschöpfen der irdischen Welt werden unterschieden Ferver's, eine Art von Geisterwelt. Ferver's sind nicht Geister nach unserm Begriffe, denn sie sind in jedem Körper, es sey Feuer, Wasser, Erde; sie sind von Urbeginn da, sind an allen Orten, in den Straßen, Städten u. s. f.; sie sind gerüstet Jedem Hülfe zu bringen, der sie anruft. Ihr Aufenthalt ist in Gorodman, dem Sitze der Seligen, über dem festen Gewölbe des Himmels. — Als Sohn des Ormuzd kommt der Name Dschemschid vor; es scheint dieß derselbe zu seyn, den die Griechen Achämenes nennen, dessen Nachkommen

Pischdadier heißen, zu denen auch Cyrus gezählt wurde. Noch in den späteren Zeiten scheinen die Perser von den Römern mit dem Namen der Achämeneer bezeichnet worden zu seyn. (Horatii carm. III. 1. 44.) Jener Dschemschid, heißt es, habe mit dem goldenen Dolche die Erde durchstochen, was weiter nichts bedeutet, als daß er den Ackerbau eingeführt habe; er sey dann die Länder durchzogen, habe Quellen und Flüssen den Ursprung gegeben, dadurch Länderstriche fruchtbar gemacht, die Thäler mit Thieren bevölkert u. s. w. In dem Zendavesta wird auch oft der Name Gustasp erwähnt, den manche Neuere mit Darius Hystaspes haben zusammenstellen wollen, was sich aber von Hause aus als verwerflich zeigt, denn ohne Zweifel gehört dieser Gustasp dem alten Zendvolke, den Zeiten vor Cyrus an. Auch der Turanier, das heißt der Nomaden im Norden, und der Inder geschieht in den Zendbüchern Erwähnung, ohne daß sich etwas Historisches daraus abnehmen ließe.

Die Religion des Ormuzd als Cultus ist, daß die Menschen sich dem Lichtreich gemäß verhalten sollen; die allgemeine Vorschrift ist daher, wie schon gesagt, geistige und körperliche Reinheit, welche in vielen Gebeten zum Ormuzd besteht. Den Persern ist besonders zur Pflicht gemacht, das Lebendige zu erhalten, Bäume zu pflanzen, Quellen zu graben, Wüsten zu befruchten, damit überall Leben, Positives, Reines sich ergehe, und des Ormuzd Reich nach allen Seiten hin verbreitet werde. Der äußeren Reinheit ist es zuwider, ein todtes Thier zu berühren, und es giebt viele Vorschriften, wie man sich davon zu reinigen habe. Vom Cyrus erzählt Herodot, daß als er gegen Babylon zog, und der Fluß Gyndes ein Roß des Sonnenwagens verschlang, er diesen ein Jahr lang zu bestrafen beschäftigt war, indem er ihn, um ihn seiner Gewalt zu berauben, in kleine Canäle ableiten ließ. Xerxes ließ so, als ihm das Meer seine Brücken zertrümmerte, diesem als dem Bösen und Verderblichen, dem Ahriman, Ketten anlegen.

Zweites Capitel.

Die Aſſyrier, Babylonier, Meder und Perſer.

Sowie das Zendvolk das höhere geiſtige Element des perſiſchen Reiches war, ſo iſt in Aſſyrien und Babylonien das Element des äußeren Reichthums, der Ueppigkeit und des Handels. Die Sagen gehen bis in die älteſten Zeiten der Geſchichte hinauf; ſie ſind aber an und für ſich dunkel und zum Theil widerſprechend, und dieſer Widerſpruch iſt um ſo weniger aufzuhellen, als dem Volke Grundbücher und einheimiſche Werke abgehen. Der griechiſche Hiſtoriker Kteſias ſoll aus den Archiven der perſiſchen Könige ſelbſt geſchöpft haben; indeſſen ſind nur noch wenige Bruchſtücke vorhanden. Herodot giebt viele Nachrichten; außerdem ſind auch die Erzählungen in der Bibel höchſt wichtig und merkwürdig, denn die Hebräer ſtanden in unmittelbarer Beziehung mit den Babyloniern. Es kann hier noch namentlich in Beziehung auf die Perſer überhaupt die Epopöe, Schah-nameh von Ferduſi, erwähnt werden, ein Heldenbuch in 60000 Strophen, wovon Görres einen weitläufigen Auszug gegeben hat. Ferduſi lebte im Anfange des eilften Jahrhunderts nach Chr. Geb. am Hofe Mahmud des Großen zu Ghasna, öſtlich von Kabul und Kandahar. Die berühmte oben genannte Epopöe hat die alten Heldenſagen Irans (das iſt des eigentlichen Weſtperſiens) zu ihrem Gegenſtande, kann aber nicht für eine hiſtoriſche Quelle gelten, da ihr Inhalt poetiſch und ihr Verfaſſer ein Mahomedaner iſt. Der Kampf von Iran und Turan wird in dem Heldengedicht beſchrieben. Iran iſt das eigentliche Perſien, das Gebirgsland im Süden vom Orus, Turan bezeichnet die Ebenen des Orus, und die zwiſchen demſelben und dem alten Jaxartes liegenden. Ein Held, Ruſtan, macht die Hauptfigur im Gedichte, aber die Erzählungen ſind ganz fabelhaft, oder vollkommen entſtellt. Alexanders geſchieht Erwähnung, und er wird Iſchkander oder Skander von Rum genannt. Rum iſt das türkiſche

Reich (noch jetzt heißt eine Provinz deſſelben Rumelien), aber ebenſo das römiſche, und im Gedichte wird nicht minder Alexanders Reich Rum geheißen. Dergleichen Vermiſchungen gehören ganz der mahomedaniſchen Anſchauung an. Es wird in dem Gedichte erzählt, der König von Iran habe Krieg geführt mit Philipp, und dieſer letztere ſey geſchlagen worden. Der König habe ihm, dem Philipp, dann ſeine Tochter zur Frau abgefordert; nachdem er aber eine Zeit lang mit ihr gelebt, habe er ſie fortgeſchickt, weil ſie übel aus dem Munde gerochen habe. Als ſie nun zu ihrem Vater zurückgekommen ſey, habe ſie dort einen Sohn Skander geboren, der nach Iran geeilt wäre, um nach dem Tode ſeines Vaters den Thron in Beſitz zu nehmen. Nimmt man dazu, daß im ganzen Gedichte keine Geſtalt oder Geſchichte vorkommt, die ſich auf Cyrus bezieht, ſo läßt ſich aus dieſem Wenigen ſchon abnehmen, was von dem Geſchichtlichen des Gedichts zu halten ſey. Wichtig bleibt es aber inſofern, als uns Ferduſi darin den Geiſt ſeiner Zeit und den Charakter und das Intereſſe der neuperſiſchen Weltanſchauung darſtellt. —

Was nun Aſſyrien anbetrifft, ſo iſt das mehr ein unbeſtimmter Name. Das eigentliche Aſſyrien iſt ein Theil von Meſopotamien, im Norden von Babylon. Als Hauptſtädte dieſes Reiches werden angegeben, Atur oder Aſſur am Tigris, ſpäter Ninive, das vom Ninus, dem Stifter des aſſyriſchen Reiches, begründet und erbaut worden ſeyn ſoll. In jenen Zeiten machte eine Stadt das ganze Reich aus: ſo Ninive, ſo auch Ekbatana in Medien, das ſieben Mauern gehabt haben ſoll, zwiſchen deren Umſchließungen Ackerbau getrieben wurde; innerhalb der mittelſten Mauer befand ſich der Palaſt des Herrſchers. So ſoll nun auch Ninive, nach Diodor, 480 Stadien (ungefähr 12 deutſche Meilen) im Umfange gehabt haben; auf den Mauern von hundert Fuß Höhe waren funfzehnhundert Thürme, innerhalb welcher ſich eine ungeheuere Volksmaſſe aufhielt. Eine nicht minder unermeßliche Population ſchloß Babylon in ſich. Dieſe Städte

entstanden aus dem doppelten Bedürfniß, einmal das Nomadenleben aufzugeben und in festen Sitzen Ackerbau, Gewerbe und Handel zu betreiben, dann sich gegen die herumschweifenden Bergvölker und die räuberischen Araber zu schützen. Aeltere Sagen deuten darauf, daß dieß ganze Thalland von Nomaden durchzogen worden ist und daß das städtische Leben diese dann verdrängt hat. So wanderte Abraham mit seiner Familie aus Mesopotamien gegen Westen in das gebirgige Palästina. Noch heute wird auf diese Weise Bagdad von streifenden Nomaden umschwärmt. Ninive soll 2050 Jahre v. Chr. Geb. erbaut worden seyn, und soweit hinauf also wird die Begründung des assyrischen Reiches gestellt. Ninus unterwarf sich alsdann Babylonien, Medien und Bactrien, und insbesondere wird die Erwerbung des letzteren Landes als eine Aeußerung der größten Anstrengung angegeben, denn Ktesias schätzt die Truppenzahl, die Ninus mit sich geführt haben soll, auf eine Million und 700,000 Fußgänger und eine verhältnißmäßige Anzahl von Reitern. Bactra wurde sehr lange belagert, und die Eroberung desselben wird der Semiramis zugeschrieben, die mit einer muthigen Schaar den steilen Abhang eines Berges erstiegen haben soll. Die Person der Semiramis schwankt überhaupt zwischen mythologischen und historischen Vorstellungen; ihr wird auch der Thurmbau Babels zugeschrieben, von dem wir in der Bibel eine der ältesten Sagen haben. — Babylon lag südlich am Euphrat in einer höchst fruchtbaren und für Ackerbau sehr geeigneten Ebene. Auf dem Euphrat und Tigris wurde große Schifffahrt getrieben: theils kamen die Schiffe von Armenien, theils vom Süden nach Babylon, und führten in diese Stadt einen unermeßlichen Reichthum zusammen. Das Land um Babylon herum war von unzähligen Canälen durchschnitten, mehr im Interesse des Ackerbaus, um das Land zu bewässern und die Ueberschwemmungen zu hindern, als im Interesse der Schifffahrt. Die Prachtgebäude der Semiramis in Babylon selbst sind berühmt; doch wieviel davon in die alte Zeit

gehört, ist unbestimmt und ungewiß. Es wird angegeben, daß Babylon ein Viereck gewesen sey, mittendurch von dem Euphrat getheilt; auf der einen Seite des Stromes sey der Tempel des Bel gestanden, auf der anderen die großen Paläste der Monarchen; die Stadt habe hundert eherne (d. i. kupferne) Thore gehabt, ihre Mauern seyen hundert Fuß hoch und verhältnißmäßig breit gewesen, mit zweihundert und funfzig Thürmen versehen. Die Straßen in der Stadt, die auf den Strom zugingen, wurden jede Nacht mit ehernen Thoren geschlossen. Ker Porter, ein Engländer, bereiste vor ungefähr zwölf Jahren (seine ganze Reise dauerte von 1817—1820) die Gegenden, wo das alte Babylon gelegen war; auf einer Erhöhung glaubte er noch Reste des alten Thurms zu Babel zu entdecken; er wollte Spuren von den vielen Gängen finden, die sich um den Thurm herumwanden und in deren höchstem Geschosse das Bild des Bel aufgestellt war; außerdem finden sich noch viele Hügel mit Resten von alten Gebäulichkeiten. Die Backsteine zeigen sich so, wie sie in der Bibel beim Thurmbau beschrieben sind; eine ungeheure Ebene ist von einer unzähligen Menge solcher Backsteine bedeckt, obgleich schon seit mehreren tausend Jahren beständig von dort welche geholt werden, und die ganze Stadt Hila, die in der Nähe des alten Babylon liegt, von denselben gebaut wurde. Herodot giebt einige merkwürdige Sittenzüge der Babylonier an, woraus hervorzugehen scheint, daß sie ein friedliches, gut nachbarliches Volk gewesen sind. Wenn einer in Babylon krank wurde, so brachte man ihn auf einen freien Platz, damit jeder Vorübergehende ihm seinen Rath ertheilen könne. Die Töchter wurden in den Jahren der Mannbarkeit versteigert, und der hohe Preis, der für die Schöne geboten ward, wurde zum Heirathsgut der Häßlichen bestimmt. Dieß hinderte nicht, daß jede Frau einmal in ihrem Leben im Tempel der Mylitta sich preisgegeben haben mußte. Wie dieß mit den Religionsbegriffen zusammengehängt habe, ist schwer zu ermitteln; sonst sagt Herodot, daß Sittenlosigkeit erst

spät eingerissen sey, als Babylon ärmer geworden. Auch deutet der Umstand, daß die Schönen die Häßlichen dotirten, auf die Vorsorge für Alle hin, sowie das öffentliche Ausstellen der Kranken auf eine gewisse Gemeinsamkeit.

Es ist hier noch der Meder Erwähnung zu thun. Sie waren, wie die Perser, ein Bergvolk, dessen Wohnsitze sich südlich und südwestlich vom caspischen Meere befanden und sich bis nach Armenien herüberzogen. Unter diesen Medern werden dann auch die Magier aufgeführt, als einer der sechs Stämme, die das medische Volk bildeten, dessen Haupteigenschaften Wildheit, Rohheit und kriegerischer Muth waren. Die Hauptstadt Ekbatana wurde erst vom Dejoces erbaut; er soll die Stämme, nachdem sie sich zum zweiten Mal von der assyrischen Herrschaft frei gemacht hatten, als König vereinigt und sie bewogen haben, ihm eine anständige Residenz zu bauen und zu befestigen. — Was die Religion der Meder betrifft, so nennen die Griechen alle orientalischen Priester überhaupt Magier und ebendeswegen ist dieser Name völlig unbestimmt. Soviel geht aber aus Allem hervor, daß bei den Magiern ein näherer Zusammenhang mit der Zendreligion zu suchen ist, aber daß, wenn auch die Magier Bewahrer und Verbreiter derselben waren, diese doch große Modificationen durch den Uebergang auf die verschiedenen Völker erlitt. Xenophon sagt, daß Cyrus zuerst in der Weise der Magier Gott opferte; die Meder waren somit ein Mittelvolk zur Fortpflanzung der Zendreligion. —

Das assyrisch-babylonische Reich nun, das so viele Völker unter sich hatte, soll tausend oder anderthalb tausend Jahre bestanden haben. Der letzte Herrscher war Sardanapal, ein großer Wollüstling, wie er beschrieben wird. Arbaces, der Satrap von Medien, regte die übrigen Satrapen gegen ihn auf, und führte mit denselben die Truppen, welche sich alle Jahre zu Ninive zur Zählung versammelten, gegen Sardanapal. Dieser, wenn er auch mehrere Siege erfocht, wurde doch endlich genöthigt, der

Uebermacht zu weichen, sich in Ninive einzuschließen, und, als er zuletzt keinen Widerstand mehr leisten konnte, sich mit allen seinen Schätzen daselbst zu verbrennen. Nach Einigen soll dieses 888 Jahre v. Chr. Geb., nach Anderen am Ausgang des siebenten Jahrhunderts geschehen seyn. Nach dieser Katastrophe löste sich das ganze Reich auf: es zerfiel in ein assyrisches, ein medisches, und in ein babylonisches Reich, wozu auch die Chaldäer, ein Bergvolk aus dem Norden, das sich mit den Babyloniern vermischt hatte, gehörten. Diese einzelnen Reiche hatten wieder verschiedene Schicksale, doch herrscht hier eine noch nicht aufgelöste Verwirrung in den Nachrichten. In diesen Zeiten beginnen die Berührungen mit den Juden und Aegyptern. Das jüdische Reich unterlag der überwiegenden Macht; die Juden wurden nach Babylon geführt, und von ihnen haben wir nun genaue Nachrichten über den Zustand dieses Reiches. Nach den Angaben des Daniel war in Babylon eine sorgfältige Geschäftsorganisation vorhanden. Er spricht von Magiern, von denen die Erklärer der Schriften, die Wahrsager, Astrologen, Gelehrten und die Chaldäer, die die Träume auslegten, unterschieden werden. Die Propheten überhaupt erzählen viel von dem großen Handel in Babylon, entwerfen aber auch ein schreckliches Bild von der dort herrschenden Sittenlosigkeit.

Die wahre Spitze des persischen Reiches ist nun das eigentliche Perservolk, das ganz Vorderasien in sich vereinend mit den Griechen in Berührung trat. Die Perser sind im nächsten und frühesten Zusammenhang mit den Medern, und der Uebergang der Herrschaft an die Perser macht keinen wesentlichen Unterschied, denn Cyrus war selbst ein Verwandter des medischen Königs, und der Name Persien und Medien verschmilzt. An der Spitze der Perser und Meder bekriegte Cyrus Lydien und dessen König Krösus. Herodot erzählt, daß schon vordem Kriege zwischen Lydien und Medien gewesen seyen, die aber durch die Vermittelung des babylonischen Königs beigelegt worden

wären. Wir erkennen darin ein Staatensystem von Lydien, Medien und Babylonien; letzteres war überwiegend geworden, und seine Herrschaft erstreckte sich schon bis an das mittelländische Meer. Lydien erstreckte sich östlich bis an den Halys; auch der Saum der Westküste von Kleinasien, die schönen griechischen Colonien, waren ihm unterworfen; es war also schon ein hoher Grad von Bildung im lydischen Reiche vorhanden. Kunst und Poesie blühten daselbst durch die Griechen. Auch diese Colonien wurden den Persern unterworfen. Weise Männer, wie Bias, und früher schon Thales, riethen ihnen sich zu einem festen Bunde zu vereinigen, oder ihre Städte mit ihren Habseligkeiten zu verlassen, und sich andere Wohnsitze (Bias meinte Sardinien) zu suchen. Aber zu dieser Verbindung konnte es unter Städten, die von der höchsten Eifersucht beseelt waren und in beständigem Zwiste lebten, nicht kommen, und zu jenem heroischen Entschlusse, für die Freiheit ihren Heerd zu verlassen, waren sie im Taumel des Ueberflusses nicht fähig. Erst als sie auf dem Punkte standen, von den Persern unterworfen zu werden, gaben einige Städte für das höchste Gut, die Freiheit, das Gewisse für das Ungewisse preis. Von dem Kriege gegen die Lydier sagt Herodot, daß er die Perser, welche vorher nur arm und roh waren, die Bequemlichkeit des Lebens und der Bildung kennen lehrte. Darauf unterjochte Cyrus Babylon, und mit demselben kam er in Besitz von Syrien und Palästina, entließ die Juden aus der Gefangenschaft und gestattete ihnen, ihren Tempel wieder aufzubauen. Zuletzt zog er gegen die Massageten, bekriegte diese Völker in den Steppen zwischen dem Orus und Jaxartes, unterlag ihnen aber, indem er den Tod des Kriegers und Eroberers fand. Der Tod der Heroen, die Epoche in der Weltgeschichte gemacht haben, charakterisirt sich nach ihrem Berufe. Cyrus starb so in seinem Beruf, welcher die Vereinigung Vorderasiens in eine Herrschaft ohne weiteren Zweck war.

Drittes Capitel.

Das persische Reich und seine Bestandtheile.

Das persische Reich ist ein Reich im modernen Sinne, wie das ehemalige deutsche Reich, und das große Kaiserreich unter Napoleon, denn es besteht aus einer Menge Staaten, die zwar in Abhängigkeit sind, die aber ihre eigene Individualität, ihre Sitten und Rechte beibehalten haben. Die allgemeinen Gesetze, denen sie alle unterworfen sind, haben ihren besonderen Zuständen keinen Eintrag gethan, sondern sie sogar beschützt und erhalten, und so hat jedes dieser Völker, die das Ganze ausmachen, seine eigene Form der Verfassung. Wie das Licht Alles erleuchtet, Jedem eine eigenthümliche Lebendigkeit ertheilt, so dehnt sich die persische Herrschaft über eine Menge von Nationen aus, und läßt jeder ihr Besonderes. Einige haben sogar eigene Könige, jede eine verschiedene Sprache, Bewaffnung, Lebensweise, Sitte. Dieß Alles besteht ruhig unter dem allgemeinen Lichte. Das persische Reich hat alle drei geographische Momente in sich, die wir früher von einander geschieden haben. Zuerst die Hochlande von Persien und Medien, dann die Thalebenen des Euphrat und Tigris, deren Bewohner sich zu einem gebildeten Culturleben vereinigt haben, sowie Aegypten, die Thalebene des Nils, wo Ackerbau, Gewerbe und Wissenschaften blühten, endlich das dritte Element, nämlich die Nationen, welche sich in die Gefahr des Meeres begeben, die Syrier, Phönicier, die Einwohner der griechischen Colonien und griechischen Uferstaaten in Kleinasien. Persien vereinigte also die drei natürlichen Principien in sich, während China und Indien der See fremd geblieben sind. Wir finden hier weder das substantielle Ganze von China, noch das indische Wesen, wo eine und

dieselbe Anarchie der Willkür herrscht, sondern die Regierung in Persien ist nur in ihrer allgemeinen Einheit ein Völkerverein, der die zusammengefaßten Völker frei bestehen läßt. Dadurch ist der Grausamkeit, der Wildheit Einhalt gethan, mit welcher sonst die Völker sich zerstörten, und wovon das Buch der Könige und das Buch Samuel hinreichendes Zeugniß geben. Das Wehklagen und die Verwünschungen der Propheten über den Zustand vor der Eroberung geben das Elend, die Bosheit und das Wüste desselben zu erkennen, zugleich mit dem Glück, welches Cyrus über die vorderasiatische Welt brachte. Es ist den Asiaten nicht gegeben, Selbstständigkeit, Freiheit, gediegene Kraft des Geistes mit Bildung, dem Interesse für mannigfaltige Beschäftigung und der Bekanntschaft mit den Bequemlichkeiten zu vereinigen; kriegerischer Muth besteht nur in Wildheit der Sitten, er ist nicht der ruhige Muth der Ordnung, und wenn der Geist sich mannigfaltigen Interessen eröffnet, so geht er sogleich zur Verweichlichung über, läßt sich sinken, und macht die Menschen zu Knechten einer schwachen Sinnlichkeit.

Persien.

Die Perser, ein freies Berg- und Nomadenvolk, über reichere, gebildetere und üppigere Länder herrschend, behielten doch im Ganzen die Grundzüge ihrer alten Lebensweise bei, sie standen mit einem Fuß in ihrem Stammlande, mit dem anderen im Auslande. In dem Stammlande war der König Freund unter Freunden und wie unter Seinesgleichen; außer demselben der Herr, dem Alle unterworfen sind und sich durch Tribut ihm angehörend beweisen. Der Zendreligion treu, üben sich die Perser in der Reinheit, und in dem reinen Dienst des Ormuzd. Die Gräber der Könige waren im eigentlichen Persien, und dort besuchte bisweilen der König seine Landsleute, mit denen er in einem ganz einfachen Verhältniß lebte. Er brachte ihnen Geschenke mit, während bei allen andern Nationen diese dem Könige Geschenke geben mußten. Am Hofe des Monarchen befand sich eine Abtheilung persischer Reiterei, welche den Kern der ganzen Armee ausmachte, mit einander speiste und überhaupt sehr gut disciplinirt war. Sie zeichnete sich durch Tapferkeit rühmlich aus, und auch die Griechen erkannten in den medischen Kriegen ihren Muth mit Achtung an. Wenn das ganze persische Heer, zu dem diese Abtheilung gehörte, ausziehen sollte, so wurde zuvörderst ein Aufgebot an alle asiatische Völkerschaften erlassen. Fanden sich die Krieger zusammen, so wurde der Zug alsdann mit jenem Charakter der Unruhe und schweifenden Lebensweise unternommen, der das Eigenthümliche der Perser ausmachte. So ging man nach Aegypten, nach Scythien, nach Thracien, so endlich nach Griechenland, wo diese ungeheure Macht gebrochen werden sollte. Ein solcher Aufbruch erschien fast wie eine Völkerwanderung, die Familien zogen mit: die Völker erschienen in ihrer Besonderheit mit ihrer Bewaffnung und wälzten sich haufenweise fort; jedes hatte eine andere Ordnung und eine andere Art zu kämpfen. Herodot entwirft uns bei dem großen Völkermarsch des Xerres (es sollen zwei Millionen Menschen mit ihm gezogen seyn) ein glänzendes Bild von dieser Mannigfaltigkeit; doch da diese Völkerschaften so ungleich disciplinirt waren, so verschieden an Kraft und Tapferkeit, so wird es leicht begreiflich, daß die kleinen, disciplinirten, von Einem Muth beseelten Heere der Griechen, unter trefflicher Anführung, jenen unermeßlichen aber ungeordneten Streitkräften Widerstand leisten konnten. Die Provinzen hatten für den Unterhalt der persischen Reiterei, die sich im Mittelpunkte des Reiches aufhielt, zu sorgen. Babylon hatte von diesem Unterhalt den dritten Theil zu geben, und erscheint somit als die bei weitem reichste Provinz. Sonst mußte jedes Volk nach der Eigenthümlichkeit seiner Producte davon das Vorzüglichste liefern. So gab Arabien den Weihrauch, Syrien den Purpur u. s. w.

Die Erziehung der Prinzen, besonders aber des Thronerben, war äußerst sorgfältig. Bis zu ihrem siebenten Jahre bleiben die Söhne des Königs unter den Frauen, und kommen nicht vor das Angesicht des Herrschers. Von dem siebenten Jahre an werden sie in der Jagd, im Reiten, im Bogenschießen u. s. w. unterrichtet, sowie im Sprechen der Wahrheit. Einmal wird auch angegeben, daß der Prinz in der Magie des Zoroaster Unterricht empfangen habe. Vier der edelsten Perser erziehen den Prinzen. Die Großen überhaupt bilden eine Art von Reichstag. Unter ihnen befanden sich auch Magier. Sie sind freie Männer, voll edler Treue und Patriotismus. So erscheinen die sieben Großen, das Abbild der Amschaspand, die um den Ormuzd stehen, nachdem der falsche Smerdis, der sich nach dem Tode des Königs Cambyses als dessen Bruder ausgab, entlarvt worden war, um zu berathschlagen, welche Regierungsform eigentlich die beste sey. Ganz leidenschaftslos, und ohne einen Ehrgeiz zu beweisen, kommen sie dahin überein, daß die Monarchie für das persische Reich allein passend sey. Die Sonne und das Pferd, das sie durch Wiehern zuerst begrüßt, bestimmen dann den Nachfolger Darius. — Bei der Größe des persischen Reichs mußten die Provinzen durch Statthalter, Satrapen, beherrscht werden, und diese zeigten oft sehr viele Willkür gegen die ihnen untergebenen Provinzen, und Haß und Neid gegen einander, woraus freilich viel Unheil entsprang. Diese Satrapen waren nur Oberaufseher und ließen gewöhnlich die unterworfenen Könige der Länder in ihrer Eigenthümlichkeit. Dem großen Könige der Perser gehörte alles Land und alles Wasser; Land und Wasser forderten Darius Hystaspes und Xerres von den Griechen. Aber der König war nur der abstracte Herr: der Genuß verblieb den Völkern, deren Leistungen darin bestanden, den Hof und die Satrapen zu unterhalten, und von dem Köstlichsten, was sie besaßen, zu liefern. Gleichförmige Abgaben kommen erst unter der Regierung des Darius Hystaspes vor. Wenn der König

im Reiche herumreiste, so mußten ebenfalls Geschenke geliefert werden, und aus der Größe dieser Gaben sieht man den Reichthum der nicht ausgesogenen Provinzen. So ist die Herrschaft der Perser auf keine Weise unterdrückend, weder in Ansehung des Weltlichen noch des Religiösen. Die Perser, sagt Herodot, hatten zwar keine Götzenbilder, indem sie die anthropomorphistischen Darstellungen der Götter verlachten, aber sie duldeten jede Religion, obgleich einzelne Ausbrüche des Zorns gegen die Abgöttereien sich finden. Griechische Tempel wurden zerstört und die Bilder der Götter zertrümmert.

Syrien und das semitische Vorderasien.

Ein Element, das Küstenland, das dem persischen Reiche auch angehörte, stellt sich besonders in Syrien dar. Es war besonders wichtig für das persische Reich, denn, wenn der Continent von Persien zu einer großen Unternehmung aufbrach, so wurde er von phönicischen wie auch von griechischen Kriegsflotten begleitet. Die phönicische Küste ist nur ein sehr schmaler Saum, oft nur zwei Stunden breit, der im Osten das hohe Gebirge des Libanon hat. An der Meeresküste lag eine Knotenreihe von herrlichen und reichen Städten, wie Tyrus, Sidon, Byblus, Berytus, die großen Handel und große Schiffahrt trieben, welche jedoch mehr isolirt und im Interesse des eigenen Landes war, als daß sie in den ganzen persischen Staat eingegriffen hätte. Die Hauptrichtung des Handels ging in das mittelländische Meer, und von hier reichte er weit in den Westen hinüber. Durch den Verkehr mit so vielen Nationen erreichte Syrien bald eine hohe Bildung: die schönsten Arbeiten in Metallen und Edelsteinen wurden daselbst verfertigt, die wichtigsten Erfindungen, wie die des Glases und Purpurs, dort gemacht. Die Schriftsprache empfing hier ihre erste Ausbildung, denn bei dem Verkehr mit verschiedenen Völkern tritt sehr bald das Bedürfniß derselben ein.

(So hat z. B. Lord Macartney bemerkt, daß in Canton selbst die Chinesen das Bedürfniß einer leichteren Schriftsprache gefühlt hätten.) Die Phönicier entdeckten und beschifften zuerst den atlantischen Ocean; auf Cypern und Creta siedelten sie sich an; auf Thasos, einer weit von ihnen gelegenen Insel, bebauten sie Goldbergwerke; im südlichen und südwestlichen Spanien legten sie Silberbergwerke an; in Afrika gründeten sie die Colonien Utica und Carthago; von Gades aus schifften sie weit an der afrikanischen Küste herunter, und sollen nach Einigen sogar ganz Afrika umsegelt haben; aus Britannien holten sie sich Zinn und aus der Ostsee den preußischen Bernstein. Auf diese Weise ergiebt sich ein ganz neues Princip. Die Unthätigkeit hört auf, so wie die bloß rohe Tapferkeit: an ihre Stellen treten die Thätigkeit der Industrie und der besonnene Muth, der bei der Kühnheit, die See zu befahren, auch auf die Mittel verständig bedacht ist. Hier ist Alles auf die Thätigkeit des Menschen gesetzt, auf seine Kühnheit, seinen Verstand; so wie auch die Zwecke für ihn sind. Menschlicher Wille und Thätigkeit sind hier das Erste, nicht die Natur und ihre Gütigkeit. Babylonien hatte seinen bestimmten Boden, und die Subsistenz war durch den Lauf der Sonne und durch den Naturgang überhaupt bedingt. Aber der Seemann vertraut auf sich selbst im Wechsel der Wellen, und Auge und Herz müssen immer offen seyn. Ebenso enthält das Princip der Industrie das Entgegengesetzte dessen, was man von der Natur erhält; denn die Naturgegenstände werden zum Gebrauche und zum Schmucke verarbeitet. In der Industrie ist der Mensch sich selber Zweck, und behandelt die Natur als ein ihm Unterworfenes, dem er das Siegel seiner Thätigkeit aufdrückt. Der Verstand ist hier die Tapferkeit, und die Geschicklichkeit ist besser als der nur natürliche Muth. Wir sehen die Völker hier befreit von der Furcht der Natur und ihrem sclavischen Dienste.

Vergleichen wir hiermit die religiösen Vorstellungen, so

sehen wir in Babylon, in den syrischen Völkerschaften, in Phrygien zunächst einen rohen, gemeinen, sinnlichen Götzendienst, dessen Beschreibung uns hauptsächlich in den Propheten gegeben wird. Es wird freilich hier nur von Götzendienst gesprochen, und dieß ist etwas Unbestimmtes. Die Chinesen, die Inder, die Griechen haben Götzendienst, auch die Katholiken verehren die Bilder der Heiligen. Aber in dem Kreise, in welchem wir uns jetzt befinden, sind die Mächte der Natur und der Erzeugung überhaupt das Verehrte, und der Cultus ist Ueppigkeit und Wohlleben. Die Propheten geben davon die gräulichsten Schilderungen, deren Schrecklichkeit jedoch zum Theil auf den Haß der Juden gegen die Nachbarvölker muß geschoben werden. Besonders im Buche der Weisheit sind die Darstellungen ausführlich. Nicht nur die Verehrung der natürlichen Dinge fand statt, sondern auch die der allgemeinen Naturmacht, der Astarte, Cybele, der Diana von Ephesus. Der Cultus war sinnlicher Taumel, Ausschweifung und Ueppigkeit: Sinnlichkeit und Grausamkeit sind die beiden charakteristischen Züge. „Halten sie Feiertage, so thun sie wie wüthend," sagt das Buch der Weisheit (14,28.). Mit dem sinnlichen Leben, als einem Bewußtseyn, das zum Allgemeinen nicht kommt, ist die Grausamkeit verknüpft, weil die Natur als solche das Höchste ist, so daß der Mensch keinen, oder nur den geringsten Werth hat. In solchem Götterdienst liegt ferner, daß der Geist, insofern er sich mit der Natur zu identificiren strebt, sein Bewußtseyn und überhaupt das Geistige aufhebt. So sehen wir Kinder opfern, die Priester der Cybele sich selber verstümmeln, die Männer sich zu Eunuchen machen, die Weiber sich im Tempel preisgeben. Als ein Zug des babylonischen Hofes verdient bemerkt zu werden, daß, als Daniel am Hofe erzogen ward, nicht von ihm gefordert wurde, an den Religionsübungen Theil zu nehmen, und ferner, daß ihm reine Speisen gereicht wurden; er wurde besonders dazu gebraucht, die Träume des Königs zu deuten, weil er den Geist der heiligen

Götter habe. Ueber das sinnliche Leben will der König durch Träume, als Deutungen des Höheren, sich erheben. Es zeigt sich also überhaupt, daß das Band der Religion locker war, und daß hier keine Einheit zu finden ist. Wir sehen nämlich auch Anbetungen von Bildern der Könige; die Naturmacht und der König als geistige Macht sind das Höchste, und so zeigt sich in diesem Götzendienst der vollkommene Gegensatz gegen die persische Reinheit.

Dagegen finden wir bei den Phöniciern, jenem kühnen Seevolke, etwas Anderes. Herodot erzählt uns, daß zu Tyrus der Hercules verehrt worden sey. Ist dieses auch nicht die griechische Gottheit, so muß doch darunter eine verstanden werden, die mit den Begriffen jener ungefähr übereinstimmt. Diese Verehrung ist außerordentlich bezeichnend für den Charakter des Volkes, denn Hercules ist es ja, von dem die Griechen sagen, daß er sich durch menschliche Tapferkeit und Kühnheit in den Olymp geschwungen habe. Dem Hercules liegt wohl in seinen zwölf Arbeiten die Vorstellung der Sonne zu Grunde, doch bezeichnet diese Grundlage nicht die Hauptbestimmung, welche vielmehr bleibt, daß Hercules der Göttersohn ist, der durch seine Tugend und Arbeit sich zum Gott durch menschlichen Muth und Tapferkeit emporschwingt, und, statt in Unthätigkeit, in Mühseligkeit und Arbeit sein Leben verbringt. Ein zweites religiöses Moment ist der Dienst des Adonis, der sich in den Küstenstädten findet (auch in Aegypten wurde er von den Ptolemäern mit Pracht gefeiert), worüber eine Hauptstelle in dem Buche der Weisheit (14,13fg.), in welcher es heißt: „die Götzen waren nicht von Anfang an, — sondern sind durch die eitle Ehre der Menschen darum erdacht, daß diese kurzen Lebens sind. Denn ein Vater, so er über seinen Sohn, der ihm allzufrüh dahin genommen ward (— Adonis), Leid und Schmerzen trug, ließ er ein Bild machen, und fing an, den, so ein todter Mensch war, nun für Gott zu halten; und stiftete für die Seinen einen

Gottesdienst und Opfer." Das Fest des Adonis war, ungefähr wie der Dienst des Osiris, die Feier seines Todes, ein Leichenfest, bei dem die Frauen in die ausschweifendsten Klagen über den verlornen Gott ausbrachen. In Indien verstummt die Klage im Heroismus der Stumpfheit; klaglos stürzen sich dort die Weiber in den Strom, und die Männer, sinnreich in Peinigungen, legen sich die schrecklichsten Qualen auf; denn sie ergeben sich nur der Leblosigkeit, um das Bewußtseyn in leerer, abstracter Anschauung zu vertilgen; hier aber wird der menschliche Schmerz ein Moment des Cultus, ein Moment der Verehrung; im Schmerz empfindet der Mensch seine Subjectivität: er soll, er darf hier als er selbst sich wissen und sich gegenwärtig seyn. Das Leben erhält hier wieder Werth. Es wird ein allgemeiner Schmerz veranstaltet; denn der Tod wird dem Göttlichen immanent, und der Gott stirbt. Bei den Persern sahen wir Licht und Finsterniß mit einander im Kampf; hier aber sind beide Principien in Einem, dem Absoluten, geeint. Das Negative ist hier auch nur das Natürliche, aber als Tod des Gottes nicht nur das Beschränkte eines Bestimmten, sondern die reine Negativität selbst. Dieser Punkt ist nämlich wichtig, weil das Göttliche überhaupt als Geist gefaßt werden soll, worin liegt, daß es concret seyn und das Moment der Negativität in sich haben muß. Die Bestimmungen der Weisheit, der Macht sind auch concrete Bestimmungen, aber nur als Prädicate, so daß Gott die abstracte substantielle Einheit bleibt, worin die Unterschiede selber verschwinden nnd nicht Momente dieser Einheit werden. Hier aber ist das Negative selbst Moment des Gottes, das Natürliche, der Tod, dessen Cultus der Schmerz ist. In der Feier also des Todes des Adonis, und seines Auferstehens ist es, daß das Concrete zum Bewußtseyn kommt. Adonis ist ein Jüngling, der den Eltern entrissen wird, und zu früh stirbt. In China, im Dienste der Voreltern, genießen diese letzteren göttliche Ehre; aber Eltern bezahlen im Tode nur die Schuld der Natur. Den

Jüngling rafft der Tod dagegen als ein Nichtseynsollen hin, und während der Schmerz über den Tod der Eltern kein gerechter Schmerz ist, ist im Jüngling der Tod ein Widerspruch. Und dieß eben ist das Tiefe, daß im Gott das Negative, der Widerspruch zur Anschauung kommt, und daß der Cultus beide Momente, den Schmerz über den dahingerafften, und die Freude über den wiedergefundenen Gott enthält.

Judäa.

Das andere zum persischen Reiche im weiteren Verbande gehörende Volk dieser Küste ist das jüdische. Wir finden bei demselben wieder ein Grundbuch, das alte Testament, in welchem die Anschauungen dieses Volkes, dessen Princip dem eben dargestellten geradezu gegenübersteht, hervortreten. Wenn das Geistige im phönicischen Volke noch durch die Naturseite beschränkt war, so zeigt es sich dagegen bei den Juden vollkommen gereinigt; das reine Product des Denkens, das Sichdenken kommt zum Bewußtseyn, und das Geistige entwickelt sich in seiner extremen Bestimmtheit gegen die Natur und gegen die Einheit mit derselben. Wir sahen früher wohl den reinen Brahm, aber nur als das allgemeine Naturseyn, und zwar so, daß Brahm nicht selbst Gegenstand des Bewußtseyns wird; wir sahen ihn bei den Persern zum Gegenstand desselben werden, jedoch in sinnlicher Anschauung, als das Licht. Das Licht aber ist nunmehr Jehovah, das reine Eine. Dadurch geschieht der Bruch zwischen dem Osten und dem Westen; der Geist geht in sich nieder und erfaßt das abstracte Grundprincip für das Geistige. Die Natur, die im Orient das Erste und die Grundlage ist, wird jetzt herabgedrückt zum Geschöpf; und der Geist ist nun das Erste. Von Gott wird gewußt, er sey der Schöpfer aller Menschen, wie der ganzen Natur, so wie die absolute Wirksamkeit überhaupt. Dieses große Princip ist aber in seiner weiteren Bestimmtheit das ausschließende Eine. Diese Religion muß nothwendig das Moment der Ausschließung gewinnen, welches wesentlich darin besteht, daß nur das Eine Volk den Einen erkennt, und von ihm anerkannt wird. Der Gott des jüdischen Volks ist nur der Gott Abrahams und seines Saameus; die nationelle Individualität und ein besonderer Localdienst sind in die Vorstellung desselben verflochten. Gegen diesen Gott sind alle anderen Götter falsche: und zwar ist der Unterschied von wahr und falsch ganz abstract; denn bei den falschen Göttern ist nicht anerkannt, daß ein Schein des Göttlichen in sie hineinblicke. Nun ist aber jede geistige Wirksamkeit, und um so mehr jede Religion so beschaffen, daß, wie sie auch sey, ein affirmatives Moment in ihr enthalten ist. So sehr eine Religion irrt, hat sie doch die Wahrheit, wenn auch auf verkümmerte Weise. In jeder Religion ist göttliche Gegenwart, ein göttliches Verhältniß, und eine Philosophie der Geschichte hat in den verkümmertsten Gestalten das Moment des Geistigen aufzusuchen. Darum aber, weil sie Religion ist, ist sie als solche noch nicht gut; man muß nicht in die Schlaffheit verfallen, zu sagen, daß es auf den Inhalt nicht ankomme, sondern lediglich auf die Form. Diese schlaffe Gutmüthigkeit hat die jüdische Religion nicht, indem sie absolut ausschließt.

Das Geistige sagt sich hier vom Sinnlichen unmittelbar los, und die Natur wird zu einem Aeußerlichen und Ungöttlichen herabgesetzt. Dieß ist eigentlich die Wahrheit der Natur, denn erst später kann die Idee in dieser ihrer Aeußerlichkeit zur Versöhnung gelangen: ihr erster Ausspruch wird gegen die Natur seyn; denn der Geist, welcher bisher entwürdigt war, erhält erst hier seine Würde, sowie die Natur ihre rechte Stellung wieder. Die Natur ist sich selbst äußerlich, sie ist das Gesetzte, sie ist erschaffen, und diese Vorstellung, daß Gott Herr und Schöpfer der Natur sey, bringt die Stellung Gottes als des Erhabenen herbei, indem die ganze Natur Gottes Schmuck, und gleichsam zu seinem Dienste verwendet ist. Gegen diese Erhabenheit ge-

halten, ist die indische nur die des Maaßlosen. Durch die Geistigkeit überhaupt wird nun das Sinnliche und Unsittliche nicht mehr privilegirt, sondern als das Ungöttliche herabgesetzt. Nur das Eine, der Geist, das Unsinnliche ist die Wahrheit; der Gedanke ist frei für sich, und wahrhafte Moralität und Rechtlichkeit kann nunmehr auftreten; denn es wird Gott durch Rechtlichkeit verehrt, und Rechtthun ist Wandeln im Wege des Herrn. Damit ist verbunden das Glück, Leben und zeitliches Wohlergehen als Belohnung; denn es heißt: auf daß du lang lebest auf Erden. — Auch die Möglichkeit einer geschichtlichen Ansicht ist hier vorhanden; denn es ist hier der prosaische Verstand, der das Beschränkte und Umschriebene an seinen Platz stellt und es als eigenthümliche Gestalt der Endlichkeit auffaßt: Menschen werden als Individuen, nicht als Incarnationen Gottes, Sonne als Sonne, Berge als Berge, nicht als in ihnen selbst Geist und Willen habend, genommen. —

Wir sehen bei diesem Volke den harten Dienst, als Verhältniß zum reinen Gedanken. Das Subject als concretes wird nicht frei, weil das Absolute selbst nicht als der concrete Geist aufgefaßt ist, weil der Geist noch als geistlos gesetzt erscheint. Die Innerlichkeit haben wir wohl vor uns, das reine Herz, die Büßung, die Andacht, aber es ist nicht auch das besondere concrete Subject sich gegenständlich im Absoluten geworden, und es bleibt daher streng an den Dienst der Ceremonie und des Rechtes gebunden, dessen Grund eben die reine Freiheit als abstracte ist. Die Juden haben, was sie sind, durch den Einen: dadurch hat das Subject keine Freiheit für sich selbst. Spinoza sieht das Gesetzbuch Mosis so an, als habe es Gott den Juden zur Strafe, zur Zuchtruthe gegeben. Das Subject kommt nie zum Bewußtseyn seiner Selbstständigkeit: deswegen finden wir bei den Juden keinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, denn das Subject ist nicht an und für sich seyend. Wenn das Subject aber im Judenthume werthlos ist, so ist dagegen die Familie selbstständig, denn an die Familie ist der Dienst Jehovah's gebunden, und sie somit das Substantielle. Der Staat aber ist das dem jüdischen Princip Unangemessene, und der Gesetzgebung Mosis fremd. In der Vorstellung der Juden ist Jehovah der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's, der sie aus Aegypten ausziehn hieß, und ihnen das Land Kanaan gab. Die Erzählungen von den Erzvätern ziehen uns an. Wir sehen in dieser Geschichte den Uebergang aus dem patriarchalischen Nomadenzustand zum Ackerbau. Ueberhaupt hat die jüdische Geschichte große Züge; nur ist sie verunreinigt durch das geheiligte Ausschließen der anderen Volksgeister (die Vertilgung der Einwohner Kanaan's wird sogar geboten), durch Mangel an Bildung überhaupt, und durch den Aberglauben, der durch die Vorstellung von dem hohen Werthe der Eigenthümlichkeit der Nation herbeigeführt wird. Auch Wunder stören uns in dieser Geschichte als Geschichte, denn insofern das concrete Bewußtseyn nicht frei ist, ist auch das Concrete der Einsicht nicht frei; die Natur ist entgöttert, aber ihr Verständniß ist noch nicht da.

Die Familie ist durch die Eroberung Kanaan's zu einem Volke herangewachsen, hat ein Land in Besitz genommen und in Jerusalem einen allgemeinen Tempel errichtet. Ein eigentliches Staatsband war aber nicht vorhanden. Bei einer Gefahr erhoben sich Helden, die sich an die Spitze der Heereshaufen stellten, doch war das Volk meist unterjocht. Später wurden Könige erwählt, und erst diese machten die Juden selbstständig. David ging sogar zu Eroberungen über. In ihrer Ursprünglichkeit geht die Gesetzgebung nur auf die Familie, doch ist in den Mosaischen Büchern schon der Wunsch nach einem Könige voraus gesehen. Die Priester sollen ihn wählen; er soll nicht Ausländer seyn, nicht Reiterei in großen Haufen und wenig Weiber haben. Nach kurzem Glanze zerfiel das Reich in sich selbst und theilte sich. Da es nur Einen Stamm Leviten und nur Einen Tempel in Jerusalem gab, so mußte bei Theilung des Reichs sogleich Ab-

götterei eintreten; denn es konnte der Eine Gott nicht in verschiedenen Tempeln verehrt werden, und nicht zwei Reiche von Einer Religion geben. So rein geistig der objective Gott gedacht wird, so gebunden und ungeistig ist noch die subjective Seite der Verehrung desselben. Die beiden Reiche, gleich unglücklich in äußeren und inneren Kriegen, wurden zuletzt den Assyriern und Babyloniern unterworfen. Durch Cyrus wurde den Israeliten erlaubt, heimzukehren und nach eigenen Gesetzen zu leben.

Aegypten.

Das persische Reich ist ein vorübergegangenes, und nur traurige Reste sind von seiner Blüthe geblieben. Die schönsten und reichsten Städte desselben, wie Babylon, Susa, Persepolis, sind gänzlich zerfallen, und nur wenige Ruinen zeigen uns ihre alte Stelle. Selbst in den neueren großen Städten Persiens, Ispahan, Schiras, ist die Hälfte zur Ruine geworden, und keine neue Lebendigkeit ist wie im alten Rom aus denselben hervorgetreten, sondern sie sind fast ganz in dem Andenken der sie umgebenden Völker verschwunden. Außer den übrigen zum persischen Reiche bereits gezählten Ländern tritt nun aber Aegypten auf, das Land der Ruinen überhaupt, das von Alters her als ganz wunderbar gegolten, und auch in neueren Zeiten das größte Interesse auf sich gezogen hat. Seine Ruinen, das endliche Resultat einer unermeßlichen Arbeit, überbieten im Riesenhaften und Ungeheuren Alles, was uns aus dem Alterthum geblieben ist.

In Aegypten sehen wir die Momente, welche in der persischen Monarchie als einzelne auftraten, zusammengefaßt. Wir fanden bei den Persern die Verehrung des Lichts, als des allgemeinen Naturwesens. Dieses Princip entfaltet sich dann zu Momenten, die sich gegeneinander als gleichgültig verhalten: das Eine Moment ist das Versenktsein ins Sinnliche bei den Babyloniern, Syriern; das andre ist das Geistige, in zwiefacher

Form: einmal als beginnendes Bewußtseyn des concreten Geistes im Adonisdienst, und dann als der reine und abstracte Gedanke bei den Juden; dort fehlt die Einheit des Concreten, hier das Concrete selbst. Diese widerstrebenden Elemente zu vereinen ist die Aufgabe, und als Aufgabe in Aegypten vorhanden. Aus den Darstellungen, die wir im ägyptischen Alterthume finden, muß besonders eine Figur herausgehoben werden, nämlich die Sphinx, an und für sich ein Räthsel, ein doppelsinniges Gebilde, halb Thier, halb Mensch. Man kann die Sphinx als ein Symbol für den ägyptischen Geist ansehen: der menschliche Kopf, der aus dem thierischen Leibe herausblickt, stellt den Geist vor, wie er anfängt sich aus dem Natürlichen zu erheben, sich diesem zu entreißen, und schon freier um sich zu blicken, ohne sich jedoch ganz von den Fesseln zu befreien. Die unendlichen Bauwerke der Aegypter sind halb unter der Erde, halb steigen sie über ihr in die Lüfte. Das ganze Land ist in ein Reich des Lebens und in ein Reich des Todes eingetheilt. Die colossale Bildsäule des Memnon erklingt vom ersten Blick der jungen Morgensonne; doch es ist noch nicht das freie Licht des Geistes, das in ihm ertönt. Die Schriftsprache ist noch Hieroglyphe, und die Grundlage desselben nur das sinnliche Bild, nicht der Buchstabe selbst. — So liefern uns die Erinnerungen Aegyptens selbst eine Menge von Gestalten und Bildern, die seinen Charakter aussprechen; wir erkennen darin einen Geist, der sich gedrängt fühlt, sich äußert, aber nur auf sinnliche Weise.

Aegypten ist von jeher das Land der Wunder gewesen, und es auch noch geblieben. Besonders von den Griechen erhalten wir über dasselbige Nachricht, und vor allen Anderen von Herodot. Dieser sinnige Geschichtsschreiber besuchte selbst das Land, von dem er Nachricht geben wollte, und setzte sich an den Hauptorten in Bekanntschaft mit den ägyptischen Priestern. Alles, was er gesehen und gehört hat, berichtet er genau; aber das Tiefere über die Bedeutung der Götter hat er sich zu sagen gescheut:

es sey dieses ein Heiliges, und er könne nicht davon, wie von einem Aeußerlichen, sprechen. Außer ihm ist noch Diodorus Siculus von großer Wichtigkeit, und unter den jüdischen Geschichtsschreibern Josephus.

Durch die Bauwerke und die Hieroglyphen hat sich das Denken und Vorstellen der Aegypter ausgedrückt. Es fehlt ein Nationalwerk der Sprache; es fehlt nicht nur uns, es fehlte auch den Aegyptern selbst; sie konnten keines haben, weil sie es nicht zum Verständniß ihrer selbst gebracht haben. Es war auch keine ägyptische Geschichte vorhanden, bis endlich Ptolemäus Philadelphus, derselbe, der die heiligen Bücher der Juden ins Griechische übersetzen ließ, den Oberpriester Manetho veranlaßte, eine ägyptische Geschichte zu schreiben. Von dieser haben wir nur Auszüge, Reihen von Königen, die jedoch die allergrößten Schwierigkeiten und Widersprüche veranlaßt haben. Um Aegypten kennen zu lernen, sind wir überhaupt nur auf die Nachrichten der Alten und auf die ungeheuren Monumente, die uns übrig geblieben sind, angewiesen. Man findet eine Menge Granitwände, in die Hieroglyphen eingegraben sind, und die Alten haben uns Aufschlüsse über einige derselben gegeben, welche aber vollkommen unzureichend sind. In neuerer Zeit ist man besonders wieder darauf aufmerksam geworden, und auch nach vielen Bemühungen dahin gelangt, von der hieroglyphischen Schrift wenigstens Einiges entziffern zu können. Der berühmte Engländer Thomas Young hat zuerst den Gedanken dazu gefaßt, und darauf aufmerksam gemacht, daß sich nämlich kleine Flächen finden, die abgeschnitten von den anderen Hieroglyphen sind, und wobei die griechische Uebersetzung bemerkt ist. Durch Vergleichung hat nun Young drei Namen, Berenice, Kleopatra und Ptolemäus, herausbekommen, und so den ersten Anfang zur Entzifferung gemacht. Man hat späterhin gefunden, daß ein großer Theil der Hieroglyphen phonetisch ist, das heißt Laute angiebt. So bedeutet die Figur des Auges zuerst das Auge selbst, dann aber auch den Anfangsbuchstaben des ägyptischen Wortes, das Auge heißt (wie im Hebräischen die Figur eines Hauses, ב, den Buchstaben b bezeichnet, womit das Wort בית, Haus, anfängt.) Der berühmte Champollion der Jüngere hat zunächst darauf aufmerksam gemacht, daß die phonetischen Hieroglyphen mit solchen, die Vorstellungen bezeichnen, untermischt sind, sodann die verschiedenen Arten der Hieroglyphen geordnet und bestimmte Principien zu ihrer Entzifferung aufgestellt.

Die Geschichte von Aegypten, wie sie vor uns liegt, ist voll von den größten Widersprüchen. Mythisches und Historisches ist unter einander gemischt, und die Angaben sind im höchsten Grade verschieden. Die europäischen Gelehrten haben begierig die Verzeichnisse des Manetho aufgesucht und sind diesen gefolgt; auch sind durch die neueren Entdeckungen eine Menge Namen von Königen bestätigt worden. Herodot sagt, nach der Erzählung der Priester hätten früher Götter über Aegypten geherrscht, und vom ersten menschlichen Könige bis zum Könige Setho seyen 341 Menschenalter oder 11340 Jahre verflossen gewesen; der erste menschliche Herrscher aber wäre Menes gewesen (die Aehnlichkeit des Namens mit dem griechischen Minos und dem indischen Manu ist hier auffallend). Aegypten habe außer Thebais, dem südlichsten Theile desselben, einen See gebildet; vom Delta scheint es gewiß zu seyn, daß es ein aus dem Schlamm des Nils hervorgebrachtes Gebilde ist. Wie die Holländer ihren Boden von dem Meere erobert haben und sich darauf zu erhalten wußten; so haben die Aegypter ebenfalls ihr Land erst gewonnen, und die Fruchtbarkeit desselben durch Kanäle und Seen unterstützt. Ein wichtiges Moment für die Geschichte Aegyptens ist das Herabrücken derselben vom oberen nach dem untern Aegypten, vom Süden nach Norden. Damit hängt nun zusammen, daß Aegypten von Aethiopien aus wohl seine Bildung erhalten hat, hauptsächlich von der Insel Meroe, auf welcher nach neueren Hypothesen ein Priestervolk gehaust haben soll.

Theben in Oberägypten war die älteste Residenz der ägyptischen Könige. Schon zu Herodot's Zeiten war sie in Verfall. Die Ruinen dieser Stadt sind das Ungeheuerste der ägyptischen Architectur, was wir kennen; sie sind für die Länge der Zeit noch vortrefflich erhalten, wozu der immer wolkenlose Himmel des Landes beiträgt. Der Mittelpunkt des Reiches wurde dann nach Memphis verlegt, nicht weit von dem heutigen Kairo, und zuletzt nach Sais, in dem eigentlichen Delta; die Gebäulichkeiten, welche sich in der Gegend dieser Stadt befinden, sind von sehr später Zeit und wenig erhalten. Herodot sagt uns, daß schon Menes Memphis erbaut habe. Unter den späteren Königen ist besonders Sesostris hervorzuheben, der nach Champollion für Rhamses den Großen gehalten werden muß. Von diesem schreiben sich besonders eine Menge Denkmäler und Gemälde her, auf welchen seine Siegeszüge und Triumphe, die Gefangenen, die er machte, und zwar von den verschiedensten Nationen, dargestellt sind. Herodot erzählt von seinen Eroberungen in Syrien, bis nach Kolchis hin, und bringt damit zusammen die große Aehnlichkeit zwischen den Sitten der Kolchier und denen der Aegypter: diese beiden Völker und die Aethiopier hätten allein von jeher die Beschneidung eingeführt gehabt. Herodot sagt ferner, Sesostris habe durch ganz Aegypten ungeheure Kanäle graben lassen, die dazu dienten, das Wasser des Nils überall hinzuverbreiten. Ueberhaupt je sorgfältiger die Regierung in Aegypten war, desto mehr sah sie auf die Erhaltung der Kanäle, während bei nachlässigen Regierungen die Wüste die Oberhand gewann; denn Aegypten stand in dem beständigen Kampf mit der Gluth der Hitze und dem Wasser des Nils. Aus Herodot geht hervor, daß das Land durch die Kanäle für die Reiterei unbrauchbar geworden ist; dagegen ersehen wir aus den Büchern Mosis, wie berühmt Aegypten einst in dieser Beziehung gewesen ist. Moses sagt, wenn die Juden einen König verlangten, so sollte dieser nicht zu viele Frauen heirathen, und keine Pferde aus Aegypten holen lassen.

Nach Sesostris sind noch die Könige Cheops und Chephren hervorzuheben. Diese haben ungeheure Pyramiden erbaut und die Tempel der Priester geschlossen; ein Sohn des Cheops, Mykerinos, soll sie wieder eröffnet haben; nach diesem fielen die Aethiopier ins Land, und ihr König Sabako machte sich zum König in Aegypten. Anysis aber, der Nachfolger des Mykerinos, floh in die Moräste, dem Ausflusse des Nils zu; erst nach dem Abzug der Aethiopier erschien er wieder. Auf ihn folgte Setho, der ein Priester des Phtha (den man als Hephästos ansieht) gewesen war; unter seiner Regierung fiel Sanherib, König der Assyrier, ins Land ein. Setho hatte die Kriegercaste immer mit großer Geringschätzung behandelt, und sie selbst ihrer Aecker beraubt; als er sie nunmehr aufrief, stand sie ihm nicht bei. Er mußte daher einen allgemeinen Aufruf an die Aegypter erlassen, und brachte ein Heer aus Krämern, Handwerkern und Marktvolk zusammen. In der Bibel heißt es, die Feinde seyen geflohen und die Engel hätten sie aufs Haupt geschlagen; aber Herodot erzählt, die Feldmäuse wären in der Nacht gekommen und hätten die Köcher und Bogen der Feinde zernagt, so daß diese, keine Waffen mehr habend, zur Flucht genöthigt wurden. Nach dem Tode des Setho hielten sich die Aegypter, wie Herodot sagt, für frei, und erwählten sich zwölf Könige, die in Verbindung mit einander standen, als Zeichen für welche sie das Labyrinth bauten, das aus einer ungeheuern Anzahl von Zimmern und Hallen, sowohl über als unter der Erde, bestand. Einer dieser Könige, Psammitichos, vertrieb dann im Jahre 650 vor Chr. Geb. mit Hülfe der Jonier und Karier, denen er Land im unteren Aegypten versprach, die eilf übrigen Könige. Aegypten war bis dahin nach außen abgeschlossen geblieben; auch zur See hatte es keine Verbindung mit andern Völkern angeknüpft. Psammitich eröffnete diese Verbindung und bereitete dadurch Aegypten den Untergang. Die Geschichte wird von nun an bestimmter, weil sie auf griechischen Berichten beruht. Auf Psammitich folgte

Neko, welcher einen Kanal zu graben begann, der den Nil mit dem rothen Meere verbinden sollte, und der erst unter Darius Nothus seine Vollendung erhielt. Das Unternehmen, das mittelländische Meer mit dem arabischen Meerbusen und dem großen Ocean zu vereinigen, ist nicht von solchem Nutzen, als man wohl glauben möchte, weil in dem ohnehin sehr schwer zu beschiffenden rothen Meere ungefähr neun Monate lang ein beständiger Nordwind herrscht, und somit nur drei Monate von Süden nach Norden gereist werden kann. Auf den Neko folgte Psammis und auf diesen Apries; letzterer führte ein Heer gegen Sidon und hatte eine Seeschlacht mit den Tyriern; auch gegen Cyrene sandte er ein Heer, welches von den Cyrenäern fast vernichtet wurde. Die Aegypter empörten sich gegen ihn, und gaben ihm Schuld, er wolle sie ins Verderben führen; wahrscheinlich war aber der Aufstand durch die Begünstigung hervorgebracht, die die Karier und Jonier erfuhren. Amasis stellte sich an die Spitze der Empörer, besiegte den König, und setzte sich an dessen Stelle auf den Thron. Von Herodot wird er als ein humoristischer Monarch geschildert, der aber nicht immer die Würde des Thrones behauptet habe. Von einem sehr geringen Stande hatte er sich durch seine Geschicklichkeit, seine Verschlagenheit und seinen Geist auf den Thron geschwungen, und den scharfen Verstand, der ihm zu Gebote stand, hat er nach Herodot auch bei allen ferneren Gelegenheiten bewiesen. Des Morgens habe er zu Gericht gesessen und die Klagen des Volkes angehört; des Nachmittags aber habe er geschmauset und sich einem lustigen Leben überlassen. Den Freunden, die ihm darüber Vorwürfe machten, und ihm bemerkten, daß er sich den ganzen Tag den Geschäften widmen müsse, antwortete er: Wenn der Bogen immerfort gespannt bleibt, so wird er untauglich werden oder zerbrechen. Als ihn die Aegypter seiner niedrigen Abkunft wegen nicht sehr hoch hielten, ließ er aus einem goldenen Fußbecken ein Götterbild formen, welchem die Aegypter große Verehrung bewiesen; daran zeigte er ihnen dann

sein eigenes Beispiel. Herodot erzählt ferner, er habe als Privatmann sehr lustig gelebt und sein ganzes Vermögen durchgebracht, dann aber gestohlen. Dieser Contrast von gemeinem Sinn und treffendem Verstand ist charakteristisch an einem ägyptischen Könige.

Amasis zog den Unwillen des Königs Cambyses auf sich. Cyrus hatte nämlich von den Aegyptern einen Augenarzt verlangt, denn damals schon waren die ägyptischen Augenärzte hochberühmt, die wegen der vielen ägyptischen Augenkrankheiten nothwendig waren. Dieser Augenarzt, um sich dafür zu rächen, daß man ihn außer Landes geschickt hatte, gab dem Cambyses den Rath, die Tochter des Amasis zu verlangen, wohl wissend, daß Amasis entweder unglücklich seyn würde, indem er sie gäbe, oder den Zorn des Cambyses auf sich zöge, indem er sie verweigerte. Amasis wollte dem Cambyses seine Tochter nicht geben, weil sie dieser zur Nebenfrau verlangte (denn die rechtmäßige Gemahlin mußte eine Perserin seyn), schickte ihm aber unter dem Namen seiner Tochter die des Apries, welche sich später dem Cambyses entdeckte. Dieser war über den Betrug so entrüstet, daß er gegen Aegypten, als nach dem Tode des Amasis Psammenitos herrschte, zog, das Land eroberte und mit dem persischen Reiche verband.

Was den ägyptischen Geist betrifft, so ist hier anzuführen, daß die Eleer bei Herodot die Aegypter die weisesten der Menschen nennen. Auch uns überrascht dort, neben afrikanischer Stupidität, einen reflectirenden Verstand, eine durchaus verständige Anordnung aller Einrichtungen, und die erstaunlichsten Werke der Kunst zu sehen. — Die Aegypter waren in Casten wie die Inder getheilt, und die Kinder übernahmen immer das Gewerbe und das Geschäft der Eltern. Deswegen hat sich auch das Handwerksmäßige und das Technische in den Künsten hier so sehr ausgebildet, und die Erblichkeit bewirkte bei der Art und Weise der Aegypter nicht denselben Nachtheil wie in Indien. Herodot giebt folgende sieben Casten an, die Priester, die Krieger, die Rinderhirten,

die Schweinehirten, die Kaufleute oder Gewerbtreibenden überhaupt, die Dollmetscher, welche erst später einen eigenen Stand ausgemacht zu haben scheinen, endlich die Schiffsleute. Ackerbauer sind hier nicht genannt, wahrscheinlich, weil der Ackerbau mehrere Casten beschäftigte, wie z. B. die Krieger, denen eine Portion Landes zugetheilt war. Diodor und Strabo geben diese Castenabtheilungen verschieden an. Es werden nur Priester, Krieger, Hirten, Ackerbautreibende und Künstler genannt, zu welchen letzteren denn wohl auch die Gewerbtreibenden gehören. Herodot sagt von den Priestern, daß sie vorzüglich Ackerland erhielten, und es auf Zins bebauen ließen, denn das Land überhaupt war im Besitze der Priester, Krieger und Könige. Joseph war nach der heiligen Schrift Minister des Königs, und führte sein Geschäft so, daß der König Herr alles Grundeigenthums ward. Die Beschäftigungen überhaupt aber blieben nicht so fest, wie bei den Indern, da wir die Israeliten, die ursprünglich Hirten waren, auch als Handwerker gebraucht finden, und da ein König, wie schon gesagt wurde, ein Heer aus lauter Handwerkern bildete. Die Casten sind nicht starr, sondern im Kampf und in Berührung mit einander: wir finden oft eine Auflösung und ein Widerstreben derselben. Die Kriegercaste, einmal unzufrieden, aus ihren Wohnsitzen gegen Nubien hin nicht abgelöst zu werden, und in Verzweiflung darüber, ihre Aecker nicht benutzen zu können, flüchtet sich nach Meroe, und fremde Miethsoldaten wurden ins Land gezogen.

Ueber die *Lebensweise* der Aegypter giebt uns Herodot sehr ausführliche Nachricht, und erzählt hauptsächlich Alles, was ihm abweichend von den griechischen Sitten erscheint. So z. B. daß die Aegypter besondere Aerzte für besondere Krankheiten hätten, daß die Weiber die Geschäfte außer dem Hause besorgten, die Männer aber zu Hause blieben und webten. In einem Theile Aegyptens herrschte Vielweiberei, in einem anderen Monogamie; die Weiber haben ein Kleid, die Männer zwei; sie waschen und baden sich viel, und purgiren monatlich. Alles dieses deutet auf Versunkenheit in friedliche Zustände. Was die Einrichtungen der Polizei anbetrifft, so war festgesetzt, daß jeder Aegypter sich zu einer gewissen Zeit bei seinem Vorsteher melden sollte, und anzugeben hatte, woher er seinen Lebensunterhalt ziehe; konnte er dieses nicht, so wurde er mit dem Tode bestraft; jedoch ist dieses Gesetz erst spät in der Zeit des Amasis gegeben. Es wurde ferner die größte Sorgfalt bei Vertheilung des Saatlandes beobachtet, sowie bei Anlegung von Kanälen und Dämmen; unter Sabako, dem äthiopischen Könige, sagt Herodot, seyen viele Städte durch Dämme erhöht worden.

Die *Gerichte* wurden sehr sorgfältig gehalten, und bestanden aus dreißig von der Gemeinde ernannten Richtern, die sich ihren Präsidenten selber erwählten. Die Processe wurden schriftlich verhandelt und gingen bis zur Duplik. Diodor hat dieß gegen die Beredsamkeit der Advocaten und das Mitleid der Richter sehr gut gefunden. Die Richter sprachen ihr Urtheil auf eine stumme und hieroglyphische Weise aus. Herodot sagt, sie hätten das Zeichen der Wahrheit auf der Brust gehabt, und dasselbe nach der Seite hingekehrt, welcher der Sieg zugesprochen werden sollte, oder auch sie hätten es der siegenden Partei umgehängt. Der König selbst mußte sich täglich mit richterlichen Geschäften befassen. Vom Diebstahle wird gemeldet, daß er zwar verboten gewesen sey, doch lautete das Gesetz, die Diebe sollten sich selbst angeben. Gab der Dieb den Diebstahl an, so wurde er nicht bestraft, sondern behielt vielmehr ein Viertel des Gestohlenen; vielleicht sollte dieses die List, wegen welcher die Aegypter so berühmt waren, noch mehr in Anregung und Uebung erhalten.

Die *Verständigkeit* der gesetzlichen Einrichtungen erscheint überwiegend bei den Aegyptern; diese Verständigkeit, die sich im Praktischen zeigt, erkennen wir denn auch in den Erzeugnissen der Kunst und Wissenschaft. Die Aegypter haben das Jahr in zwölf Monate getheilt und jeden Monat in dreißig Tage. Am

Ende des Jahres schalteten sie noch 5 Tage ein, und Herodot sagt, sie machten es darin besser wie die Griechen. Wir haben die Verständigkeit der Aegypter besonders in der Mechanik zu bewundern: die mächtigen Bauten, wie sie kein anderes Volk aufzuweisen hat, und die Alles an Festigkeit und an Größe übertreffen, beweisen hinlänglich ihre Kunstfertigkeit, der sie sich überhaupt hingeben konnten, weil die unteren Casten sich um Politik nicht bekümmerten. Diodor von Sicilien sagt, Aegypten sey das einzige Land, wo die Bürger sich nicht um den Staat, sondern nur um ihre Geschäfte bekümmerten. Griechen und Römer mußten besonders über solchen Zustand erstaunt seyn.

Wegen seiner verständigen Einrichtungen ist nun Aegypten von den Alten als Muster eines sittlich geregelten Zustandes betrachtet worden, in der Weise eines Ideals, wie Pythagoras eines in eingeschränkter, auserlesener Gesellschaft ausgeführt, und Plato in mehr umfassender Vorstellung aufgestellt hat. Aber bei solchen Idealen ist auf die Leidenschaft nicht gerechnet. Ein Zustand, der als schlechthin fertig angenommen und genossen werden soll, in dem Alles berechnet ist, besonders die Erziehung und Angewöhnung an ihn, damit er zur andern Natur werde, ist überhaupt der Natur des Geistes zuwider, der das vorhandene Leben zu seinem Objecte macht, und der unendliche Trieb der Thätigkeit ist, dasselbe zu verändern. Dieser Trieb hat sich auch in Aegypten auf eine eigenthümliche Weise geäußert. Es scheint zwar zunächst dieser geordnete, in allen Particularitäten bestimmte, Zustand nichts für sich schlechthin Eigenthümliches zu enthalten; die Religion scheint auf diese oder jene Weise hinzukommen zu können, damit auch das höhere Bedürfniß des Menschen befriedigt werde, und zwar auf eine gleichfalls ruhige und jener sittlichen Ordnung angemessene Weise. Aber wenn wir nun die Religion der Aegypter betrachten, so werden wir überrascht durch die sonderbarsten wie wundervollsten Erscheinungen, und erkennen, daß jene ruhige polizeilich regulirte Ordnung nicht eine chinesische ist, und daß

wir es hier mit einem ganz anders in sich bewegten Trieb- und drangvollen Geiste zu thun haben. — Wir haben hier das afrikanische Element zugleich mit der orientalischen Gediegenheit an das mittelländische Meer, das Local der Völker-Ausstellung, versetzt; und zwar so, daß hier keine Verwickelung mit Auswärtigem vorhanden ist, indem diese Weise von Erregung sich als überflüssig zeigt; denn es ist hier ein ungeheures drängendes Streben auf sich selbst gerichtet, das innerhalb seines Kreises in die Objectivirung seiner selbst durch die ungeheuersten Productionen ausschlägt. Diese afrikanische Gedrungenheit mit dem unendlichen Drang der Objectivirung in sich ist, was wir hier finden. Noch aber ist wie ein eisernes Band um die Stirne des Geistes gewunden, daß er nicht zum freien Selbstbewußtseyn seines Wesens im Gedanken kommen kann, sondern dieß nur als die Aufgabe, als das Räthsel seiner selbst herausgebiert. —

Die Grundanschauung dessen, was den Aegyptern als das Wesen gilt, ruht auf der natürlich beschlossenen Welt, in der sie leben und näher auf dem geschlossenen physischen Naturkreis, welchen der Nil mit der Sonne bestimmt. Beides ist Ein Zusammenhang, der Stand der Sonne mit dem Stand des Nils; dieß ist dem Aegypter Alles in Allem. Der Nil ist die Grundbestimmung des Landes überhaupt; außerhalb des Nilthals beginnt die Wüste; gegen Norden wird es vom Meer und im Süden von Gluthhitze eingeschlossen. Der erste arabische Feldherr, welcher Aegypten eroberte, schreibt an den Kalifen Omar: Aegypten ist zuerst ein ungeheures Staubmeer, dann ein süßes Wassermeer, und zuletzt ein großes Blumenmeer; es regnet daselbst nie; gegen Ende Juli fällt Thau, und dann fängt der Nil zu überschwemmen an und Aegypten gleicht einem Inselmeer. (Herodot vergleicht Aegypten in diesem Zeitraum mit den Inseln im ägeischen Meere.) Der Nil läßt eine unendliche Menge von Gethier zurück: es ist dann ein unermeßliches Gerege und Gekrieche; bald darauf fängt der Mensch zu säen an, und die Erndte ist

alsdann sehr ergiebig. Die Existenz des Aegypters hängt also nicht von der Sonnenhelle oder vom Regen ab, sondern es sind für ihn nur diese ganz einfachen Bedingungen, welche die Grundlage der Lebensweise und Lebensthätigkeit bilden. Es ist ein geschlossener physischer Verlauf, den der Nil annimmt und der mit dem Lauf der Sonne zusammenhängt: diese geht auf, tritt auf ihre Höhe und weicht dann wieder zurück. So auch der Nil.

Diese Grundlage des Lebens der Aegypter macht auch den bestimmten Inhalt ihrer Religion aus. Es ist ein alter Streit über den Sinn und die Bedeutung der ägyptischen Religion. Schon der Stoiker Chäremon, zu Tibers Zeiten, der in Aegypten gewesen, hat sie bloß materialistisch erklärt; den Gegensatz davon bilden die Neu-Platoniker, welche Alles als Symbole einer geistigen Bedeutung nahmen, und so diese Religion zu einem reinen Idealismus machten. Jede dieser Vorstellungen für sich ist einseitig. Die natürlichen und geistigen Mächte sind aufs engste verbunden angeschaut, aber noch nicht so, daß die freie geistige Bedeutung hervorgetreten wäre, sondern auf die Weise, daß diese Gegensätze im härtesten Widerspruche zusammengebunden waren. Wir haben von dem Nil, von der Sonne und von der davon abhängenden Vegetation gesprochen. Diese particularisirte Naturanschauung giebt das Princip für die Religion, und der Inhalt derselben ist zuvörderst eine Geschichte. Der Nil und die Sonne sind die als menschlich vorgestellten Gottheiten, und der natürliche Verlauf und die göttliche Geschichte ist dasselbige. Im Wintersolstitium hat die Kraft der Sonne am meisten abgenommen und muß aufs neue geboren werden. So erscheint auch Osiris als geboren, wird aber vom Typhon, vom Bruder und Feinde, dem Gluthwind der Wüste, getödtet. Isis, die Erde, der die Kraft der Sonne und des Nils entzogen ist, sehnt sich nach ihm; sie sammelt die zerstückelten Gebeine des Osiris und klagt um ihn, und ganz Aegypten beweint mit ihr den Tod des Osiris durch einen Gesang, den Herodot Maneros heißt: Maneros,

sagt er, sey der einzige Sohn des ersten Königs der Aegypter gewesen und frühzeitig gestorben; der Gesang sey ganz wie der Linosgesang der Griechen, und das einzige Lied, welches die Aegypter haben. Es wird hier wieder der Schmerz als etwas Göttliches angesehen, und es widerfährt ihm hier dieselbige Ehre, welche ihm bei den Phöniciern angethan wird. Hermes balsamirt dann den Osiris ein, und an verschiedenen Orten wird das Grab desselben aufgezeigt. Osiris ist jetzt Todtenrichter und Herr des Reiches der Unsichtbaren. Dieß sind die Grundvorstellungen. Osiris, die Sonne, der Nil, dieses Dreifache ist in einem Knoten vereinigt. Die Sonne ist das Symbol, in dem Osiris und die Geschichte des Gottes gewußt wird, und ebenso ist der Nil dieses Symbol. Die concrete ägyptische Einbildungskraft schreibt ferner dem Osiris und der Isis die Einführung des Ackerbaues, die Erfindung des Pfluges, des Karstes u. s. f. zu; denn Osiris giebt nicht nur das Nützliche, die Befruchtung der Erde, sondern auch die Mittel zur Benutzung. Aber er giebt den Menschen auch Gesetze, eine bürgerliche Ordnung und den Gottesdienst; er legt also die Mittel zur Arbeit den Menschen in die Hand und sichert dieselbe. Osiris ist auch das Bild der Saat, die in die Erde gelegt wird, und dann aufgeht, wie das Bild des Verlaufs des Lebens. So ist dieses Heterogene, die Naturerscheinung und das Geistige, in Einen Knoten verwebt.

Die Zusammenstellung des menschlichen Lebenslaufes mit dem Nil, der Sonne, dem Osiris ist nicht etwa als Gleichniß aufzufassen, als ob das Geborenwerden, das Zunehmen der Kraft, die höchste Kräftigkeit und Fruchtbarkeit, die Abnahme und Schwäche sich in diesem Verschiedenen auf gleiche oder ähnliche Weise darstelle, sondern die Phantasie hat in diesem Verschiedenen Ein Subject, Eine Lebendigkeit gesehen; diese Einheit ist jedoch ganz abstract: das Heterogene zeigt sich darin als drängend und treibend, und in einer Unklarheit, die von der griechischen Klarheit sehr absticht. Osiris stellt den Nil vor und die

Sonne: Sonne und Nil wieder sind Symbole des menschlichen Lebens, jedes ist Bedeutung, jedes Symbol, das Symbol verkehrt sich zur Bedeutung und diese ist Symbol des Symbols, das Bedeutung wird. Keine Bestimmung ist Bild ohne nicht zugleich Bedeutung zu seyn, jede ist jedes: aus einer erklärt sich die andere. Es entsteht so Eine reiche Vorstellung, die aus vielen Vorstellungen zusammengeknüpft ist, worin die Individualität der Grundknoten bleibt, und nicht in das Allgemeine aufgelöst wird. Die allgemeine Vorstellung oder der Gedanke selbst, der das Band der Analogie ausmacht, tritt nicht als Gedanke für das Bewußtseyn frei heraus; sondern bleibt versteckt als innerer Zusammenhang. Es ist eine festgebundene Individualität, welche unterschiedene Weisen der Erscheinung zusammenhält, und zwar einerseits phantastisch ist, wegen des Zusammenhalts disparat erscheinenden Inhalts, aber anderseits innerlich der Sache nach zusammenhängend, weil diese verschiedenen Erscheinungen ein particularer prosaischer Inhalt der Wirklichkeit sind.

Außer dieser Grundvorstellung nun finden wir mehrere besondere Götter, von denen Herodot drei Classen zählt. In der ersten nennt er acht Götter, in der zweiten zwölf, in der dritten unbestimmt viele, welche sich zu der Einheit des Osiris als Besonderheiten verhalten. In der ersten Classe kommt das Feuer und dessen Benutzung vor als Phtha, sowie Knef, welcher auch als der gute Dämon vorgestellt wird; aber der Nil selbst gilt als dieser Dämon, und so verkehren sich die Abstractionen zu den concreten Vorstellungen. Eine große Gottheit ist der Ammon, worin die Bestimmung der Tag- und Nachtgleiche liegt; er ist dann auch der Orakel gebende. Aber Osiris wird ebenso wieder als der Gründer des Orakels angeführt. So ist die Zeugungskraft, von Osiris vertrieben, als besonderer Gott dargestellt. Osiris ist aber ebenso selbst diese Zeugungskraft. Die Isis ist die Erde, der Mond, das Befruchtetwerden der Natur. Als ein wichtiges Moment des Osiris ist der Anubis (Thoth), der

ägyptische Hermes herauszuheben. In der menschlichen Thätigkeit und Erfindung und in der gesetzlichen Ordnung erhält das Geistige als solches eine Existenz, und wird in dieser selbst bestimmten und beschränkten Weise Gegenstand des Bewußtseyns. Es ist dieß das Geistige nicht als Eine unendliche, freie Herrschaft der Natur, sondern als ein Besonderes neben den Naturgewalten und ein Besonderes auch nach seinem Inhalte. So haben denn die Aegypter auch Götter gehabt, als geistige Thätigkeiten und Wirksamkeiten, aber diese theils selbst beschränkt ihrem Inhalte nach, theils ungeschaut in natürlichen Symbolen. — Als Seite der göttlichen Geistigkeit ist der ägyptische Hermes berühmt. Nach Jamblich haben die ägyptischen Priester allen ihren Erfindungen von Alters her den Namen Hermes vorgesetzt; daher hat Eratosthenes sein Buch, welches von der gesammten ägyptischen Wissenschaft handelte, Hermes betitelt. Anubis wird Freund und Begleiter des Osiris genannt. Ihm wird die Erfindung der Schrift, dann der Wissenschaft überhaupt, der Grammatik, Astronomie, Meßkunst, Musik, Medizin zugeschrieben; er hat zuerst den Tag in zwölf Stunden eingetheilt; er ist ferner der erste Gesetzgeber, der erste Lehrer der Religionsgebräuche und Heiligthümer, der Gymnastik und Orchestik; er hat den Oelbaum entdeckt. Aber ungeachtet aller dieser geistigen Attribute, ist diese Gottheit etwas ganz Anderes, als der Gott des Gedankens: es sind nur die besonderen menschlichen Künste und Erfindungen in ihr zusammengefaßt; ferner ist dieser Gott wieder ganz mit Natureristenz verbunden, und in Natursymbole herabgezogen: er ist mit dem Hundskopf vorgestellt, als ein verthierter Gott, und außer dieser Maske ist ebenso eine Natureristenz in ihn hineingedacht, denn er ist zugleich der Sirius, der Hundsstern. Er ist also eben beschränkt nach seinem Inhalte, als sinnlich nach seinem Daseyn. — Es kann gelegentlich gleich bemerkt werden, daß, wie die Ideen und das Natürliche hier nicht auseinanderkommen, ebenso die Künste und Geschicklichkeiten des

menschlichen Lebens sich nicht zu einem verständigen Kreis von Zwecken und Mitteln gestalten und bestimmen. So ist die Medizin, das Berathen über körperliche Krankheit, wie überhaupt der Kreis des Berathens und Beschließens über Unternehmungen im Leben, dem mannigfaltigsten Aberglauben von Orakeln und magischen Künsten unterworfen gewesen. Die Astronomie war zugleich wesentlich Astrologie, und die Medizin magisch und vornehmlich astrologisch. Aller astrologischer und sympathetischer Aberglaube schreibt sich aus Aegypten her.

Der Cultus ist vornehmlich Thierdienst. Wir haben die Verbindung des Geistigen und Natürlichen gesehen: das Weitere und Höhere ist, daß die Aegypter, sowie sie im Nil, in der Sonne, in der Saat die geistige Anschauung gehabt haben, sie so auch in dem Thierleben besitzen. Für uns ist der Thierdienst widrig; wir können uns an die Anbetung des Himmels gewöhnen, aber die Verehrung der Thiere ist uns fremd, denn die Abstraction des Naturelements erscheint uns allgemeiner, und daher verehrlicher. Dennoch ist es gewiß, daß die Völker, welche die Sonne und die Gestirne verehrt haben, auf keine Weise höher zu achten sind, als die, welche das Thier anbeten, sondern umgekehrt, denn die Aegypter haben in der Thierwelt das Innere und Unbegreifliche angeschaut. Auch uns, wenn wir das Leben und Thun der Thiere betrachten, setzt ihr Instinct, ihre zweckmäßige Thätigkeit, Unruhe, Beweglichkeit und Lebhaftigkeit in Verwunderung; denn sie sind höchst regsam und sehr gescheut für ihre Lebenszwecke und zugleich stumm und verschlossen. Man weiß nicht, was in diesen Bestien steckt und kann ihnen nicht trauen. Ein schwarzer Kater mit seinen glühenden Augen und bald schleichender Bewegung, bald raschen Sprüngen galt sonst als die Gegenwart eines bösen Wesens, als ein unverstandenes sich verschließendes Gespenst; dagegen der Hund, der Kanarienvogel als ein freundlich sympathisirendes Leben erscheint. Die Thiere sind in der That das Unbegreifliche: es kann sich ein Mensch nicht

in eine Hundsnatur, so viel er sonst Aehnlichkeit mit ihr haben möchte, hineinphantasiren oder vorstellen; sie bleibt ihm ein schlechthin Fremdartiges. — Es ist auf zwei Wegen, daß dem Menschen das sogenannte Unbegreifliche begegnet, in der lebendigen Natur und im Geiste. Aber nur in der Natur ist es in Wahrheit, daß der Mensch das Unbegreifliche anzutreffen hat; denn der Geist ist eben dieß, sich selbst offenbar zu seyn, der Geist versteht und begreift den Geist. — Das dumpfe Selbstbewußtseyn der Aegypter also, dem der Gedanke der menschlichen Freiheit noch verschlossen bleibt, verehrt die noch in das bloße Leben eingeschlossene, verdumpfte Seele und sympathisirt mit dem Thierleben. Die Verehrung der bloßen Lebendigkeit finden wir auch bei anderen Nationen, theils ausdrücklich wie bei den Indern und bei allen Mongolen, theils in Spuren, wie bei den Juden: „Du sollst das Blut der Thiere nicht essen, denn in ihm ist das Leben des Thiers". Auch die Griechen und Römer haben in den Vögeln die Wissenden gesehn, in dem Glauben, daß, was dem Menschen im Geiste nicht aufgeschlossen, das Unbegreifliche und Höhere, in ihnen vorhanden sey. Aber bei den Aegyptern ist diese Verehrung der Thiere allerdings bis zum stumpfesten und unmenschlichsten Aberglauben fortgegangen. Die Verehrung der Thiere war bei ihnen durchaus etwas Particularisirtes: jeder Bezirk hatte sein eigenes Thier, die Katze, den Ibis, das Krokodill u. s. w.; große Stiftungen waren für dieselben eingerichtet, man gab ihnen schöne Weibchen, und sie wurden, wie die Menschen, nach dem Tode einbalsamirt. Die Stiere wurden begraben, aber so, daß die Hörner aus den Gräbern herausschauten. Der Apis hatte prächtige Grabmäler, und einige Pyramiden sind als solche zu betrachten; in einer der geöffneten Pyramiden fand man im mittelsten Gemach einen schönen alabasternen Sarg; bei näherer Untersuchung fand es sich, daß die eingeschlossenen Gebeine Ochsenknochen waren. Diese Anbetung der Thiere ist oft zur stumpfsinnigsten Härte übergegangen. Wenn ein Mensch ein

Thier absichtlich tödtete, so wurde er mit dem Tode bestraft, aber selbst eine unabsichtliche Tödtung gewisser Thiere konnte den Tod nach sich ziehen. Es wird erzählt, daß als einst ein Römer in Alexandrien eine Katze todtschlug, darauf ein Aufstand erfolgte, in dem die Aegypter jenen Römer ermordeten. So ließ man Menschen bei einer Hungersnoth lieber umkommen, als daß man die heiligen Thiere getödtet oder ihre Vorräthe angegriffen hätte. Noch mehr als die bloße Lebendigkeit wurde dann die allgemeine Lebenskraft der erzeugenden Natur verehrt, in einem Phallusdienst, den die Griechen auch in ihren Dienst des Dionysos mit aufgenommen haben. Mit diesem Dienst waren die größten Ausschweifungen verbunden.

Ferner wird nun auch die Thiergestalt wieder zum Symbol verkehrt, zum Theil auch zum bloßen Zeichen hieroglyphisch herabgesetzt. Ich erinnere hier an die unzählige Menge von Figuren auf den ägyptischen Denkmälern, von Sperbern oder Falken, Roßkäfern, Skarabäen u. s. f. Man weiß nicht, von welchen Vorstellungen solche Figuren die Symbole gewesen sind, und darf auch nicht glauben, daß man es in dieser von Hause aus trüben Sache zur Klarheit bringen könne. So z. B. soll der Mistkäfer das Symbol der Zeugung, der Sonne und des Sonnenlaufs seyn, der Ibis das Symbol der Nilfluth, der Geier das der Weissagung, des Jahres, der Erbarmung. Das Seltsame dieser Verknüpfungen kommt daher, daß nicht, wie wir uns das Dichten vorstellen, eine allgemeine Vorstellung in ein Bild übertragen wird, sondern umgekehrt wird von der sinnlichen Anschauung angefangen und sich in dieselbe hinein imaginirt.

Weiter aber sehen wir auch die Vorstellung aus der unmittelbaren Thiergestalt und dem Verweilen bei ihrer Anschauung sich herauswinden, und das in ihr nur Geahnte und Gesuchte sich zur Begreiflichkeit und Faßlichkeit hervorwagen. Das Verschlossene, das Geistige bricht als menschliches Gesicht aus dem Thierwesen heraus. Die vielfach gestalteten Sphinxe, Löwenleiber

mit Jungfrauenköpfen, oder auch als Mannsphinxe (ἀνδρόσφιγγες) mit Bärten, sind es eben, die uns dieß darstellen, daß die Bedeutung des Geistigen die zu lösende Aufgabe ist; wie das Räthsel überhaupt nicht das Sprechen von einem Unbekannten, sondern die Forderung ist, es herauszubringen, das Wollen, daß es sich offenbaren solle. — Umgekehrt ist aber die Menschengestalt auch wieder verunstaltet durch das Thiergesicht, um sie zu einem bestimmten Ausdruck zu particularisiren. Die schöne Kunst der Griechen weiß den besonderen Ausdruck durch den geistigen Charakter in der Form der Schönheit zu erreichen, und braucht nicht das menschliche Antlitz zum Behufe des Verstehens zu verunstalten. Die Aegypter haben selbst auch den menschlichen Gestaltungen der Götter die Erklärung durch Thierköpfe und Thiermasken hinzugefügt; der Anubis z. B. hat einen Hundskopf, die Isis den Löwenkopf mit Stierhörnern u. s. f. Auch die Priester sind bei ihren Functionen in Falken, Schakals, Stieren u. s. f. maskirt; ebenso der Chirurg, der dem Todten die Eingeweide herausgenommen (als fliehend vorgestellt, denn er hat sich am Lebendigen versündigt), sowie die Einbalsamirer, die Schreiber. Der Sperber mit Menschenkopf und ausgebreiteten Flügeln bedeutet die Seele, welche die sinnlichen Räume durchfliegt, um einen neuen Körper zu beseelen. — Auch schuf die ägyptische Einbildungskraft wieder Gebilde aus der Zusammensetzung von verschiedenen Thieren: Schlangen mit Stier- und Widderköpfen, Löwenleiber mit Widderköpfen u. s. f.

Wir sehen so Aegypten in gedrungener, verschlossener Naturanschauung verdumpft, diese auch durchbrechen, sie zum Widerspruch in sich treiben, und die Aufgabe desselben aufstellen. Das Princip bleibt nicht im Unmittelbaren stehen, sondern deutet auf den anderen Sinn und Geist, der im Innern verborgen liegt.

In dem Bisherigen haben wir den ägyptischen Geist sich aus den Naturgebilden herausarbeiten gesehen. Dieser hartdrängende, gewaltige Geist hat aber nicht bei dem subjectiven Vor-

stellen des Inhalts, den wir bisher betrachtet haben, stehen bleiben können, sondern er hat sich auch zum äußeren Bewußtseyn und zur äußeren Anschauung durch die Kunst bringen müssen. — Für die Religion des ewig Einen, Gestaltlosen ist die Kunst nicht nur ein Ungenügendes, sondern, weil sie wesentlich und ausschließend ihren Gegenstand im Gedanken hat, ein Sündliches. Aber der Geist, der in der Anschauung der particularen Natürlichkeit steht, und darin ein drängender und bildender Geist ist, verkehrt sich die unmittelbare, natürliche Anschauung z. B. des Nils, der Sonne u. s. f. zu Gebilden, an denen der Geist Theil hat; er ist, wie wir gesehen haben, der symbolisirende Geist, und, indem er dieß ist, drängt er danach, sich dieser Symbolisirungen zu bemächtigen, und sie vor sich zu bringen. Je mehr er sich selbst räthselhaft und dunkel ist, desto mehr hat er den Drang in sich zu arbeiten, aus der Beklommenheit heraus sich zur gegenständlichen Vorstellung zu befreien.

Es ist das Ausgezeichnete des ägyptischen Geistes, daß er als dieser ungeheure Werkmeister vor uns steht. Es ist nicht Pracht, noch Spiel, noch Vergnügen u. s. f., was er sucht, sondern es ist der Drang sich zu verstehen, der ihn treibt, und er hat kein anderes Material und Boden, sich über das zu belehren, was er ist, und sich für sich zu verwirklichen, als dieses Hineinarbeiten in den Stein, und was er in den Stein hineinschreibt, sind seine Räthsel, diese Hieroglyphen. Die Hieroglyphen sind zweierlei, die eigentlichen, die mehr die Bestimmung für die Aeußerung in der Sprache und die Beziehung auf die subjective Vorstellung haben; die anderen Hieroglyphen sind diese ungeheuern Massen von Werken der Architectur und Sculptur, womit Aegypten bedeckt ist. Wenn bei anderen Völkern die Geschichte aus einer Reihe von Begebenheiten besteht, wie z. B. die Römer in mehreren Jahrhunderten nur dem Zweck der Eroberung gelebt, und das Werk der Unterwerfung der Völker vor sich gebracht haben, so sind es die Aegypter, die ein ebenso

mächtiges Reich von Thaten in Kunstwerken ausgeführt haben, deren Trümmer ihre Unzerstörbarkeit beweisen, und größer und erstaunenswürdiger sind, als alle Werke der sonstigen alten und der neuen Zeit.

Ich will von diesen Werken keine anderen erwähnen, als die den Todten gewidmeten, welche unsere Aufmerksamkeit vornehmlich auf sich ziehen. Es sind dieß die ungeheuren Aushöhlungen in den Hügeln längs dem Nil bei Theben, welche in Gängen und Kammern ganz mit Mumien angefüllt sind, unterirdische Behausungen, so groß als die größten Bergwerke neuerer Zeit; dann das große Todtenfeld in der Ebene bei Sais mit Mauern und Gewölben; ferner die Wunder der Welt, die Pyramiden, deren Bestimmung erst in neueren Zeiten, obgleich von Herodot und Diodor schon angegeben, förmlich wieder bestätigt worden ist, daß nämlich diese ungeheuren Crystalle, in geometrischer Regelmäßigkeit, Leichen einschließen; endlich das Staunenswürdigste, die Königsgräber, deren eines in neuerer Zeit Belzoni aufgeschlossen hat.

Es ist wesentlich zu sehen, welche Bedeutung dieses Todtenreich für den Aegypter gehabt hat; es ist daraus zu erkennen, welche Vorstellung sich derselbe vom Menschen gemacht hat. Denn im Todten stellt sich der Mensch den Menschen vor, als entkleidet von aller Zufälligkeit, nur nach seinem Wesen. Wie ein Volk aber sich den wesentlichen Menschen vorstellt, so ist es selbst, so ist sein Charakter.

Vor's Erste ist hier das Wunderbare, das uns Herodot erzählt, anzuführen, daß nämlich die Aegypter die ersten gewesen seyen, welche den Gedanken ausgesprochen, daß die Seele des Menschen unsterblich sey. Dieß aber, daß die Seele unsterblich ist, soll heißen: sie ist ein Anderes als die Natur, der Geist ist selbstständig für sich. Das Höchste bei den Indern war das Uebergehen in die abstracte Einheit, in das Nichts; hingegen ist das Subject, wenn es frei ist, unendlich in sich: das Reich des

freien Geistes ist dann das Reich des Unsichtbaren, wie bei den Griechen der Hades. Dieses stellt sich den Menschen zunächst als das Reich der Verstorbenheit, den Aegyptern als das Todtenreich dar.

Die Vorstellung, daß der Geist unsterblich ist, enthält dieß, daß das menschliche Individuum einen unendlichen Werth in sich hat. Das bloß Natürliche erscheint vereinzelt, ist schlechthin abhängig von Anderem und hat seine Existenz in Anderem: mit der Unsterblichkeit aber ist es ausgesprochen, daß der Geist in sich selbst unendlich ist. Diese Vorstellung wird zuerst bei den Aegyptern gefunden. Wir müssen aber hinzufügen, daß die Seele von den Aegyptern nur vorerst als ein Atom d. h. als ein concret Particularisirtes gewußt wurde. Denn es knüpft sich sofort die Vorstellung der Metempsychose daran an, die Vorstellung, daß die menschliche Seele auch einem Thierkörper inwohnen könne. Aristoteles spricht auch von jener Vorstellung, und thut sie mit wenigen Worten ab. Jedes Subject, sagt er, habe seine eigenthümlichen Organe für seine Thätigkeit: so der Schmidt, der Zimmermann für sein Handwerk; ebenso habe auch die menschliche Seele ihre eigenthümlichen Organe, und ein thierischer Leib könne nicht der ihrige seyn. Pythagoras hat die Seelenwanderung in seine Lehre mit aufgenommen; sie hat aber wenig Beifall bei den Griechen, die sich an das Concretere hielten, finden können. Die Inder haben nicht minder eine trübe Vorstellung davon, indem das Letzte der Uebergang in die allgemeine Substanz ist. Bei den Aegyptern ist aber wenigstens die Seele, der Geist ein Affirmatives, wenn auch abstract Affirmatives. Die Periode der Wanderung war auf dreitausend Jahre bestimmt; sie sagen jedoch: eine Seele, die dem Osiris treu geblieben, sey einer solchen Degradation (denn dafür halten sie es) nicht unterworfen.

Es ist bekannt, daß die Aegypter ihre Todten einbalsamirten, und ihnen dadurch eine solche Dauer gaben, daß sie sich

bis zum heutigen Tage erhalten haben und noch mehrere Jahrtausende so bestehen können. Dieß nun scheint ihrer Vorstellung von der Unsterblichkeit nicht entsprechend zu seyn, denn wenn die Seele für sich besteht, so ist die Erhaltung des Körpers etwas Gleichgültiges. Dagegen nun kann man wiederum sagen, daß, wenn die Seele als fortdauernd gewußt wird, dem Körper, als ihrem alten Wohnsitze, Ehre erwiesen werden müsse. Die Parsen setzen die Körper der Todten an freie Orte, damit sie von den Vögeln verzehrt werden: bei ihnen wird aber die Seele als ins Allgemeine zerfließend vorgestellt. Wo sie fortdauert, da muß gleichsam auch der Körper als dieser Fortdauer angehörig betrachtet werden. Bei uns ist freilich die Unsterblichkeit der Seele das Höhere: der Geist ist an und für sich ewig, seine Bestimmung ist die ewige Seligkeit. — Die Aegypter machten ihre Todten zu Mumien; damit sind denn die Todten abgefertigt, und es wird ihnen weiter keine Verehrung bewiesen. Herodot erzählt von den Aegyptern, daß bei dem Tode eines Menschen die Weiber heulend umherlaufen, aber die Vorstellung einer Unsterblichkeit, wie bei uns, kommt nicht als Trost hervor.

Aus dem, was früher über die Werke für die Todten gesagt worden, sieht man, daß die Aegypter, besonders aber ihre Könige, sich's zum Geschäft des Lebens gemacht haben, sich ihr Grab zu bauen und ihrem Körper eine bleibende Stätte zu geben. Merkwürdig ist es, daß dem Todten das, was er für die Geschäfte seines Lebens nöthig hatte, mitgegeben wurde: so dem Handwerker z. B. seine Instrumente; Gemälde auf dem Sarge stellen das Geschäft dar, dem sich der Todte gewidmet hatte, so daß man diesen in der ganzen Particularität seines Standes und seiner Beschäftigung kennen lernt. Man hat ferner viele Mumien mit einer Papyrusrolle unter dem Arme gefunden, und dieses wurde früher als ein besonderer Schatz angesehen. Diese Rollen enthalten aber nur vielfache Darstellungen von Geschäften des Lebens, auch mitunter Schriften, die in der demotischen Sprache

verfaßt sind; man hat sie entziffert und dann gefunden, daß es sämmtlich Kaufbriefe über Grundstücke und dergleichen sind, worin Alles auf das Genaueste angegeben ist, selbst die Abgaben bei der Kanzlei, die dabei entrichtet werden mußten. Was also ein Individuum in seinem Leben erkauft hat, das wird ihm bei seinem Tode in einer Urkunde mitgegeben. Auf diese monumentale Weise sind wir in den Stand gesetzt, das Privatleben der Aegypter, wie das der Römer durch die Ruinen von Pompeji und Herculanum, kennen zu lernen.

Nach dem Tode eines Aegypters wurde über ihn Gericht gehalten. — Eine Hauptdarstellung auf Särgen ist das Gericht im Todtenreich: Osiris, hinter ihm Isis, wird mit der Wage dargestellt, während vor ihm die Seele des Verstorbenen steht. Aber das Todtengericht wurde von den Lebenden selbst bestellt, und nicht bloß bei Privatpersonen, sondern sogar bei Königen. Man hat ein Königsgrab entdeckt, sehr groß und sorgfältig eingerichtet: in den Hieroglyphen ist der Name der Hauptperson ausgelöscht, in den Basreliefs und den Gemälden die Hauptfigur ausgemerzt, und man hat dieß ebenso erklärt, daß dem Könige im Todtengerichte die Ehre abgesprochen worden ist, auf diese Weise verewigt zu werden.

Wenn der Tod die Aegypter im Leben so sehr beschäftigte, so könnte man glauben, daß ihre Stimmung traurig gewesen sey. Aber der Gedanke an den Tod hat keineswegs Trauer unter sie verbreitet. Bei Gastmalen hatten sie Abbildungen von Todten, wie Herodot erzählt, mit der Ermahnung: iß und trink, ein solcher wirst du werden, wenn du todt bist. Der Tod war also für sie vielmehr eine Aufforderung das Leben zu genießen. — Osiris selbst stirbt und geht in das Todtenreich hinab, nach der früher erwähnten ägyptischen Mythe; an mehreren Orten in Aegypten wurde das heilige Grab des Osiris gezeigt. Er wurde dann aber auch als Vorsteher des Reichs des Unsichtbaren und als Todtenrichter in demselben vorgestellt; später trat Serapis in

dieser Function an seine Stelle. Von Anubis-Hermes sagt die Mythe, daß er den Leichnam des Osiris einbalsamirt habe; dieser Anubis ist dann auch als Seelenführer der Todten beschäftigt, und auf den bildlichen Darstellungen steht er, mit der Schreibtafel in der Hand, dem Todtenrichter Osiris zur Seite. Die Aufnahme der Verstorbenen in das Reich des Osiris hat dann den tieferen Sinn gehabt, daß das Individuum mit dem Osiris vereinigt werde; daher sieht man auch auf den Sargdeckeln die Vorstellung, daß der Todte selbst Osiris geworden ist, und nachdem man angefangen, die Hieroglyphen zu entziffern, hat man zu finden geglaubt, daß die Könige Götter genannt werden. Das Menschliche und Göttliche wird so als vereinigt dargestellt.

Nehmen wir nun schließlich zusammen, was hier über die Eigenthümlichkeiten des ägyptischen Geistes nach allen Seiten hin gesagt worden ist, so ist die Grundanschauung, daß die beiden Elemente der Wirklichkeit, der in die Natur versunkene Geist und der Trieb zu seiner Befreiung, hier im Widerstreite zusammengezwungen sind. Wir sehen den Widerspruch der Natur und des Geistes, nicht die unmittelbare Einheit, auch nicht die concrete, wo die Natur nur als Boden für die Manifestation des Geistes gesetzt ist; gegen die erste und die zweite dieser Einheiten steht die ägyptische als widersprechende in der Mitte. Die Seiten dieser Einheit sind in abstracter Selbstständigkeit, und ihre Einheit nur als Aufgabe vorgestellt. Wir haben daher auf der *einen* Seite eine ungeheure Befangenheit und Gebundenheit an die Particularität, wilde Sinnlichkeit mit afrikanischer Härte, Thierdienst, Genuß des Lebens. Es wird erzählt, eine Frau habe auf öffentlichem Markte mit einem Bocke Sodomiterei getrieben; Menschenfleisch und Blut, erzählt Juvenal, sey aus Rache gegessen und getrunken worden. Die *andere* Seite ist das Ringen des Geistes nach seiner Befreiung, die Phantasterei der Gebilde neben dem abstracten Verstande der mechanischen Arbeiten zur

Production dieser Gebilde. Dieselbe Verständigkeit, Kraft der Verwandlung des Particularen und feste Besonnenheit, die über der unmittelbaren Erscheinung steht, zeigt sich in der Staatspolizei und dem Staatsmechanismus, in der Benutzung des Landes u. s. f.; und der Gegensatz dazu ist die harte Gebundenheit an die Sitten und der Aberglaube, dem der Mensch unerbittlich unterworfen ist. Mit dem Verstande des gegenwärtigen Lebens hängt das Extrem des Dranges, der Keckheit, der Gährung zusammen. Diese Züge zeigen sich zusammen in den Geschichten, welche Herodot von den Aegyptern erzählt. Sie haben viele Aehnlichkeit mit den Mährchen von Tausend und eine Nacht, und wenn gleich diese zum Ort der Erzählung Bagdad haben, so ist ihr Ursprung doch eben so wenig allein an diesem üppigen Hof, als nur bei den Arabern zu finden, sondern vielmehr auch in Aegypten, wie auch Herr von Hammer meint. Die Welt der Araber ist eine ganz andere, als diese Phantasterei und Zauberei; sie hat viel einfachere Leidenschaften und Interessen: Liebe, Kriegsmuth, das Pferd, das Schwert sind die Gegenstände in ihren eigenthümlichen Liedern.

Uebergang zur griechischen Welt.

Nach allen Seiten hin hat sich der ägyptische Geist als beschlossen in seinen Particularitäten, als gleichsam thierisch fest darin gezeigt, aber ebenso im unendlichen Drange sich darin bewegend und herumwerfend von der einen in die andere. Es geschieht nicht, daß dieser Geist sich zum Allgemeinen und Höheren erhebe, denn er ist gleichsam erblindet für dasselbe, auch nicht, daß er in sein Inneres zurückgehe, aber er symbolisirt frei und keck mit dem Particularen, und ist desselben schon mächtig. Es kommt nun bloß darauf an, die Particularität, die an sich schon ideell ist, auch als ideell zu setzen, und das Allgemeine, das an sich schon frei ist, selbst zu fassen. Der freie heitere Geist Griechenlands ist es,

welcher dieses vollbringt und daraus hervorgeht. — Ein ägyptischer Priester hat gesagt, daß die Griechen ewig nur Kinder bleiben; umgekehrt können wir sagen, die Aegypter seien die kräftigen, in sich drängenden Knaben, welche nichts als der Klarheit über sich, der ideellen Form nach, bedürfen, um Jünglinge zu werden. Im orientalischen Geiste bleibt als Grundlage die gediegene Substantialität des in die Natur versenkten Geistes; dem ägyptischen Geiste ist, obzwar ebenso noch in unendlicher Befangenheit, doch die Unmöglichkeit geworden, es in ihr auszuhalten. Die derbe afrikanische Natur hat jene Einheit aus einander getrieben, und hat die Aufgabe gefunden, deren Lösung der freie Geist ist.

Daß aber vor dem Bewußtseyn der Aegypter ihr Geist selbst in Form einer Aufgabe gewesen ist, darüber können wir uns auf die berühmte Inschrift des Allerheiligsten der Göttin Neïth zu Sais berufen: „Ich bin, was da ist, was war, und seyn wird: niemand hat meine Hülle gelüftet.“ Hierin ist ausgesprochen, was der ägyptische Geist sey, obgleich man oft die Meinung gehabt hat, es gelte dieser Satz für alle Zeiten. Vom Proklus wird hier noch der Zusatz angegeben: „die Frucht, die ich gebar, ist Helios.“ Das sich selbst Klare also ist das Resultat jener Aufgabe und die Lösung. Dieses Klare ist der Geist, der Sohn der Neïth, der verborgenen nächtlichen Gottheit. In der ägyptischen Neïth ist die Wahrheit noch verschlossen: der griechische Apoll ist die Lösung; sein Ausspruch ist: Mensch erkenne dich selbst. In diesem Spruche ist nicht etwa die Selbsterkenntniß der Particularitäten seiner Schwächen und Fehler gemeint: es ist nicht der particulare Mensch, der seine Besonderheit erkennen soll, sondern der Mensch überhaupt soll sich selbst erkennen. Dieses Gebot ist für die Griechen gegeben, und im griechischen Geist stellt sich das Menschliche in seiner Klarheit und in der Herausbildung desselben dar. Wunderbar muß uns nun die griechische Erzählung überraschen, welche berichtet, daß die Sphinx,

das ägyptische Gebilde, in Theben erschienen sey, und zwar mit den Worten: „Was ist das, was Morgens auf vier Beinen geht, Mittags auf zweien, und Abends auf dreien?“ Oedipus mit der Lösung, daß dieß der Mensch sey, stürzte die Sphinx vom Felsen. Die Lösung und Befreiung des orientalischen Geistes, der sich in Aegypten bis zur Aufgabe gesteigert hat, ist allerdings dieß: daß das Innere der Natur der Gedanke ist, der nur im menschlichen Bewußtseyn seine Existenz hat. Aber diese alte Lösung durch Oedip, der sich so als wissenden zeigt, ist mit ungeheurer Unwissenheit verknüpft, über das, was er selbst thut. Der Aufgang geistiger Klarheit in dem alten Königshause ist noch mit Gräueln aus Unwissenheit gepaart, und diese erste Herrschaft der Könige muß sich erst, um zu wahrem Wissen und sittlicher Klarheit zu werden, durch bürgerliche Gesetze und politische Freiheit gestalten und zum schönen Geiste versöhnen.

Der innere Uebergang zu Griechenland oder der nach dem Begriffe macht sich so vom ägyptischen Geiste aus; Aegypten aber ist eine Provinz des großen persischen Reichs geworden, und der geschichtliche Uebergang tritt bei der Berührung der persischen und griechischen Welt ein. Wir sind hier zum ersten Male bei einem geschichtlichen Uebergang, das heißt, bei einem untergegangenen Reich. China und Indien sind, wie wir schon gesagt haben, geblieben, Persien nicht; der Uebergang zu Griechenland ist zwar innerlich, hier aber wird er auch äußerlich, als Uebergang der Herrschaft, eine Thatsache, die von nun an immer wieder eintritt. Denn die Griechen übergeben den Römern den Herrscherstab und die Cultur, und die Römer werden von den Germanen unterworfen. Betrachten wir dieses Uebergehen näher, so frägt sich zum Beispiel sogleich bei Persien, warum es sank, während China und Indien dauern. Zuvörderst muß hier das Vorurtheil entfernt werden, als wenn die Dauer gegen das Vergehen gehalten, etwas Vortrefflicheres wäre: die unvergänglichen Berge sind nicht vorzüglicher als die schnell entblätterte Rose in ihrem

verduftenden Leben. In Persien beginnt das Princip des freien Geistes gegen die Natürlichkeit, und diese natürliche Existenz also blüht ab, sinkt hin; das Princip der Trennung von der Natur liegt im persischen Reiche, und es steht daher höher, als jene im Natürlichen versenkten Welten. Die Nothwendigkeit des Fortschreitens hat sich dadurch aufgethan: der Geist hat sich erschlossen und muß sich vollbringen. Der Chinese hat erst als Verstorbener Geltung; der Inder tödtet sich selbst, versenkt sich in Brahm, ist lebendig todt im Zustande vollendeter Bewußtlosigkeit, oder ist gegenwärtiger Gott durch die Geburt; da ist keine Veränderung, kein Fortschreiten gesetzt, denn der Fortgang ist nur möglich durch das Hinstellen der Selbstständigkeit des Geistes. Mit dem Lichte der Perser beginnt die geistige Anschauung, und in derselben nimmt der Geist Abschied von der Natur. Daher finden wir auch hier zuerst, was schon oben bemerkt werden mußte, daß die Gegenständlichkeit frei bleibt, das heißt, daß die Völker nicht unterjocht, sondern in ihrem Reichthum, ihrer Verfassung, ihrer Religion belassen werden. Und zwar ist dieß die Seite, in welcher eben Persien gegen Griechenland sich schwach erweist. Denn wir sehen, daß die Perser kein Reich mit vollendeter Organisation errichten konnten, daß sie ihr Princip nicht in die eroberten Länder einbildeten, und daraus kein Ganzes, sondern nur ein Aggregat der verschiedensten Individualitäten hervorbrachten. Die Perser haben bei diesen Völkern keine innerliche Legitimität erhalten; sie haben ihre Rechte und Gesetze nicht geltend gemacht, und als sie sich selbst eine Ordnung gaben, sahen sie nur auf sich, und nicht auf die Größe ihres Reiches. Indem auf diese Weise Persien nicht politisch ein Geist war, erschien es gegen Griechenland schwach. Nicht die Weichlichkeit der Perser (obgleich sie Babylon wohl schwächte) ließ sie sinken, sondern das Massenhafte, Unorganisirte ihres Heeres gegen die griechische Organisation, das heißt, das höhere Princip überwand das untergeordnete. Das abstracte Princip der Perser erschien in seinem

Mangel als unorganisirte, nicht concrete Einheit disparater Gegensätze, worin die persische Lichtanschauung neben syrischem Genuß- und Wohlleben, neben der Betriebsamkeit und dem Muth der erwerbenden und den Gefahren der See trotzenden Phönizier, neben der Abstraction des reinen Gedankens der jüdischen Religion und dem inneren Drange Aegyptens bestand, — ein Aggregat von Elementen, die ihre Idealität erwarteten, und diese nur in der freien Individualität erhalten konnten. Die Griechen sind als das Volk anzusehen, in welchem diese Elemente ihre Durchdringung erhielten, indem der Geist sich in sich vertiefte, über die Particularitäten siegte und dadurch sich selbst befreite.

Zweiter Theil.

Die griechische Welt.

Bei den Griechen fühlen wir uns sogleich heimathlich, denn wir sind auf dem Boden des Geistes, und wenn der nationale Ursprung, sowie der Unterschied der Sprachen, sich weiter hin nach Indien verfolgen läßt, so ist doch das eigentliche Aufsteigen und die wahre Wiedergeburt des Geistes erst in Griechenland zu suchen. Ich habe früher bereits die griechische Welt mit dem Jugendalter verglichen und zwar nicht in dem Sinne, wie die Jugend eine ernsthafte, künftige Bestimmung in sich trägt und somit nothwendig zur Bildung für einen weiteren Zweck hindrängt, wie sie also eine für sich durchaus unvollendete und unreife Gestalt und gerade dann am meisten verkehrt ist, wenn sie sich für fertig ansehen wollte; sondern in dem Sinne, daß die Jugend noch nicht die Thätigkeit der Arbeit, noch nicht das Bemühen um einen beschränkten Verstandeszweck, sondern vielmehr die concrete Lebensfrische des Geistes ist; sie tritt in der sinnlichen Gegenwart auf, als der verkörperte Geist und die vergeistigte Sinnlichkeit, — in einer Einheit, die aus dem Geiste hervorgebracht ist. Griechenland bietet uns den heitren Anblick der Jugendfrische des geistigen Lebens. Hier ist es zuerst, wo der Geist herangereift sich selbst zum Inhalt seines Wollens und seines Wissens erhält, aber

auf die Weise, daß Staat, Familie, Recht, Religion zugleich Zwecke der Individualität sind, und diese nur durch jene Zwecke Individualität ist. Der Mann dagegen lebt in der Arbeit eines objectiven Zwecks, den er consequent verfolgt, auch gegen seine Individualität.

Die höchste Gestalt, die der griechischen Vorstellung vorgeschwebt hat, ist Achill, der Sohn des Dichters, der homerische Jüngling aus dem trojanischen Krieg. Homer ist das Element, worin die griechische Welt lebt, wie der Mensch in der Luft. — Das griechische Leben ist eine wahre Jünglingsthat. Achill, der poetische Jüngling, hat es eröffnet, und Alexander der Große, der wirkliche Jüngling, hat es zu Ende geführt. Beide erscheinen im Kampf gegen Asien. Achill als Hauptfigur im Nationalunternehmen der Griechen gegen Troja, steht nicht an der Spitze desselben, sondern ist dem König der Könige unterthan; er kann nicht Führer seyn, ohne phantastisch zu werden. Dagegen der zweite Jüngling, Alexander, die freieste und schönste Individualität, welche die Wirklichkeit je getragen, tritt an die Spitze des in sich reifen Jugendlebens und vollführt die Rache gegen Asien.

Wir haben nun in der griechischen Geschichte drei Abschnitte zu unterscheiden: der erste ist der des Werdens der realen Individualität, der zweite der ihrer Selbstständigkeit und ihres Glückes im Siege nach außen, durch die Berührung mit dem früheren weltgeschichtlichen Volke, der dritte endlich die Periode des Sinkens und des Verfalles, bei dem Zusammentreffen mit dem späteren Organe der Weltgeschichte. Die Periode des Anfangs bis zur inneren Vollendung, wodurch es einem Volke möglich wird, es mit dem früheren aufzunehmen, enthält die erste Bildung desselben. Hat das Volk eine Voraussetzung, wie die griechische Welt an der orientalischen, so tritt in seinen Anfang eine fremde Cultur hinein, und es hat eine doppelte Bildung, einerseits aus sich, andrerseits aus fremder Anregung. Dieß Doppelte zur Vereinigung zu bringen, ist seine Erziehung, und die erste Periode endigt mit dem Zusammenfassen zur realen, eigenthümlichen Kräftigkeit, welche sich dann selbst gegen ihre Voraussetzung wendet. Die zweite Periode ist die des Sieges und des Glücks. Indem aber das Volk nach außen gekehrt ist, läßt es seine Bestimmungen im Innern los,und es bildet sich Zwietracht im Innern, wenn die Spannung nach außen aufgehört hat. Auch in Kunst und Wissenschaft zeigt sich dieß an der Trennung des Idealen von dem Realen. Hier ist der Punkt des Sinkens. Die dritte Periode ist die des Untergangs durch die Berührung mit dem Volke, aus welchem der höhere Geist hervorgeht. Demselben Gang, wir können es ein für allemal sagen, werden wir überhaupt in dem Leben eines jeden weltgeschichtlichen Volkes begegnen.

Erster Abschnitt.

Die Elemente des griechischen Geistes.

Griechenland ist die Substanz, welche zugleich individuell ist: das Allgemeine als solches ist überwunden, das Versenktseyn in die Natur ist aufgehoben, und so ist denn auch das Massenhafte der geographischen Verhältnisse verschwunden. Das Land besteht aus einem Erdreich, das auf vielfache Weise im Meere zerstreut ist, aus einer Menge von Inseln und einem festen Lande, welches selbst inselartig ist. Nur durch eine schmale Erdzunge ist der Peloponnes mit demselben verbunden; ganz Griechenland wird durch Buchten vielfach zerklüftet. Alles ist in kleine Partien zertheilt und zugleich in leichter Beziehung und Verbindung durch das Meer. Berge, schmale Ebenen, kleine Thäler und Flüsse treffen wir in diesem Lande an; es giebt dort keinen gro-

ßen Strom und keine einfache Thalebene, sondern der Boden ist durch Berge und Flüsse verschieden gestaltet, ohne daß eine einzige großartige Masse hervortritt. Wir finden nicht diese orientalische physische Macht, nicht einen Strom, wie den Ganges, den Indus u. s. w., in deren Ebenen ein einförmiges Geschlecht zu keiner Veränderung eingeladen wird, weil sein Horizont durchaus nur dieselbe Gestalt zeigt, sondern durchaus jene Vertheiltheit und Vielfältigkeit, die der mannigfachen Art griechischer Völkerschaften und der Beweglichkeit des griechischen Geistes vollkommen entspricht.

Dieß ist der elementarische Charakter des griechischen Geistes, welcher es schon mit sich bringt, daß die Bildung von selbstständigen Individualitäten ausgeht, von einem Zustand, in dem die Einzelnen auf sich stehen, und nicht schon durch das Naturband patriarchalisch von Hause aus vereint sind, sondern sich erst in einem andern Medium, in Gesetz und geistiger Sitte, zusammenthun. Denn das griechische Volk ist vornehmlich erst zu dem, was es war, geworden. Bei der Ursprünglichkeit der nationalen Einheit ist die Zertheilung überhaupt, die Fremdartigkeit in sich selbst, das Hauptmoment, das zu betrachten ist. Die erste Ueberwindung derselben macht die erste Periode der griechischen Bildung aus; und nur durch solche Fremdartigkeit und durch solche Ueberwindung ist der schöne, freie griechische Geist geworden. Ueber dieses Princip müssen wir ein Bewußtseyn haben. Es ist eine oberflächliche Thorheit sich vorzustellen, daß ein schönes und wahrhaft freies Leben so aus der einfachen Entwickelung eines in seiner Blutsverwandtschaft und Freundschaft bleibenden Geschlechts hervorgehen könne. Selbst die Pflanze, die das nächste Bild solcher ruhigen, in sich nicht entfremdeten Entfaltung abgiebt, lebt und wird nur durch die gegensätzliche Thätigkeit von Licht, Luft und Wasser. Der wahrhafte Gegensatz, den der Geist haben kann, ist geistig; es ist seine Fremdartigkeit in sich selbst, durch welche allein er die Kraft, als Geist zu seyn, gewinnt. Die Geschichte Griechenlands zeigt in ihrem Anfange

diese Wanderung und Vermischung von zum Theil einheimischen, zum Theil ganz fremdartigen Stämmen: und gerade Attika, dessen Volk den höchsten Gipfel griechischer Blüthe erreichen sollte, war der Zufluchtsort der verschiedensten Stämme und Familien. Jedes welthistorische Volk, außer den asiatischen Reichen, die außer dem Zusammenhange der Weltgeschichte stehen, hat sich auf diese Weise gebildet. So haben sich die Griechen, wie die Römer, aus einer **colluvies**, aus einem Zusammenfluß der verschiedensten Nationen entwickelt. Von der Menge von Völkerschaften, welche wir in Griechenland antreffen, ist nicht anzugeben, welche eigentlich die ursprünglich griechischen gewesen, und welche aus fremden Ländern und Welttheilen eingewandert seyen, denn die Zeit, von der wir hier sprechen, ist überhaupt eine Zeit des Ungeschichtlichen und Trüben. Ein Hauptvolk in Griechenland waren damals die Pelasger; die verwirrten und sich widersprechenden Nachrichten, welche wir von ihnen haben, sind von den Gelehrten auf die mannigfaltigste Weise in Einklang zu bringen versucht worden, da eben eine trübe und dunkle Zeit ein besondrer Gegenstand und Anspornung der Gelehrsamkeit ist. Als früheste Puncte einer angehenden Cultur machen sich Thracien, das Vaterland des Orpheus, und dann Thessalien — Landschaften, die später mehr oder weniger zurücktreten, bemerklich. Von Phthiotis, dem Vaterlande Achill's, geht der gemeinschaftliche Name der Hellenen aus, ein Name, der nach Thucydides Bemerkung in diesem zusammenfassenden Sinn ebenso wenig beim Homer vorkommt, als der Name Barbaren, von denen sich die Griechen noch nicht bestimmt unterschieden. Es muß der Specialgeschichte überlassen bleiben, die einzelnen Stämme und ihre Umwandlungen zu verfolgen. Im Allgemeinen ist anzunehmen, daß die Stämme und Individuen leicht ihr Land verließen, wenn eine zu große Menge von Einwohnern dasselbe überfüllte, und daß in Folge dessen die Stämme sich im Zustande des Wanderns und der gegenseitigen Beraubung befanden. Noch bis jetzt, sagt der sinnige Thucydides, haben die

Ozolischen Lokrer, Aetolier und Akarnanen die alte Lebensart: auch hat sich bei ihnen die Sitte, Waffen zu tragen, aus dem alten Raubwesen erhalten. Von den Athenienfern fagt er, daß fie die Erften waren, welche die Waffen im Frieden ablegten. Bei folchem Zuftande wurde kein Ackerbau getrieben; die Einwohner hatten fich nicht nur gegen Räuber zu vertheidigen, fondern auch den Kampf mit wilden Thieren zu beftehen (noch zu Herodot's Zeit hauften viele Löwen am Neftus und am Achelous); fpäter wurde befonders zahmes Vieh der Gegenftand der Plünderung, und felbft nachdem der Ackerbau fchon allgemeiner geworden war, wurden noch Menfchen geraubt und als Sclaven verkauft. Diefer griechifche Urzuftand wird uns von Thucydides noch weiter ausgemalt.

Griechenland war alfo in diefem Zuftand der Unruhe, der Unficherheit, der Räuberei, und feine Völkerfchaften fortwährend auf der Wanderung.

Das andere Element, auf welchem das Volk der Hellenen lebte, war das Meer. Die Natur ihres Landes brachte fie zu diefer Amphibienexiftenz, und ließ fie frei auf den Wellen fchweben, wie fie fich frei auf dem Lande ausbreiteten, weder gleich den nomadifchen Völkerfchaften umherfchweifend, noch wie die Völker der Flußgebiete verdumpfend. Die Seeräubereien, nicht der Handel machten den Hauptinhalt der Schifffahrt aus, und wie wir aus Homer fehen, galten diefe überhaupt noch gar nicht für eine Schande. Dem Minos wird die Unterdrückung der Seeräuberei zugefchrieben, und Kreta als das Land gerühmt, wo zuerft die Verhältniffe feft wurden; es trat nämlich daſelbſt früh der Zuftand ein, welchen wir nachher in Sparta wiederfinden, daß eine herrfchende Partei war, und eine andere, die ihr zu dienen und die Arbeiten zu verrichten gezwungen war.

Wir haben fo eben von der Fremdartigkeit als von einem Elemente des griechifchen Geiftes gefprochen, und es ift bekannt, daß die Anfänge der Bildung mit der Ankunft der Fremden in Griechenland zufammenhängen. Diefen Urfprung des ſittlichen

Lebens haben die Griechen mit dankbarem Andenken in einem Bewußtfeyn, das wir mythologifch nennen können, bewahrt: in der Mythologie hat fich die beftimmte Erinnerung der Einführung des Ackerbaues durch Triptolemus, der von der Ceres unterrichtet war, erhalten, fowie die der Stiftung der Ehe u. f. w. Dem Prometheus, deffen Vaterland nach dem Kaukafus hin verlegt wird, ift es zugefchrieben, daß er die Menfchen zuerft gelehrt habe, das Feuer zu erzeugen und von demfelben Gebrauch zu machen. Die Einführung des Eifens war den Griechen ebenfalls ſehr wichtig, und während Homer nur von Erz fpricht, nennt Aefchylus das Eifen feythifch. Auch die Einführung des Oelbaumes, die Kunft des Spinnens und Webens, die Erfchaffung des Pferdes durch Poſeidon gehören hierher.

Gefchichtlicher als diefe Anfänge ift dann die Ankunft der Fremden; es wird angegeben, wie die verfchiedenen Staaten von Fremden geftiftet worden find. So wird Athen vom Cekrops gegründet, einem Aegypter, deffen Gefchichte aber in Dunkel gehüllt ift. Das Gefchlecht des Deukalion, des Sohnes des Prometheus, wird mit den unterfchiedenen Stämmen in Zufammenhang gebracht. Ferner wird Pelops aus Phrygien, Sohn des Tantalus, erwähnt; dann Danaus aus Aegypten: von ihm ſtammen Akrifius, Danae und Perfeus ab. Pelops ſoll mit großem Reichthum nach dem Peloponnes gekommen ſeyn, und ſich dort großes Anſehn und Macht verſchafft haben. Danaus ſiedelte ſich in Argos an. Beſonders wichtig iſt die Ankunft des Kadmus, phöniciſchen Urſprungs, mit dem die Buchſtabenſchrift nach Griechenland gekommen ſeyn ſoll; von ihr ſagt Herodot, daß ſie phöniciſch geweſen ſey, und alte, damals noch vorhandene Inſchriften werden angeführt, um die Behauptung zu unterſtützen. Kadmus ſoll, der Sage nach, Theben gegründet haben.

Wir ſehen alſo eine Coloniſation von gebildeten Völkern, die den Griechen in der Bildung ſchon voraus waren; doch kann man dieſe Coloniſation nicht mit der der Engländer in Nord-

amerika vergleichen, denn diese haben sich nicht mit den Einwohnern vermischt, sondern dieselben verdrängt, während sich durch die Colonisten Griechenlands Eingeführtes und Autochthonisches zusammenmischte. Die Zeit, in welche die Ankunft dieser Colonien gesetzt wird, steigt sehr weit hinauf und fällt in das vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert vor Chr. Geb. Kadmus soll Theben gegen das Jahr 1490 gegründet haben, eine Zeit, die mit dem Auszug Mosis aus Aegypten (1500 Jahre v. Chr. Geb.) ungefähr zusammenfällt. Auch Amphiktyon wird unter den Stiftern in Hellas genannt: er soll in Thermopylä einen Bund zwischen mehreren kleinen Völkerschaften des eigentlichen Hellas und Thessaliens gestiftet haben, woraus später der große Amphiktyonenbund entstanden ist.

Diese Fremdlinge haben nun feste Mittelpunkte in Griechenland durch die Errichtung von Burgen und die Stiftung von Königshäusern gebildet. Die Mauerwerke, aus denen die alten Burgen bestanden, wurden in Argolis cyklopische genannt; man hat dergleichen auch noch in neueren Zeiten gefunden, da sie wegen ihrer Festigkeit unzerstörbar sind. Diese Mauern sind zum Theil aus unregelmäßigen Blöcken, deren Zwischenräume mit kleinen Steinen ausgefüllt wurden, zum Theil aus sorgfältig ineinandergefugten Steinmassen construirt. Solche Mauern sind die von Tiryns und von Mycenä. Noch gegenwärtig erkennt man das Thor mit den Löwen von Mycenä nach der Beschreibung des Pausanias. Von Prötus, der in Argos herrschte, wird angegeben, daß er die Cyklopen, welche diese Mauern gebaut, aus Lycien mitgebracht habe. Man nimmt jedoch an, daß sie von den alten Pelasgern errichtet worden seyen. Auf den von solchen Mauern geschützten Burgen legten die Fürsten der Heroenzeit meist ihre Wohnungen an. Besonders merkwürdig sind die von ihnen gebauten Schatzhäuser, dergleichen das Schatzhaus des Minyas zu Orchomenus, des Atreus zu Mycenä sind. Diese Burgen wurden nun die Mittelpunkte für kleine Staaten: sie

gaben eine größere Sicherheit für den Ackerbau, sie schützten den Verkehr gegen Räuberei. Dennoch wurden sie, wie Thucydides berichtet, wegen der allgemeinen Seeräuberei, nicht unmittelbar am Meere angelegt, an welchem erst späterhin Städte erscheinen. Von jenen Königshäusern ging also die erste Festigkeit eines Zusammenlebens aus. Das Verhältniß der Fürsten zu den Unterthanen, und zu einander selbst, erkennen wir am besten aus dem Homer: es beruhte nicht auf einem gesetzlichen Zustand, sondern auf der Uebermacht des Reichthums, des Besitzes, der Bewaffnung, der persönlichen Tapferkeit, auf dem Vorzug der Einsicht und Weisheit, und endlich der Abstammung und der Ahnen; denn die Fürsten als Heroen wurden für höheren Geschlechts angesehen. Die Völker waren ihnen untergeben, nicht als durch ein Castenverhältniß von ihnen unterschieden, noch als unterdrückt, noch im patriarchalischen Verhältnisse, wonach das Oberhaupt nur Vorsteher des gemeinschaftlichen Stammes oder der Familie ist, noch auch in dem ausdrücklichen Bedürfnisse einer gesetzlichen Regierung, sondern nur in dem allgemeinen Bedürfnisse zusammengehalten zu werden und dem Herrscher, der die Gewohnheit zu befehlen hat, zu gehorchen, ohne Neid und üblen Willen gegen denselben. Der Fürst hat die persönliche Autorität, die er sich zu geben und die er zu behaupten weiß; da aber diese Ueberlegenheit nur die individuell heroische ist durch das persönliche Verdienst, so hält sie nicht lange aus. So sehen wir im Homer die Freier der Penelope sich in Besitz der Habe des abwesenden Odysseus setzen, ohne dessen Sohn im geringsten zu achten. Achilles erkundigt sich nach seinem Vater, als Odysseus nach der Unterwelt kommt, und meint, da er alt sey, würden sie ihn wohl nicht mehr ehren. Die Sitten sind noch sehr einfach: die Fürsten bereiten sich selbst das Essen zu, und Odysseus zimmert sich selber sein Haus. In Homers Iliade sehen wir einen König der Könige, einen Chef der großen Nationalunternehmung, aber die anderen Mächtigen umgeben ihn als freier Rath; der Fürst wird geehrt,

aber er muß Alles so einrichten, daß es den Anderen gefalle; er erlaubt sich Gewaltthätigkeit gegen den Achilles, aber dieser zieht sich dafür auch vom Kampfe zurück. Ebenso lose ist das Verhältniß der einzelnen Fürsten zur Menge, unter welcher sich immer Einzelne finden, welche Gehör und Achtung in Anspruch nehmen. Die Völker fechten nicht als Söldner des Fürsten in seinen Schlachten, noch als eine stumpfe leibeigene Heerde, die nur hineingetrieben wird, noch in ihrem eigenen Interesse, sondern als Begleiter ihres geehrten Vorstandes, als Zeugen seiner Thaten und seines Ruhms und als seine Vertheidiger, wenn er in Noth käme. Eine vollkommene Aehnlichkeit mit diesen Verhältnissen bietet auch die Götterwelt dar. Zeus ist der Vater der Götter, aber jeder von ihnen hat seinen eigenen Willen, Zeus respectirt sie und diese ihn; er zankt sie wohl bisweilen aus und droht ihnen, und sie lassen ihm dann seinen Willen, oder ziehen sich schmollend zurück; aber sie lassen es nicht auf's Aeußerste ankommen, und Zeus macht es im Ganzen so, dem Einen dieß, dem Andern jenes gewährend, daß sie zufrieden seyn können. Es ist also auf der irdischen wie auf der olympischen Welt nur ein lockeres Band der Einheit bestehend; das Königthum ist noch keine Monarchie, denn das Bedürfniß derselben findet sich erst in einer weiteren Gesellschaft.

In diesem Zustande, bei diesen Verhältnissen ist das Auffallende und Große geschehen, daß ganz Griechenland zu einer Nationalunternehmung, nämlich zum trojanischen Krieg, zusammenkam, und daß damit eine weitere Verbindung mit Asien begann, die für die Griechen sehr folgereich war. (Der Zug des Jason nach Kolchis, dessen die Dichter ebenfalls Erwähnung thun, und der diesem Unternehmen voranging, ist dagegen gehalten etwas sehr Vereinzeltes gewesen.) Als Veranlassung dieser gemeinsamen Angelegenheit wird angegeben, daß ein Fürstensohn aus Asien sich der Verletzung des Gastrechts durch Raub der Frau des Gastfreundes schuldig gemacht habe. Agamemnon ver-

sammelt die Fürsten Griechenlands durch seine Macht und sein Ansehen; Thucydides schreibt seine Autorität sowohl seiner angeerbten Herrschaft, als auch der Seemacht zu (**Hom. Il.** 2, 108.), worin er den Andern weit überlegen war; doch scheint es, daß die Vereinigung ohne äußere Gewalt zu Stande kam, und daß das Ganze sich auf einfache persönliche Weise zusammengefunden hatte. Die Hellenen sind dazu gekommen, in einer Gesammtheit aufzutreten, wie nachher nie wieder. Der Erfolg ihrer Anstrengungen war die Eroberung und Zerstörung von Troja, ohne daß sie die Absicht hatten, dasselbe zu einem bleibenden Besitze zu machen. Ein äußerliches Resultat der Niederlassung in diesen Gegenden ist also nicht erfolgt; ebenso wenig als die Vereinigung der Nation zu dieser einzelnen That eine dauernde politische Vereinigung geworden ist. Aber der Dichter hat der Vorstellung des griechischen Volks ein ewiges Bild ihrer Jugend und ihres Geistes gegeben, und das Bild dieses schönen menschlichen Heldenthums hat dann ihrer ganzen Entwicklung und Bildung vorgeschwebt. So sehen wir auch im Mittelalter die ganze Christenheit sich zu Einem Zwecke, der Eroberung des heiligen Grabes verbinden, aber trotz allen Siegen am Ende eben so erfolglos. Die Kreuzzüge sind der trojanische Krieg der eben erwachenden Christenheit gegen die einfache sich selbst gleiche Klarheit des Muhamedanismus.

Die Königshäuser gingen theils durch individuelle Gräuel zu Grunde, theils erloschen sie nach und nach; es war keine eigentliche sittliche Verbindung zwischen ihnen und den Völkern vorhanden. Diese Stellung haben das Volk und die Königshäuser auch in der Tragödie: das Volk ist der Chor, passiv, thatlos, die Heroen verrichten die Thaten und tragen die Schuld. Es ist nichts Gemeinschaftliches zwischen ihnen; das Volk hat keine richtende Gewalt, sondern appellirt nur an die Götter. Solche heroische Individualitäten, wie die der Fürsten, sind deßhalb so ausgezeichnet fähig, Gegenstände der dramatischen Kunst zu

seyn, da sie selbstständig und individuell sich entschließen, und nicht durch allgemeine Gesetze, die für jeden Bürger gelten, geleitet werden; ihre That und ihr Untergang ist individuell. Das Volk erscheint getrennt von den Königshäusern, und diese gelten als etwas Fremdartiges, als etwas Höheres, das seine Schicksale in sich auskämpft und ausleidet. Die Königswürde, nachdem sie das geleistet, was sie zu leisten hatte, hat eben damit sich überflüssig gemacht. Die Königsgeschlechter zerstören sich in sich, oder verkommen, ohne Haß, ohne Kampf von Seiten der Völker; man läßt die Familien der Herrscher vielmehr im ruhigen Genuß ihres Vermögens, ein Zeichen, daß die darauf folgende Volksherrschaft nicht als etwas absolut Verschiedenes betrachtet wird. Wie sehr stechen dagegen die Geschichten anderer Zeiten ab!

Dieser Fall der Königshäuser tritt nach dem trojanischen Kriege ein, und manche Veränderungen kommen nunmehr vor. Der Peloponnes wurde durch die Herakliden erobert, die einen beruhigteren Zustand herbeiführten, der nun nicht mehr durch die unaufhörlichen Wanderungen der Völkerschaften unterbrochen wurde. Die Geschichte tritt wieder mehr ins Dunkel zurück, und wenn die einzelnen Begebenheiten des trojanischen Krieges uns sehr genau bekannt sind, so sind wir über die wichtigen Angelegenheiten der nächstfolgenden Zeit um mehrere Jahrhunderte ungewiß. Kein gemeinschaftliches Unternehmen zeichnet dieselben aus, wenn wir nicht als solches ansehen wollen, wovon Thucydides erzählt, daß nämlich am Kriege der Chalcidier in Euböa mit den Eretriern mehrere Völkerschaften Theil genommen haben. Die Städte vegetiren für sich und zeichnen sich höchstens durch den Krieg mit den Nachbarn aus. Doch gedeihen dieselben in dieser Isolirtheit besonders durch den Handel: ein Fortschritt, dem ihr Zerrissenseyn durch manche Parteikämpfe nicht entgegentritt. Auf gleiche Weise sehen wir im Mittelalter die Städte Italiens, die sowohl innerhalb, als nach außen zu im beständigen Kampfe begriffen waren,

zu einem so hohen Flore gelangen. Das große Gedeihen der griechischen Städte in damaliger Zeit beweisen auch, nach Thucydides, die nach allen Seiten hin verschickten Colonien: so besetzte Athen mit seinen Colonien Jonien und eine Menge Inseln; vom Peloponnes aus ließen sich Colonien in Italien und Sicilien nieder. Colonien wurden dann wieder relative Mutterstädte, wie z. B. Milet, das viele Städte an der Propontis und am schwarzen Meere gründete. Diese Ausschickung von Colonien, besonders im Zeitraum nach dem trojanischen Kriege bis auf Cyrus, ist hier eine eigenthümliche Erscheinung. Man kann sie also erklären. In den einzelnen Städten hatte das Volk die Regierungsgewalt in Händen, indem es die Staatsangelegenheiten in höchster Instanz entschied. Durch die lange Ruhe nun nahm die Bevölkerung und Entwickelung sehr zu, und ihre nächste Folge war die Anhäufung eines großen Reichthums, mit welchem sich zugleich immer die Erscheinung von großer Noth und Armuth verbindet. Industrie war in unserem Sinne nicht vorhanden, und die Ländereien waren bald besetzt. Trotz dem ließ sich ein Theil der ärmeren Classe nicht zur Lebensweise der Noth herabdrücken, denn Jeder fühlte sich als freier Bürger. Das einzige Auskunftmittel blieb also die Colonisation; in einem anderen Lande konnten sich die im Mutterlande Nothleidenden einen freien Boden suchen und als freie Bürger durch den Ackerbau bestehen. Die Colonisation war somit ein Mittel, einigermaßen die Gleichheit unter den Bürgern zu erhalten; aber dieses Mittel ist nur ein Palliativ, indem die ursprüngliche Ungleichheit, welche auf der Verschiedenheit des Vermögens begründet ist, sofort wieder zum Vorschein kommt. Die alten Leidenschaften erstanden mit erneuter Kraft, und der Reichthum wurde bald zur Herrschaft benutzt: so erhoben sich in den Städten Griechenlands Tyrannen. Thucydides sagt: Als Griechenland an Reichthum zunahm, sind Tyrannen in den Städten entstanden und die Griechen haben sich eifriger auf das Seewesen gelegt. Zur Zeit des Cyrus ge-

winnt die Geschichte Griechenlands ihr eigentliches Interesse; wir sehen die Staaten nun in ihrer particularen Bestimmtheit: in diese Zeit fällt auch die Ausbildung des unterschiedenen griechischen Geistes, Religion und Staatsverfassung entwickeln sich mit ihm, und diese wichtigen Momente sind es, welche uns jetzt beschäftigen müssen.

Wenn wir den Anfängen griechischer Bildung nachgehen, so bemerken wir zunächst wieder, daß die physische Beschaffenheit ihres Landes nicht eine solche charakteristische Einheit hat, nicht eine solche einförmige Masse bildet, die eine gewaltige Macht über die Bewohner ausübt, sondern sie ist verschiedenartig, und es fehlt ihr an entscheidendem Einfluß. Damit ist auch die massenhafte Einheit von einem Familienzusammenhalt und Nationalverbindung nicht vorhanden, sondern gegen die zerstückelte Natur und ihre Mächte sind die Menschen mehr auf sich selbst und auf die Extension ihrer geringen Kräfte angewiesen. Wir sehen so die Griechen getheilt und abgeschnitten, auf den innern Geist und den persönlichen Muth zurückgedrängt, dabei auf's mannigfaltigste angeregt und scheu nach allen Seiten, völlig unstät und zerstreut gegen die Natur, von den Zufällen derselben abhängig, und besorgt nach außen hinhorchend; aber ebenso andrerseits dieß Aeußere geistig vernehmend und sich aneignend, und muthig und selbstkräftig gegen dasselbe. Dieß sind die einfachen Elemente ihrer Bildung und ihrer Religion. Gehen wir ihren mythologischen Vorstellungen nach, so liegen denselben Naturgegenstände zu Grunde, aber nicht in ihrer Masse, sondern in ihrer Vereinzelung. Die Diana zu Ephesus (das ist die Natur, als die allgemeine Mutter), die Cybele und Astarte in Syrien, dergleichen allgemeine Vorstellungen sind asiatisch geblieben und nicht nach Griechenland herübergekommen. Denn die Griechen lauschen nur auf die Naturgegenstände und ahnen sie mit der innerlichen Frage nach ihrer Bedeutung. Wie Aristoteles sagt, daß die Philosophie von der Verwunderung ausgehe, so geht auch die griechische Naturanschauung von dieser Verwunderung aus. Damit ist nicht gemeint, daß der Geist einem Außerordentlichen begegne, das er mit dem Gewöhnlichen vergleicht; denn die Verstandesansicht von einem regelmäßigen Naturlauf und die vergleichende Reflexion damit ist noch nicht vorhanden, sondern der aufgeregte griechische Geist verwundert sich vielmehr über das Natürliche der Natur; er verhält sich nicht stumpf zu ihr als zu einem Gegebenen, sondern als zu einem dem Geiste zunächst Fremden, zu welchem er jedoch die ahnende Zuversicht und den Glauben hat, als trage es etwas in sich, das ihm freundlich sey, zu dem er sich positiv zu verhalten vermöge. Diese Verwunderung und dieses Ahnen sind hier die Grundkategorieen; doch blieben die Hellenen bei diesen Weisen nicht stehen, sondern stellten das Innere, nach welchem das Ahnen frägt, zu bestimmter Vorstellung, als Gegenstand des Bewußtseyns heraus. Das Natürliche gilt als durch den Geist durchgehend, der es vermittelt, nicht unmittelbar; der Mensch hat das Natürliche nur als anregend, und nur das, was er aus ihm Geistiges gemacht hat, kann ihm gelten. Dieser geistige Anfang ist denn auch nicht bloß als eine Erklärung zu fassen, die wir nur machen, sondern er ist in einer Menge griechischer Vorstellungen selbst vorhanden. Das ahnungsvolle, lauschende, auf die Bedeutung begierige Verhalten wird uns im Gesammtbilde des Pan vorgestellt. Pan ist in Griechenland nicht das objective Ganze, sondern das Unbestimmte, das zugleich mit dem Momente des Subjectiven verbunden ist: er ist der allgemeine Schauer in der Stille der Wälder; daher ist er besonders in dem waldreichen Arkadien verehrt worden (ein panischer Schrecken ist der gewöhnliche Ausdruck für einen grundlosen Schreck.) Pan, dieser Schauererweckende, wird dann als Flötenspieler vorgeführt: es bleibt nicht blos bei der inneren Ahnung, sondern Pan läßt sich auf der siebenrohrigen Pfeife vernehmen. In diesem Angegebenen haben wir einerseits das Unbestimmte, das sich aber vernehmen läßt, und andrerseits ist das, was ver-

nommen wird, eigenes subjectives Einbilden und Erklären des Vernehmenden. Ebenso horchten die Griechen auf das Gemurmel der Quellen, und fragten, was das zu bedeuten habe, die Bedeutung aber ist nicht die objective Sinnigkeit der Quelle, sondern die subjective des Subjects selbst, welches dann weiter die Najade zur Muse erhebt. Die Najaden oder Quellen sind der äußerliche Anfang der Musen. Doch der Musen unsterbliche Gesänge sind nicht das, was man hört, wenn man die Quellen murmeln hört, sondern sie sind die Productionen des sinnig horchenden Geistes, der in seinem Hinauslauschen in sich selbst producirt. Die Auslegung und Erklärung der Natur und der natürlichen Veränderungen, das Nachweisen des Sinnes und der Bedeutung darin, das ist das Thun des subjectiven Geistes, was die Griechen mit dem Namen *μαντεία* belegten. Wir können diese überhaupt als die Art der Bezüglichkeit des Menschen zur Natur fassen. Zur *μαντεία* gehört der Stoff und der Erklärer, welcher das Sinnvolle herausbringt. Plato spricht davon in Beziehung auf die Träume und den Wahnsinn, in den der Mensch in der Krankheit verfällt; es bedürfe eines Auslegers, *μάντις*, um diese Träume und diesen Wahnsinn zu erklären. Die Natur hat dem Griechen auf seine Fragen geantwortet: das ist in dem Sinne wahr, daß der Mensch aus seinem Geiste die Fragen der Natur beantwortet hat. Die Anschauung wird dadurch rein poetisch, denn der Geist macht darin den Sinn, den das natürliche Gebilde ausdrückt. Ueberall verlangten die Griechen nach einer Auslegung und Deutung des Natürlichen. Homer erzählt im letzten Buche der Odyssee, daß als die Griechen um den Achill ganz in Trauer versenkt waren, ein großes Tosen über das Meer her entstanden sey: die Griechen seyen schon im Begriff gewesen, auseinander zu fliehen, da stand der erfahrene Nestor auf und erklärte ihnen diese Erscheinung. Die Thetis, sagte er, komme mit ihren Nymphen, um den Tod ihres Sohnes zu beklagen. Als eine Pest im Lager

der Griechen ausbrach, gab der Priester Kalchas ihnen die Auslegung: Apoll sey erzürnt, daß man seinem Priester Chryses die Tochter für das Lösegeld nicht zurückgegeben habe. Das Orakel hatte ursprünglich auch ganz diese Form der Auslegung. Das älteste Orakel war zu Dodona (in der Gegend des heutigen Janina). Herodot sagt, die ersten Priesterinnen des Tempels daselbst seyen aus Aegypten gewesen, und doch wird dieser Tempel als ein altgriechischer angegeben. Das Gesäusel der Blätter von den heiligen Eichen war dort die Weissagung. Es waren daselbst auch metallene Becken aufgehängt. Die Töne der zusammenschlagenden Becken waren aber ganz unbestimmt und hatten keinen objectiven Sinn, sondern der Sinn, die Bedeutung kam erst durch die auffassenden Menschen hinein. So gaben auch die delphischen Priesterinnen, bewußtlos, besinnungslos, im Taumel der Begeisterung (*μανία*) unvernehmliche Töne von sich, und erst der *μάντις* legte eine bestimmte Bedeutung hinein. In der Höhle des Trophonius hörte man das Geräusch von unterirdischen Gewässern, es stellten sich Gesichte dar: dieß Unbestimmte gewann aber auch erst eine Bedeutung durch den auslegenden auffassenden Geist. Es ist noch zu bemerken, daß die Anregungen des Geistes zunächst äußerliche natürliche Regsamkeiten sind, dann aber eben so innere Veränderungen, die im Menschen selbst vorgehen, wie die Träume, oder der Wahnsinn der delphischen Priesterin, welche durch den *μάντις* erst sinnvoll ausgelegt werden. Im Anfang der Iliade braust Achill gegen den Agamemnon auf und ist im Begriff sein Schwert zu ziehen, aber schnell hemmt er die Bewegung seines Armes und faßt sich im Zorn, indem er sein Verhältniß zu Agamemnon bedenkt. Der Dichter legt dieses aus, indem er sagt: das sey die Pallas Athene (die Weisheit, die Besinnung) gewesen, die ihn aufgehalten habe. Als Odysseus bei den Phäaken seinen Diskus weiter als die Andern geworfen hatte und einer der Phäaken sich ihm freundlich gesinnt zeigt, so erkennt der Dichter in ihm die Pallas Athene.

Diese Bedeutung ist so das Innere, der Sinn, das Wahrhafte, was gewußt wird, und die Dichter sind auf diese Weise die Lehrer der Griechen gewesen: vor Allem aber war es Homer. Die μαντεία überhaupt ist Poesie, nicht willkürliches Phantasiren, sondern eine Phantasie, die das Geistige in das Natürliche hineinlegt und sinnvolles Wissen ist. Der griechische Geist ist daher im Ganzen ohne Aberglauben, indem er das Sinnliche in Sinniges verwandelt, so daß die Bestimmungen aus dem Geiste herkommen; obgleich der Aberglaube von einer andern Seite wieder hineinkommt, wie bemerkt werden wird, wenn Bestimmungen für das Dafürhalten und Handeln aus einer andern Quelle, als aus dem Geistigen geschöpft werden.

Die Anregungen des griechischen Geistes sind aber nicht bloß auf äußerliche und innerliche zu beschränken, sondern das Traditionelle aus der Fremde, die schon gegebene Bildung, Götter und Gottesdienste sind mit hierher zu rechnen. Es ist schon lange eine große Streitfrage gewesen, ob die Künste und die Religion der Griechen sich selbstständig entwickelt haben oder durch Anregung von außen. Wenn der einseitige Verstand diesen Streit führt, so ist er unauflöslich: denn es ist ebenso geschichtlich, daß die Griechen aus Indien, Syrien, Aegypten Vorstellungen herüberbekommen haben, wie, daß die griechischen Vorstellungen eigenthümlich und jene andern fremd sind. Herodot sagt ebenso: Homer und Hesiod haben den Griechen ihr Göttergeschlecht gemacht, und den Göttern die Beinamen gegeben, — ein großer Ausspruch, mit dem sich besonders Creuzer viel zu thun gemacht hat: als er andrerseits wieder sagt, Griechenland habe die Namen seiner Götter aus Aegypten bekommen, und die Griechen hätten in Dodona angefragt, ob sie diese Namen annehmen sollten. Dieses scheint sich zu widersprechen, ist aber dennoch ganz im Einklange, denn aus dem Empfangenen haben die Griechen das Geistige bereitet. Das Natürliche, das von den Menschen erklärt wird, das Innere, Wesentliche desselben

ist der Anfang des Göttlichen überhaupt. Ebenso wie in der Kunst die Griechen technische Geschicklichkeiten besonders von den Aegyptern herbekommen haben mögen, ebenso konnte ihnen auch der Anfang ihrer Religion von außen her kommen, aber durch ihren selbstständigen Geist haben sie das Eine wie das Andere umgebildet.

Spuren solcher fremden Anfänge der Religion kann man überall entdecken (Creuzer in seiner Symbolik geht besonders darauf aus). Die Liebschaften des Zeus erscheinen zwar als etwas Einzelnes, Aeußerliches, Zufälliges, aber es läßt sich nachweisen, daß fremdartige theogonische Vorstellungen dabei zu Grunde liegen. Hercules ist bei den Hellenen dieß geistig Menschliche, das sich durch eigene Thatkraft, durch die zwölf Arbeiten den Olymp erringt: die fremde zu Grunde liegende Idee ist aber die Sonne, welche die Wanderung durch die zwölf Zeichen des Thierkreises vollbringt. Die Mysterien waren nur solche alte Anfänge, und enthielten sicherlich keine größere Weisheit, als schon im Bewußtseyn der Griechen lag. Alle Athener waren in die Mysterien eingeweiht, und nur Sokrates ließ sich nicht initiiren, weil er wohl wußte, daß Wissenschaft und Kunst nicht aus den Mysterien hervorgehen, und niemals im Geheimniß die Weisheit liegt. Die wahre Wissenschaft ist vielmehr auf dem offenen Felde des Bewußtseyns.

Wollen wir nun das, was der griechische Geist ist, zusammenfassen, so macht dieß die Grundbestimmung aus, daß die Freiheit des Geistes bedingt und in wesentlicher Beziehung auf eine Naturerregung ist. Die griechische Freiheit ist durch Anderes erregt, und dadurch frei, daß sie die Anregung aus sich verändert und producirt. Diese Bestimmung ist die Mitte zwischen der Selbstlosigkeit des Menschen, (wie wir sie im asiatischen Principe erblicken, wo das Geistige und Göttliche nur auf natürliche Weise besteht), und der unendlichen Subjectivität als reiner Gewißheit ihrer selbst, dem Gedanken, daß das Ich der Boden für

Alles sey, was gelten soll. Der griechische Geist als Mitte geht von der Natur aus und verkehrt sie zum Gesetztseyn seiner aus sich; die Geistigkeit ist daher noch nicht absolut frei und noch nicht vollkommen aus sich selbst, Anregung ihrer selbst. Von Ahnung und Verwunderung geht der griechische Geist aus, und geht dann weiter zum Setzen der Bedeutung fort. Auch am Subjecte selbst wird diese Einheit hervorgebracht. Am Menschen ist die natürliche Seite das Herz, die Neigung, die Leidenschaft, die Temperamente; diese wird nun geistig ausgebildet zur freien Individualität, so daß der Charakter nicht im Verhältniß zu den allgemeinen sittlichen Mächten, als Pflichten, steht, sondern daß das Sittliche, als eigenthümliches Seyn und Wollen des Sinnes und der besonderen Subjectivität ist. Dieß macht eben den griechischen Charakter zur schönen Individualität, welche durch den Geist hervorgebracht ist, indem er das Natürliche zu seinem Ausdruck umbildet. Die Thätigkeit des Geistes hat hier noch nicht an ihm selbst das Material und das Organ der Aeußerung, sondern sie bedarf der natürlichen Anregung und des natürlichen Stoffes; sie ist nicht freie sich selbst bestimmende Geistigkeit, sondern zur Geistigkeit gebildete Natürlichkeit, — geistige Individualität. Der griechische Geist ist der plastische Künstler, welcher den Stein zum Kunstwerke bildet. Bei diesem Bilden bleibt der Stein nicht bloß Stein und die Form nur äußerlich an ihn gebracht, sondern er wird auch gegen seine Natur zum Ausdruck des Geistigen gemacht, und so umgebildet. Umgekehrt bedarf der Künstler für seine geistigen Conceptionen des Steines, der Farben, der sinnlichen Formen zum Ausdruck seiner Idee; ohne solches Element kann er selbst sowohl der Idee nicht bewußt werden, als auch sie Andern nicht gegenständlich machen, denn sie kann ihm nicht im Denken Gegenstand werden. — Auch der ägyptische Geist war dieser Arbeiter im Stoff, aber das Natürliche war dem Geistigen noch nicht unterworfen; es blieb beim Ringen und Kämpfen mit ihm; das Natürliche blieb

noch für sich und Eine Seite des Gebildes, wie im Leibe der Sphinx. In der griechischen Schönheit ist das Sinnliche nur Zeichen, Ausdruck, Hülle, worin der Geist sich manifestirt.

Es muß noch hinzugefügt werden, daß, indem der griechische Geist dieser umbildende Bildner ist, er sich in seinen Bildungen frei weiß; denn er ist ihr Schöpfer, und sie sind sogenanntes Menschenwerk. Sie sind aber nicht nur dieß, sondern die ewige Wahrheit und die Mächte des Geistes an und für sich, und ebenso vom Menschen nicht geschaffen, als geschaffen. Er hat Achtung und Verehrung vor diesen Anschauungen und Bildern, vor diesem Zeus zu Olympia und dieser Pallas auf der Burg, ebenso vor diesen Gesetzen des Staates und der Sitte; aber Er, der Mensch, ist der Mutterleib, der sie concipirt, er die Brust, die sie gesäugt, er das Geistige, das sie groß und rein gezogen hat. So ist er heiter in ihnen, und nicht nur an sich frei, sondern mit dem Bewußtseyn seiner Freiheit; so ist die Ehre des Menschlichen verschlungen in die Ehre des Göttlichen. Die Menschen ehren das Göttliche an und für sich, aber zugleich als ihre That, ihr Erzeugniß und ihr Daseyn: so erhält das Göttliche seine Ehre vermittelst der Ehre des Menschlichen, und das Menschliche vermittelst der Ehre des Göttlichen.

So bestimmt ist es die schöne Individualität, welche den Mittelpunct des griechischen Charakters ausmacht. Es sind nun die besonderen Strahlen, in denen sich dieser Begriff realisirt, näher zu betrachten. Alle bilden Kunstwerke; wir können sie als ein dreifaches Gebilde fassen: als das subjective Kunstwerk, das heißt, als die Bildung des Menschen selbst; als das objective Kunstwerk, das heißt, als die Gestaltung der Götterwelt; endlich als das politische Kunstwerk, die Weise der Verfassung und der Individuen in ihr.

Zweiter Abschnitt.

Die Gestaltungen der schönen Individualität.

Erstes Capitel.

Das subjective Kunstwerk.

Der Mensch verhält sich mit seinen Bedürfnissen zur äußerlichen Natur auf praktische Weise, und geht dabei, indem er sich durch dieselbe befriedigt, und sie aufreibt, vermittelnd zu Werke. Die Naturgegenstände nämlich sind mächtig und leisten mannigfachen Widerstand. Um sie zu bezwingen schiebt der Mensch andere Naturdinge ein, kehrt somit die Natur gegen die Natur selbst, und erfindet Werkzeuge zu diesem Zwecke. Diese menschlichen Erfindungen gehören dem Geiste an, und solches Werkzeug ist höher zu achten, als der Naturgegenstand. Auch sehen wir, daß die Griechen sie besonders zu schätzen wissen, denn im Homer erscheint recht auffallend die Freude des Menschen über dieselben. Beim Scepter des Agamemnon wird weitläufig seine Entstehung erzählt; der Thüren, die sich in Angeln drehen, der Rüstungen und Geräthschaften wird mit Behaglichkeit Erwähnung gethan. Die Ehre der menschlichen Erfindung zur Bezwingung der Natur wird den Göttern zugeschrieben.

Der Mensch gebraucht aber nun die Natur andererseits zum Schmuck, welcher den Sinn hat, nur ein Zeichen des Reichthums und dessen zu seyn, was der Mensch aus sich gemacht hat. Solch Interesse des Schmuckes sehen wir bei den homerischen Griechen schon sehr ausgebildet. Barbaren und gesittete Völker putzen sich; aber die Barbaren bleiben dabei stehen, sich zu putzen, d. h. ihr Körper soll durch ein Aeußerliches gefallen.

Der Schmuck aber hat nur die Bestimmung Schmuck eines Andern zu seyn, welches der menschliche Leib ist, in welchem sich der Mensch unmittelbar findet, und welchen er, wie das Natürliche überhaupt, umzubilden hat. Das nächste geistige Interesse ist daher, den Körper zum vollkommenen Organ für den Willen auszubilden, welche Geschicklichkeit einerseits wieder Mittel für andere Zwecke seyn, andererseits selbst als Zweck erscheinen kann. Bei den Griechen nun finden wir diesen unendlichen Trieb der Individuen sich zu zeigen und so zu genießen. Der sinnliche Genuß wird nicht die Basis ihres friedlichen Zustandes, so wenig als die daran sich knüpfende Abhängigkeit und Stumpfheit des Aberglaubens. Sie sind zu kräftig erregt, zu sehr auf ihre Individualität gestellt, um die Natur, wie sie sich in ihrer Macht und Güte giebt, schlechthin zu verehren. Der friedliche Zustand, nachdem das Raubleben aufgehoben und bei freigebiger Natur auch Sicherheit und Muße gewährt war, verwies sie auf ihr Selbstgefühl, sich zu ehren. So wie sie aber einerseits zu selbstständige Individualitäten sind, um durch Aberglauben unterjocht zu werden, so sind sie auch nicht schon eitel. Das Wesentliche muß vielmehr erst herausgebracht werden, als daß es ihnen schon eitel geworden wäre. Das frohe Selbstgefühl gegen die sinnliche Natürlichkeit, und das Bedürfniß, nicht nur sich zu vergnügen, sondern sich zu zeigen, dadurch vornehmlich zu gelten und sich zu genießen, macht nun die Hauptbestimmung und das Hauptgeschäft der Griechen aus. Frei wie der Vogel in der Luft singt, so äußert hier nur der Mensch, was in seiner unverkümmerten menschlichen Natur liegt, um sich durch solche Aeußerung zu beweisen, und Anerkennung zu erwerben. — Dieß ist der subjective Anfang der griechischen Kunst, worin der Mensch seine Körperlichkeit, in freier schöner Bewegung und in kräftiger Geschicklichkeit, zu einem Kunstwerke ausarbeitet. Die Griechen machten sich selbst erst zu schönen Gestaltungen, ehe sie solche objectiv im Marmor und in Gemälden ausdrückten. Der harm-

lose Wettkampf in Spielen, worin ein Jeder zeigt, was er ist, ist sehr alt. Homer beschreibt auf eine herrliche Weise die Spiele Achill's zu Ehren des Patroklus, aber in allen seinen Dichtungen findet sich keine Angabe von Bildsäulen der Götter, ohnerachtet er das Heiligthum zu Dodona und das Schatzhaus des Apollo zu Delphi erwähnt. Die Spiele bestehen beim Homer im Ringen und Faustkampf, im Lauf, im Lenken der Rosse und Wagen, im Wurf des Diskus oder des Wurfspießes, und im Bogenschießen. — Mit diesen Uebungen verbindet sich Tanz und Gesang zur Aeußerung und zum Genuß froher, geselliger Heiterkeit, welche Künste gleichfalls zur Schönheit erblühten. Auf dem Schilde des Achill wird von Hephästos unter Anderem vorgestellt, wie schöne Jünglinge und Mädchen sich mit gelehrigen Füßen so schnell bewegen, als der Töpfer seine Scheibe herumtreibt. Die Menge steht umher sich daran ergötzend, der göttliche Sänger begleitet den Gesang mit der Harfe und zwei Haupttänzer drehen sich in der Mitte des Reigens.

Diese Spiele und Künste mit ihrem Genuß und ihrer Ehre waren anfangs nur Privatsache und bei besonderen Gelegenheiten veranstaltet; in der Folge wurden sie aber eine Nationalangelegenheit, und auf bestimmte Zeiten an bestimmten Orten festgesetzt. Außer den olympischen Spielen in der heiligen Landschaft Elis wurden noch die isthmischen, pythischen und nemeischen an andern Orten gefeiert.

Betrachten wir nun die innere Natur dieser Spiele, so ist zuvörderst das Spiel dem Ernste, der Abhängigkeit und Noth entgegengesetzt. Mit solchem Ringen, Laufen, Kämpfen war es kein Ernst; es lag darin keine Noth des sich Wehrens, kein Bedürfniß des Kampfes. Ernst ist die Arbeit in Beziehung auf das Bedürfniß: ich oder die Natur muß zu Grunde gehen; wenn das Eine bestehen soll, muß das Andere fallen. Gegen diesen Ernst nun gehalten ist aber das Spiel dennoch der höhere Ernst, denn die Natur ist darin dem Geiste eingebildet, und wenn auch

in diesen Wettkämpfen das Subject bis zum höchsten Ernste des Gedankens nicht fortgegangen ist, so zeigt doch der Mensch in dieser Uebung der Körperlichkeit seine Freiheit, daß er den Körper nämlich zum Organ des Geistes umgebildet habe.

Der Mensch hat an einem seiner Organe, der Stimme, selbst unmittelbar ein Element, welches einen weiteren Inhalt, als nur die bloße sinnliche Gegenwart, zuläßt und fordert. Wir haben gesehen, wie der Gesang mit dem Tanz verbunden ist und ihm dient. Der Gesang macht sich dann aber auch selbstständig und braucht musikalische Instrumente zu seiner Begleitung; er bleibt dann nicht inhaltsloser Gesang, wie die Modulationen eines Vogels, die zwar die Empfindung ansprechen können, aber keinen objectiven Inhalt haben; sondern er fordert einen Inhalt, der aus der Vorstellung und dem Geiste erzeugt ist, und der sich dann weiter zum objectiven Kunstwerk gestaltet.

Zweites Capitel.

Das objective Kunstwerk.

Wenn nach dem Inhalte des Gesanges gefragt wird, so ist zu sagen, daß der wesentliche und absolute der religiöse ist. Wir haben den Begriff des griechischen Geistes gesehen; die Religion ist nun nichts Anderes, als daß dieser Begriff als das Wesentliche zum Gegenstande gemacht wird. Nach diesem Begriff wird auch das Göttliche die Naturmacht nur als Element in sich enthalten, welches zur geistigen Macht umgebildet wird. Von diesem Naturelement, als dem Anfange, wird nur noch ein analoger Anklang in der Vorstellung der geistigen Macht erhalten; denn die Griechen haben Gott als Geistiges verehrt. Wir können den griechischen Gott daher nicht wie den indischen so

faſſen, daß der Inhalt irgend eine Naturmacht ſey, woran die menſchliche Geſtalt nur die äußerliche Form darſtelle, ſondern der Inhalt iſt das Geiſtige ſelbſt, und das Natürliche iſt nur der Ausgangspunkt. Andererſeits müſſen wir aber ſagen, daß der Gott der Griechen noch nicht der abſolute freie Geiſt iſt, ſondern der Geiſt in beſonderer Weiſe, in menſchlicher Beſchränkung, noch als eine beſtimmte Individualität von äußeren Bedingungen abhängend. Die objectiv ſchönen Individualitäten ſind die Götter der Griechen. Der Geiſt Gottes iſt hier ſo beſchaffen, daß er noch nicht ſelbſt als Geiſt für ſich iſt, ſondern da iſt, ſich noch ſinnlich manifeſtirt, ſo aber, daß das Sinnliche nicht ſeine Subſtanz, ſondern nur Element ſeiner Manifeſtation iſt. Dieſer Begriff muß für uns der leitende ſeyn bei der Betrachtung der griechiſchen Mythologie, und wir müſſen um ſo mehr daran feſthalten, als theils durch die Gelehrſamkeit, welche einen unendlichen Stoff aufgehäuft hat, theils durch den auflöſenden abſtracten Verſtand dieſe Mythologie, wie die ältere griechiſche Geſchichte, zum Felde der größten Verwirrung geworden iſt.

Wir haben im Begriff des griechiſchen Geiſtes die zwei Elemente, Natur und Geiſt, in dem Verhältniß gefunden, daß die Natur nur den Ausgangspunkt bildet. Dieſe Herabſetzung der Natur iſt in der griechiſchen Mythologie als Wendepunkt des Ganzen, als der Götterkrieg ausgeſprochen, als Sturz der Titanen durch das Geſchlecht des Zeus. Der Uebergang vom orientaliſchen zum occidentaliſchen Geiſt iſt darin vorgeſtellt, denn die Titanen ſind das Natürliche, Naturweſen, denen die Herrſchaft entriſſen wird. Sie werden zwar nachher noch verehrt, doch nicht als die Regierenden, denn ſie ſind an den Saum der Erde gewieſen. Die Titanen ſind Naturmächte: Uranos, Gäa, Okeanos, Selene, Helios, u. ſ. f. Kronos iſt die Herrſchaft der abſtracten Zeit, welche ihre Kinder verzehrt. Die wilde Erzeugungskraft wird gehemmt, und Zeus tritt auf als das Haupt

der neuen Götter, die geiſtige Bedeutung haben und ſelbſt Geiſt ſind.*) Es iſt nicht möglich, dieſen Uebergang beſtimmter und naiver auszuſprechen, als hier geſchieht; das neue Reich der Götter verkündet, daß die eigenthümliche Natur derſelben geiſtiger Art iſt.

Das Zweite iſt, daß die neuen Götter die Naturmomente und damit das beſtimmte Verhältniß zu den Naturmächten, wie ſchon oben angedeutet worden iſt, in ſich aufbewahren. Zeus hat ſeine Blitze und Wolken, und Here iſt die Erzeugerin des Natürlichen, die Gebärerin der werdenden Lebendigkeit; Zeus iſt aber dann der politiſche Gott, der Beſchützer des Sittlichen und der Gaſtfreundſchaft. Okeanos iſt als ſolcher nur die Naturmacht; Poſeidon aber hat zwar noch die Wildheit des Elements an ihm, iſt jedoch auch eine ſittliche Figur: er hat Mauern gebaut und das Pferd geſchaffen. Helios iſt die Sonne als Naturelement. Dieſes Licht iſt, in der Analogie des Geiſtigen, zum Selbſtbewußtſeyn umgewandelt und Apollo iſt aus dem Helios hervorgegangen. Der Name *Λύκειος* deutet auf den Zuſammenhang mit dem Licht; Apoll war Hirte bei Admet, die freien Rinder waren aber dem Helios heilig; ſeine Strahlen, als Pfeile vorgeſtellt, tödten den Python. Die Idee des Lichts wird man als die zu Grunde liegende Naturmacht aus dieſer Gottheit nicht fortbringen können, zumal da ſich die andern Prädicate derſelben leicht damit verbinden laſſen, und die Erklärungen Müller's und Anderer, welche jene Grundlage läugnen, viel willkürlicher und entfernter ſind. Denn Apoll iſt der Weiſſagende und Wiſſende, das Alles hellmachende Licht; ferner der Heilende und Bekräftigende, wie auch der Verderbende, denn er tödtet die Männer; er iſt der Sühnende und Reinigende, z. B. gegen die Eumeniden, die alten unterirdiſchen Gottheiten, welche das harte, ſtrenge Recht verfolgen; er ſelber iſt rein, er hat keine Gattin, ſondern nur eine Schweſter, und iſt nicht in viele häßliche Geſchichten,

*) S. Hegels Vorleſ. über die Philoſ. der Relig. II. 2. Aufl. S. 102. fg.

wie Zeus, verwickelt; er ist ferner der Wissende und Aussprechende, der Sänger und Führer der Musen, wie die Sonne den harmonischen Reigen der Gestirne anführt. — Ebenso sind die Najaden zu den Musen geworden. Die Göttermutter Cybele, noch zu Ephesus als Artemis verehrt, ist bei den Griechen als Artemis, die keusche Jägerin und Wildtödterin, kaum wiederzuerkennen. Würde nun gesagt, daß diese Verwandlung des Natürlichen in Geistiges unserem oder späterem griechischen Allegorisiren angehöre, so ist dagegen anzuführen, daß dieß Herüberwenden des Natürlichen zum Geistigen gerade der griechische Geist ist. Die Epigramme der Griechen enthalten solche Fortgänge vom Sinnlichen zum Geistigen. Nur der abstracte Verstand weiß diese Einheit des Natürlichen und Geistigen nicht zu fassen.

Das Weitere ist, daß die Götter als Individualitäten, nicht als Abstractionen zu fassen sind, wie z. B. das Wissen, der Eine, die Zeit, der Himmel, die Nothwendigkeit. Solche Abstractionen sind nicht der Inhalt dieser Götter; sie sind keine Allegorieen, keine abstracten mit vielfachen Attributen behängten Wesen, wie die Horazische **necessitas clavis trabalibus.** Ebensowenig sind die Götter Symbole, denn das Symbol ist nur ein Zeichen, eine Bedeutung von etwas Anderem. Die griechischen Götter drücken an ihnen selbst aus, was sie sind. Die ewige Ruhe und sinnende Klarheit im Kopfe Apollo's ist nicht ein Symbol, sondern der Ausdruck, in welchem der Geist erscheint und sich gegenwärtig zeigt. Die Götter sind Subjecte, concrete Individualitäten; ein allegorisches Wesen hat keine Eigenschaften, sondern ist selbst nur Eine Eigenschaft. Die Götter sind ferner besondere Charaktere, indem in jedem von ihnen Eine Bestimmung als die charakteristische überwiegend ist; es wäre aber vergebens, diesen Kreis von Charakteren in ein System bringen zu wollen. Zeus herrscht wohl über die andern Götter, aber nicht in wahrhafter Kraft, so daß sie in ihrer Besonderheit frei gelassen bleiben. Weil aller geistige und sittliche Inhalt den Göttern angehörte, so mußte die Einheit, welche über sie gestellt wurde, nothwendig abstract bleiben; sie war also das gestalt- und inhaltlose Fatum, die Nothwendigkeit, deren Trauer darin ihren Grund hat, daß sie das Geistlose ist, während die Götter sich in freundlichem Verhältniß zu den Menschen befinden, denn sie sind geistige Naturen. Das Höhere, daß die Einheit als Gott, der Eine Geist, gewußt wird, war den Griechen noch nicht bekannt.

In Ansehung der Zufälligkeit und der Besonderheit, welche an den griechischen Göttern hängt, entsteht die Frage, wo der äußerliche Ursprung dieser Zufälligkeit zu suchen sey. Einerseits kommt sie durch das Local herein, durch das Zerstreute des Anfangs des griechischen Lebens, das sich punctualisirt, und somit sogleich Localvorstellungen herbeiführt. Die Localgötter stehen allein und haben eine viel größere Breite, als da sie später in den Kreis der Götter eintreten und zu einem Beschränkten herabgesetzt werden; sie sind nach dem besonderen Bewußtseyn und den particularen Begebenheiten der Gegenden bestimmt, in welchen sie erscheinen. Es giebt eine Menge von Hercules und Zeus, die ihre Localgeschichte haben, ähnlich den indischen Göttern, die auch an verschiedenen Orten Tempel mit einer eigenthümlichen Historie besitzen. Ebenso ist es mit den katholischen Heiligen und ihren Legenden, wo aber nicht von dem Localen, sondern z. B. von der Einen Mutter Gottes ausgegangen und dann zu der vielfältigsten Localität fortgeschritten wird. Die Griechen erzählen von ihren Göttern die heitersten und anmuthigsten Geschichten, deren Grenze gar nicht zu ziehen ist, da die Einfälle im lebendigen Geiste der Griechen immer neu hervorsprudelten. — Eine zweite Quelle des Ursprungs der Besonderheiten ist die Naturreligion, deren Darstellungen ebenso in den griechischen Mythen erhalten, als auch wiedergeboren und verkehrt sind. Das Erhalten der anfänglichen Mythen führt auf das berühmte Capitel der Mysterien, deren wir schon oben Erwähnung thaten. Diese Mysterien der Griechen sind etwas, was als Unbekanntes, mit dem Vor-

urtheil tiefer Weisheit, die Neugier aller Zeiten auf sich gezogen hat. Zuvörderst ist zu bemerken, daß dieses Alte und Anfängliche eben seines Anfangs wegen nicht das Vortreffliche, sondern das Untergeordnete ist, daß die reineren Wahrheiten in diesen Geheimnissen nicht ausgesprochen waren, und nicht etwa, wie Viele meinten, die Einheit Gottes gegen die Vielheit der Götter darin gelehrt wurde. Die Mysterien waren vielmehr alte Gottesdienste, und es ist eben so ungeschichtlich als thöricht, tiefe Philosopheme darin finden zu wollen, da im Gegentheil nur Naturideen, rohere Vorstellungen von der allgemeinen Umwandlung in der Natur und von der allgemeinen Lebendigkeit der Inhalt derselben waren. Wenn man alles Historische, was hier hereinfällt, zusammenstellt, so wird das Resultat nothwendig seyn, daß die Mysterien nicht ein System von Lehren ausmachten, sondern sinnliche Gebräuche und Darstellungen waren, die nur in Symbolen der allgemeinen Operationen der Natur bestanden, als z. B. von dem Verhältnisse der Erde zu den himmlischen Erscheinungen. Den Vorstellungen der Ceres und Proserpina, dem Bacchus und seinem Zuge lag als Hauptsache das Allgemeine der Natur zu Grunde, und das Weitere waren obscure Geschichten und Darstellungen, deren Hauptinteresse die Lebenskraft und ihre Veränderungen sind. Einen analogen Proceß, wie die Natur, hat auch der Geist zu bestehen; denn er muß zweimal geboren seyn, das heißt, sich in sich selbst negiren; und so erinnerten die Darstellungen in den Mysterien, wenn auch nur schwach, an die Natur des Geistes. Sie hatten für die Griechen etwas Schauererweckendes; denn der Mensch hat eine angeborne Scheu, wenn er sieht, es sey eine Bedeutung in einer Form, die als sinnlich diese Bedeutung nicht ausspricht, und daher abstößt und anzieht, durch den durchklingenden Sinn Ahnungen erweckt, aber Schauder zugleich durch die abschreckende Form. Aeschylus wurde angeklagt, in seinen Tragödien die Mysterien entweiht zu haben. Die unbestimmten Vorstellungen und Symbole der Mysterien, wo

das Bedeutungsvolle nur geahnt ist, sind das den klaren reinen Gestalten Heterogene und drohen denselben den Untergang, weshalb die Götter der Kunst von den Göttern der Mysterien getrennt bleiben, und beide Sphären streng auseinandergehalten werden müssen. Die meisten Götter haben die Griechen aus der Fremde her erhalten, wie es Herodot ausdrücklich von Aegypten erzählt, aber diese fremden Mythen sind von den Griechen umgebildet und vergeistigt worden, und was von den ausländischen Theogonieen mit herüber kam, das wurde in dem Munde der Hellenen zu einer Geschichte, die oft eine üble Nachrede für die Götter war, verarbeitet. So sind auch die Thiere, die noch bei den Aegyptern als Götter gelten, bei den Griechen zu äußerlichen Zeichen herabgesetzt, die neben den geistigen Gott treten. Mit den Besonderheiten ihres Charakters zugleich werden die griechischen Götter als menschlich vorgestellt, und dieser Anthropomorphismus wird für ihren Mangel ausgegeben. Hiergegen ist nun sogleich zu sagen, daß der Mensch, als das Geistige, das Wahrhafte an den griechischen Göttern ausmacht, wodurch sie über alle Naturgötter und über alle Abstractionen des Einen und höchsten Wesens zu stehen kommen. Andererseits wird es auch als ein Vorzug der griechischen Götter angegeben, daß sie als Menschen vorgestellt werden, während dem christlichen Gott dieß fehlen solle. Schiller sagt:

> Da die Götter menschlicher noch waren,
> Waren Menschen göttlicher.

Aber die griechischen Götter sind nicht als menschlicher wie der christliche Gott anzusehen. Christus ist viel mehr *Mensch*: er lebt, stirbt, leidet den Tod am Kreuze, was unendlich menschlicher ist, als der Mensch der griechischen Schönheit. Was nun aber die griechische und christliche Religion gemeinschaftlich betrifft, so ist von beiden zu sagen, daß wenn Gott erscheinen soll, seine Natürlichkeit die des Geistes seyn müsse, was für die sinnliche Vorstellung wesentlich der Mensch ist, denn keine andere Gestalt

vermag es, als Geistiges aufzutreten. Gott erscheint zwar in der Sonne, in den Bergen, in den Bäumen, in allem Lebendigen, aber dieß natürliche Erscheinen ist nicht die Gestalt des Geistes: Gott ist dann vielmehr nur im Inneren des Subjects wahrnehmbar. Soll Gott selbst in einem entsprechenden Ausdruck auftreten, so kann dieses nur die menschliche Gestalt seyn: denn aus dieser strahlt das Geistige hervor. Wenn man aber fragen wollte, muß Gott erscheinen? so würde dieses nothwendig bejaht werden müssen, denn nichts ist wesentlich, was nicht erscheint. Der wahrhafte Mangel der griechischen Religion, gegen die christliche gehalten, ist nun, daß in ihr die Erscheinung die höchste Weise, überhaupt das Ganze des Göttlichen ausmacht, während in der christlichen Religion das Erscheinen nur als ein Moment des Göttlichen angenommen wird. Der erscheinende Gott ist hier gestorben, ist als sich aufhebend gesetzt; erst als gestorben ist Christus sitzend an der Rechten Gottes dargestellt. Der griechische Gott ist dagegen für die Hellenen in der Erscheinung perennirend, nur im Marmor, im Metall oder Holz, oder in der Vorstellung als Bild der Phantasie. Warum aber ist Gott ihnen nicht im Fleische erschienen? Weil der Mensch nur galt, Ehre und Würde nur hatte, als zur Freiheit der schönen Erscheinung herausgearbeiteter und gemachter; die Form und Gestaltung der Göttlichkeit blieb somit eine vom besonderen Subjecte erzeugte. Das ist das Eine Element im Geiste, daß er sich hervorbringt, daß er sich zu dem macht, was er ist; das andere aber ist, daß er ursprünglich frei und die Freiheit seine Natur und sein Begriff ist. Die Griechen aber, weil sie sich noch nicht denkend erfaßten, kannten noch nicht den Geist in seiner Allgemeinheit, noch nicht den Begriff des Menschen und die an sich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur nach der christlichen Idee. Erst der in sich gewisse, innere Geist kann es ertragen, die Seite der Erscheinung frei zu entlassen, und hat diese Sicherheit, einem Diesen die göttliche Natur anzuvertrauen. Er braucht nicht mehr die Natürlichkeit in das Geistige einzubilden, um das Göttliche festzuhalten und die Einheit äußerlich anschaubar zu haben, sondern indem der freie Gedanke das Aeußerliche denkt, kann er es lassen wie es ist; denn er denkt diese Vereinigung des Endlichen und Unendlichen, und weiß sie nicht als zufällige Vereinigung, sondern als das Absolute, die ewige Idee selbst. Weil die Subjectivität vom griechischen Geist noch nicht in ihrer Tiefe erfaßt ist, so ist die wahrhafte Versöhnung in ihm noch nicht vorhanden, und der menschliche Geist noch nicht absolut berechtigt. Dieser Mangel hat sich schon darin gezeigt, daß über den Göttern als reine Subjectivität das Fatum steht; er zeigt sich auch darin, daß die Menschen ihre Entschlüsse noch nicht aus sich selbst, sondern von ihren Orakeln hernehmen. Menschliche wie göttliche Subjectivität nimmt noch nicht, als unendliche, die absolute Entscheidung aus sich selbst.

Drittes Capitel.

Das politische Kunstwerk.

Der Staat vereinigt die beiden eben betrachteten Seiten des subjectiven und objectiven Kunstwerks. In dem Staat ist der Geist nicht nur Gegenstand als göttlicher, nicht nur zur schönen Körperlichkeit subjectiv ausgebildet, sondern er ist lebendiger allgemeiner Geist, der zugleich der selbstbewußte Geist der einzelnen Individuen ist.

Nur die demokratische Verfassung war für diesen Geist und für diesen Staat geeignet. Wir haben den Despotismus im Orient in glänzender Ausbildung als eine dem Morgenland entsprechende Gestaltung gesehen; nicht minder ist die demokratische Form in Griechenland die welthistorische Bestimmung. In Grie-

chenland ist nämlich die Freiheit des Individuum vorhanden, aber sie ist noch nicht zu der Abstraction gekommen, daß das Subject schlechthin vom Substantiellen, dem Staate als solchen, abhängt, sondern in ihr ist der individuelle Wille in seiner ganzen Lebendigkeit frei und nach seiner Besonderheit die Bethätigung des Substantiellen. In Rom werden wir dagegen die schroffe Herrschaft über die Individuen sehen, sowie im germanischen Reiche die Monarchie, in welcher das Individuum nicht nur am Monarchen, sondern an der ganzen monarchischen Organisation Theil nimmt und mit thätig ist.

Der demokratische Staat ist nicht patriarchalisch, ruht nicht auf dem noch ungebildeten Vertrauen, sondern es gehören Gesetze, sowie das Bewußtseyn der rechtlichen und sittlichen Grundlage dazu, sowie daß diese Gesetze als positiv gewußt werden. Zur Zeit der Könige war in Hellas noch kein politisches Leben, und also auch nur geringe Spuren von Gesetzgebung. In dem Zwischenraum aber, vom trojanischen Kriege bis gegen die Zeit des Cyrus, trat das Bedürfniß derselben ein. Die ersten Gesetzgeber sind unter dem Namen der *sieben Weisen* bekannt, worunter noch keine Sophisten und Lehrer der Weisheit zu verstehen sind, die mit Bewußtseyn das Richtige und Wahre vorgetragen hätten, sondern nur denkende Menschen, deren Denken aber nicht bis zur eigentlichen Wissenschaft fortgeschritten war. Es sind praktisch politische Männer, und von den guten Rathschlägen, welche zwei derselben, Thales von Milet und Bias von Priene, den jonischen Städten gaben, ist schon früher gesagt worden. Solon wurde so von den Athenern beauftragt, ihnen Gesetze zu geben, da die vorhandenen nicht mehr genügten. Solon gab den Athenern eine Staatsverfassung, wodurch Alle gleiche Rechte bekamen, ohne daß jedoch die Demokratie eine ganz abstracte geworden wäre. Das Hauptmoment der Demokratie ist sittliche Gesinnung. Die *Tugend* ist die Grundlage der Demokratie, sagt Montesquieu; dieser Ausspruch ist eben so wichtig als wahr in

Bezug auf die Vorstellung, welche man sich gewöhnlich von der Demokratie macht. Dem Individuum ist hier das Substantielle des Rechts, die Staatsangelegenheit, das allgemeine Interesse das Wesentliche; aber es ist dieß als Sitte, in der Weise des objectiven Willens, so daß die Moralität im eigentlichen Sinne, die Innerlichkeit der Ueberzeugung und Absicht noch nicht vorhanden ist. Das Gesetz ist da, seinem Inhalte nach als Gesetz der Freiheit und vernünftig, und es gilt, weil es Gesetz ist, nach seiner Unmittelbarkeit. Wie in der Schönheit noch das Naturelement, im Sinnlichen derselben, vorhanden ist, so auch sind in dieser Sittlichkeit die Gesetze in der Weise der Naturnothwendigkeit. Die Griechen bleiben in der Mitte der *Schönheit* und erreichen noch nicht den höheren Standpunkt der Wahrheit. Indem Sitte und Gewohnheit die Form ist, in welcher das Rechte gewollt und gethan wird, so ist sie das Feste und hat den Feind der Unmittelbarkeit, die Reflexion und Subjectivität des Willens noch nicht in sich. Es kann daher das Interesse des Gemeinwesens in den Willen und Beschluß der Bürger gelegt bleiben, — und dieß muß die Grundlage der griechischen Verfassung seyn; denn es ist noch kein Princip vorhanden, welches der wollenden Sittlichkeit entgegenstreben und sie in ihrer Verwirklichung hindern könnte. Die demokratische Verfassung ist hier die einzig mögliche: die Bürger sind sich des Particularen, hiemit auch des Bösen, noch nicht bewußt; der objective Wille ist ungebrochen in ihnen. Athene die Göttin ist Athen selbst, d. h. der wirkliche und concrete Geist der Bürger. Der Gott hört nur auf in ihnen zu seyn, wenn der Wille in sich, in sein Adyton des Wissens und Gewissens zurückgegangen ist und die unendliche Trennung des Subjectiven und Objectiven gesetzt hat. Dieß ist die wahrhafte Stellung der demokratischen Verfassung: ihre Berechtigung und absolute Nothwendigkeit beruht auf dieser noch immanenten objectiven Sittlichkeit. In den modernen Vorstellungen von der Demokratie liegt diese Berechtigung nicht: die Interessen der Ge-

meine, die öffentlichen Angelegenheiten sollen von dem Volke berathschlagt und beschlossen werden; die Einzelnen sollen Rath schlagen, ihre Meinung vortragen, ihre Stimmen abgeben; und zwar darum, weil das Staatsinteresse und die öffentlichen Angelegenheiten die ihrigen seyen. Alles dieß ist ganz richtig; aber der wesentliche Umstand und Unterschied liegt darin, wer diese Einzelnen sind. Absolute Berechtigung haben sie nur, insofern ihr Wille noch der objective Wille ist, nicht dieses oder jenes will, nicht bloß guter Wille ist. Denn der gute Wille ist etwas Particulares, ruht auf der Moralität der Individuen, auf ihrer Ueberzeugung und Innerlichkeit. Gerade die subjective Freiheit, welche das Princip und die eigenthümliche Gestalt der Freiheit in unsrer Welt, welche die absolute Grundlage unseres Staats und unseres religiösen Lebens ausmacht, konnte für Griechenland nur als das Verderben auftreten. Die Innerlichkeit lag dem griechischen Geist nahe, er mußte bald dazu kommen; aber sie stürzte seine Welt ins Verderben, denn die Verfassung war nicht auf diese Seite berechnet, und kannte diese Bestimmung nicht, weil sie nicht in ihr vorhanden war. Von den Griechen in der ersten und wahrhaften Gestalt ihrer Freiheit können wir behaupten, daß sie kein Gewissen hatten: bei ihnen herrschte die Gewohnheit für das Vaterland zu leben, ohne weitere Reflexion. Die Abstraction eines Staates, der für unseren Verstand das Wesentliche ist, kannten sie nicht, sondern ihnen war der Zweck das lebendige Vaterland: dieses Athen, dieses Sparta, diese Tempel, diese Altäre, diese Weise des Zusammenlebens, dieser Kreis von Mitbürgern, diese Sitten und Gewohnheiten. Dem Griechen war das Vaterland eine Nothwendigkeit, ohne die er nicht leben konnte. Die Sophisten, die Lehrer der Weisheit, waren es erst, welche die subjective Reflexion und die neue Lehre aufbrachten, die Lehre, daß Jeder nach seiner eigenen Ueberzeugung handeln müsse. Sobald die Reflexion eintritt, so hat Jeder seine eigene Meinung, man untersucht, ob das Recht nicht verbessert

werden könne, man findet, anstatt sich ans Bestehende zu halten, die Ueberzeugung in sich, und so beginnt eine subjective unabhängige Freiheit, wo das Individuum im Stande ist, selbst gegen die bestehende Verfassung Alles an sein Gewissen zu setzen. Jeder hat seine Principien, und wie er dafür hält, so ist er auch überzeugt, daß dieses das Beste sey und in die Wirklichkeit eingebildet werden müsse. Von diesem Verfalle schon spricht Thucydides, wenn er sagt, daß jeder meine, es gehe schlecht zu, wenn er nicht dabei sey.

Diesem Umstande, daß jeder sich ein Urtheil zumuthet, ist das Vertrauen in große Individuen zuwider. Wenn die Athener in früheren Zeiten dem Solon ihnen Gesetze zu geben auftragen, wenn Lykurg in Sparta als Gesetzgeber und Ordner erscheint, so liegt darin nicht, daß das Volk meint, das Rechte am besten zu wissen. Auch später waren es große plastische Gestalten, in die das Volk sein Zutrauen setzte: Klisthenes, der die Verfassung noch demokratischer machte, Miltiades, Themistokles, Aristides, Cimon, die in den medischen Kriegen an der Spitze der Athener stehen, und Perikles, der große Glanzpunkt von Athen; aber sobald einer dieser großen Männer vollbracht hatte, was Noth that, trat der Neid, das heißt das Gefühl der Gleichheit in Ansehung des besonderen Talents ein, und er wurde entweder ins Gefängniß geworfen oder verbannt. Endlich sind dann die Sykophanten im Volke aufgestanden, die alles Große von Individualität, und die Personen, die an der Spitze der Verwaltung standen, verunglimpften.

Es sind aber in den griechischen Republiken noch drei Umstände besonders hervorzuheben.

1. Mit der Demokratie, wie sie nur in Griechenland gewesen ist, sind die Orakel verbunden. Zu dem aus sich selbst Beschließen gehört eine festgewordene Subjectivität des Willens, den überwiegende Gründe bestimmen; die Griechen aber hatten diese Kraft und Stärke desselben noch nicht. Bei Gelegenheit

einer Coloniſation, bei der Aufnahme von fremden Göttern, wenn ein Feldherr eine Schlacht liefern wollte, befragte man die Orakel. Vor der Schlacht bei Platää ließ Pauſanias die Opferthiere befragen und erhielt vom Wahrſager Tiſamenos den Beſcheid, daß die Opfer den Griechen günſtig ſeyen, wenn ſie dieſſeits des Aſopus blieben, aber nicht, wenn ſie über den Fluß gingen und die Schlacht anfingen. Deßhalb erwartete Pauſanias den Angriff. Die Griechen haben ebenſo in ihren Privatangelegenheiten nicht ſowohl durch ſich ſelbſt entſchieden, als die Entſcheidung von etwas Anderem hergenommen. Mit dem Fortgange der Demokratie ſehen wir freilich, wie in den wichtigſten Angelegenheiten die Orakel nicht mehr befragt, ſondern die beſonderen Anſichten der Volksredner geltend gemacht werden und das Entſcheidende ſind. Wie zu dieſer Zeit Sokrates aus ſeinem Dämon geſchöpft hat, ſo haben die Volksführer und das Volk aus ſich die Beſchlüſſe genommen. Zugleich iſt aber damit das Verderben, die Zerrüttung und die fortwährende Abänderung der Verfaſſung eingetreten.

2. Ein anderer Umſtand, welcher hier hervorzuheben iſt, iſt die Sclaverei. Dieſe war nothwendige Bedingung einer ſchönen Demokratie, wo jeder Bürger das Recht und die Pflicht hatte, auf öffentlichem Platze Vorträge über die Staatsverwaltung zu halten und anzuhören, in den Gymnaſien ſich zu üben, Feſte mitzumachen. Die Bedingung dieſer Beſchäftigungen war nothwendig, daß der Bürger den Handwerksarbeiten entnommen ſey, und daß alſo, was bei uns den freien Bürgern zufällt, die Arbeit des täglichen Lebens von den Sclaven verrichtet werde. Die Gleichheit der Bürger brachte das Ausgeſchloſſenſeyn der Sclaven mit ſich. Die Sclaverei hört erſt auf, wenn der Wille unendlich in ſich reflectirt iſt, wenn das Recht gedacht iſt als dem Freien zukommend, der Freie aber der Menſch iſt nach ſeiner allgemeinen Natur, als mit Vernunft begabt. Hier aber ſtehen wir noch auf dem Standpunkt der Sittlichkeit, welche

nur Gewohnheit und Sitte iſt und damit noch eine Particularität im Daſeyn.

3. Es muß noch drittens bemerkt werden, daß ſolche demokratiſche Verfaſſungen nur in kleinen Staaten möglich ſind, in Staaten, die den Umfang von Städten nicht viel überſteigen. Der ganze Staat der Athenienſer iſt in der einen Stadt vereinigt: vom Theſeus wird erzählt, er habe die zerſtreuten Flecken zu einem Ganzen verbunden; zur Zeit des Perikles im Anfang des peloponneſiſchen Krieges flüchtete ſich beim Anrücken der Spartaner die ſämmtliche Bevölkerung des atheniſchen Gebiets in die Stadt. In ſolchen Städten nur kann das Intereſſe im Ganzen gleich ſeyn, wogegen in großen Reichen verſchiedene Intereſſen, die ſich widerſtreiten, zu finden ſind. Das Zuſammenleben in einer Stadt, der Umſtand, daß man ſich täglich ſieht, machen eine gemeinſame Bildung und eine lebendige Demokratie möglich. In der Demokratie iſt die Hauptſache, daß der Charakter des Bürgers plaſtiſch, aus Einem Stück ſey. Er muß bei der Hauptverhandlung gegenwärtig ſeyn; er muß an der Entſcheidung als ſolcher Theil nehmen, nicht durch die einzelne Stimme bloß, ſondern im Drang des Bewegens und Bewegtwerdens, indem die Leidenſchaft und das Intereſſe des ganzen Mannes darein gelegt, und auch im Vorgang die Wärme der ganzen Entſcheidung gegenwärtig iſt. Die Einſicht, zu der ſich Alle bekehren ſollen, muß durch Erwärmung der Individuen vermittelſt der Rede hervorgebracht werden. Geſchähe dieſe durch die Schrift auf abſtracte, unlebendige Weiſe, ſo würden die Individuen nicht zur Wärme der Allgemeinheit angefeuert, und je größer die Menge wäre, deſto weniger würde die Einzelheit der Stimme Gewicht haben. Man kann in einem großen Reiche wohl herumfragen, Stimmen ſammeln laſſen in allen Gemeinden und die Reſultate zählen, wie das durch den franzöſiſchen Convent geſchehen iſt. Dieß iſt aber ein todtes Weſen und die Welt iſt da ſchon in eine Papierwelt aus einander gegangen und abgeſchieden. In der franzöſiſchen

Revolution ist deshalb niemals die republicanische Verfassung als eine Demokratie zu Stande gekommen, und die Tyrannei, der Despotismus erhob unter der Maske der Freiheit und Gleichheit seine Stimme. —

Wir kommen nun zur zweiten Periode der griechischen Geschichte. Die erste Periode ließ den griechischen Geist zu seiner Kraft und Reife gelangen, — daß er so ist; die zweite enthält, wie er sich zeigt, in seinem Glanze erscheint, sich zu einem Werke für die Welt hervorbringt und sein Princip im Kampfe rechtfertigt und gegen den Angriff siegreich behauptet.

Die Kriege mit den Persern.

Die Periode der Berührung mit dem vorangegangenen welthistorischen Volke ist überhaupt als die zweite in der Geschichte jeder Nation zu betrachten. Die welthistorische Berührung der Griechen war die mit den Persern; Griechenland hat sich darin auf's herrlichste dargestellt. Die Veranlassung der medischen Kriege war der Aufstand der ionischen Städte gegen die Perser, indem die Athener und Eretrier denselben Hülfe leisteten. Was die Athener namentlich dazu bestimmte war der Umstand, daß der Sohn des Pisistratus, nachdem seine Versuche in Griechenland, sich der Herrschaft über Athen wieder zu bemächtigen, fehlgeschlagen waren, sich an den König der Perser gewendet hatte. Der Vater der Geschichte hat uns nun von diesen medischen Kriegen eine glänzende Beschreibung gegeben, und für den Zweck, den wir hier verfolgen, brauchen wir darüber nicht weitläufig zu seyn.

Lacedämon war zu Anfang der medischen Kriege im Besitz der Hegemonie und hatte besonders im Peloponnes großes Ansehn erlangt, theils dadurch, daß es das freie Volk der Messenier unterjocht und zu Sclaven gemacht hatte, theils weil es mehreren griechischen Staaten geholfen hatte seine Tyrannen zu

vertreiben. Dadurch gereizt, daß die Griechen den Joniern gegen ihn beigestanden hatten, sandte der Perserkönig Herolde an die griechischen Städte, um sie aufzufordern, ihm Wasser und Erde zu geben, daß heißt, seine Oberherrschaft anzuerkennen. Die Gesandten wurden mit Verachtung zurückgewiesen, und die Lacedämonier ließen sie sogar in einen Brunnen werfen, was sie aber später so gereute, daß sie zur Sühne zwei Lacedämonier nach Susa schickten. Der Perserkönig sandte darauf ein Heer gegen Griechenland. Gegen diese große Uebermacht fochten die Athener mit den Platäern allein bei Marathon unter Führung des Miltiades, und errangen den Sieg. Später ist dann Xerres mit seinen ungeheuren Völkermassen gegen Griechenland herangezogen (Herodot beschreibt diesen Zug ausführlich); zu der furchtbaren Landarmee gesellte sich noch die nicht minder bedeutende Flotte. Thracien, Macedonien, Thessalien wurden bald unterworfen, aber den Eingang ins eigentliche Griechenland, den Paß von Thermopylä vertheidigten dreihundert Spartaner und siebenhundert Thespier, deren Schicksal bekannt ist. Das freiwillig verlassene Athen wurde verwüstet, und die Götterbilder waren den Persern, die das Gestaltlose und Ungeformte verehrten, ein Gräuel. Trotz der Uneinigkeit der Griechen wurde die persische Flotte bei Salamis geschlagen; an dem hohen Tage dieses Sieges treffen die drei größten Tragiker Griechenlands merkwürdiger Weise zusammen: denn Aeschylus kämpfte mit und half den Sieg erringen, Sophokles tanzte beim Siegesfeste und Euripides wurde geboren. Nachher wurde das Heer, welches unter dem Mardonius in Griechenland zurückblieb, bei Platää von Pausanias geschlagen und darauf die persische Macht an verschiedenen Punkten gebrochen.

So wurde Griechenland von der Last, welche es zu erdrücken drohte, befreit. Es sind unstreitig größere Schlachten geschlagen worden: diese aber leben unsterblich im Angedenken der Geschichte der Völker nicht allein, sondern auch der Wissen-

schaft und der Kunst, des Edlen und Sittlichen überhaupt. Denn es sind welthistorische Siege: sie haben die Bildung und die geistige Macht gerettet und dem asiatischen Principe alle Kraft entzogen. Wie oft haben nicht sonst Menschen für einen Zweck Alles hingegeben, wie oft sind nicht Krieger für Pflicht und Vaterland gestorben? Hier ist aber nicht nur Tapferkeit, Genie und Muth zu bewundern, sondern hier ist es der Inhalt, die Wirkung, der Erfolg, die einzig in ihrer Art sind. Alle andern Schlachten haben ein mehr particulares Interesse; der unsterbliche Ruhm der Griechen aber ist gerecht, wegen der hohen Sache, welche gerettet worden ist. In der Weltgeschichte hat nicht die formelle Tapferkeit, nicht das sogenannte Verdienst, sondern der Werth der Sache über den Ruhm zu entscheiden. Das Interesse der Weltgeschichte hat hier auf der Waagschale gelegen. Es standen gegen einander der orientalische Despotismus, also eine unter Einem Herrn vereinigte Welt, und auf der andern Seite getheilte und an Umfang und Mitteln geringe Staaten, welche aber von freier Individualität belebt waren. Niemals ist in der Geschichte die Ueberlegenheit der geistigen Kraft über die Masse, und zwar über eine nicht verächtliche Masse, in solchem Glanze erscheinen. — Dieser Krieg und dann die Entwicklung der an der Spitze stehenden Staaten nach diesem Kriege ist die glänzendste Periode Griechenlands: Alles, was im griechischen Principe gelegen, hat sich nun vollkommen entfaltet und zur Anschauung gebracht.

Die Athener setzten ihre Eroberungskriege noch lange fort und sind dadurch zu Wohlhabenheit gelangt, während sich die Lacedämonier, die keine Seemacht hatten, ruhig verhielten. Der Gegensatz von Athen und Sparta beginnt nunmehr, ein beliebtes Thema der historischen Behandlung. Man kann sagen, das Urtheil, welchem dieser beiden Staaten der Vorzug gebühre, sey müßig, und man müsse zeigen, wie jede für sich eine nothwendige würdige Gestalt wäre. Man kann z. B. viele Kategorien für

Sparta anführen, man kann von Strenge der Sitten, von Gehorsam u. s. w. sprechen, aber die Hauptidee in diesem Staate ist die politische Tugend, welche zwar Athen und Sparta gemein haben, welche aber in dem einen Staate sich zu dem Kunstwerke freier Individualität ausbildete, in dem anderen in der Substantialität sich erhalten hat. Ehe wir vom peloponnesischen Kriege reden, worin die Eifersucht Spartas und Athens zum Ausbruch kam, haben wir den Grundcharakter beider Staaten näher zu zeigen, wie sie sich, in politischer und sittlicher Hinsicht, unterschieden.

Athen.

Wir haben Athen schon als eine Freistätte für die Einwohner der anderen Gegenden Griechenlands kennen gelernt, in der sich ein sehr vermischtes Volk zusammenfand. Die unterschiedenen Richtungen der menschlichen Betriebsamkeit, Ackerbau, Gewerbe, Handel, vornehmlich zur See, vereinigten sich in Athen, gaben aber zu vielem Zwiespalte Anlaß. Ein Gegensatz von alten und reichen Geschlechtern und von ärmeren hatte sich frühzeitig gebildet. Drei Partheien, deren Unterschied auf die Localität und damit zusammenhängende Lebensweise gegründet war, stellten sich dann fest: Die Pediäer, die Ebenenbewohner, die Reichen und Aristokraten; die Diakrier, Bergbewohner, Wein- und Oelbauer und Hirten,— die Zahlreichsten; zwischen Beiden standen die Paraler, die Küstenbewohner, die Gemäßigten. Der politische Zustand schwankte zwischen Aristokratie und Demokratie. Solon bewirkte durch seine Eintheilung in vier Vermögensklassen ein Temperament zwischen diesen Gegensätzen; sie alle zusammen machten die Volksversammlung zur Berathung und zum Beschluß der öffentlichen Angelegenheiten aus; den drei oberen Klassen aber waren die obrigkeitlichen Aemter vorbehalten. Merkwürdig ist es, daß noch zu Solons Lebzeiten, sogar bei seiner Anwesenheit und trotz seines Widerspruchs Pisistratus sich der Oberherrschaft bemächtigte; die Verfassung war gleichsam noch

nicht in Blut und Leben übergegangen, sie war noch nicht die Gewohnheit der sittlichen und bürgerlichen Existenz geworden. Noch merkwürdiger aber ist, daß Pisistratus nichts an der Gesetzgebung änderte, daß er, angeklagt, sich selber vor den Areopag stellte. Die Herrschaft des Pisistratus und seiner Söhne scheint nothwendig gewesen zu seyn, um die Macht der Familien und Factionen zu unterdrücken, um sie an Ordnung und Frieden, die Bürger aber an die solonische Gesetzgebung zu gewöhnen. Als dieses erreicht war, mußte die Herrschaft für überflüssig gelten und die Gesetze der Freiheit in Widerspruch mit der Macht der Pisistratiden treten. Die Pisistratiden wurden vertrieben, Hipparch getödtet und Hippias verbannt. Nun standen aber wieder Partheien auf: die Alkmäoniden, welche an der Spitze der Insurrection standen, begünstigten die Demokratie; die Spartaner dagegen unterstützten die Gegenparthei des Isagoras, welche eine aristokratische Richtung verfolgte. Die Alkmäoniden, an ihrer Spitze Klisthenes, behielten die Oberhand. Dieser machte die Verfassung noch demokratischer als sie war; die φυλαί, deren bisher nur vier gewesen, wurden auf zehn vermehrt, und dieß hatte die Wirkung, daß der Einfluß der Geschlechter vermindert wurde. Endlich hat Perikles die Staatsverfassung noch demokratischer gemacht, indem er den Areopag in seiner wesentlichen Bedeutung schmälerte, und die Geschäfte, welche demselben bisher angehört hatten, an das Volk und an die Gerichte brachte. Perikles war ein Staatsmann von plastischem antiken Charakter: als er sich dem Staatsleben widmete, that er auf das Privatleben Verzicht, von allen Festen und Gelagen zog er sich zurück, und verfolgte unaufhörlich seinen Zweck, dem Staate nützlich zu seyn, wodurch er zu so großem Ansehn gelangte, daß ihn Aristophanes den Zeus von Athen nennt. Wir können nicht umhin ihn aufs höchste zu bewundern: er stand an der Spitze eines leichtsinnigen, aber höchst feinen und durchaus gebildeten Volkes; das einzige Mittel, Macht und Autorität über dasselbige zu erlangen, war seine Persönlichkeit und die Ueberzeugung, die er von sich gab, daß er ein durchaus edler, allein auf das Wohl des Staates bedachter Mann sey, sowie daß er den übrigen durch Geist und Kenntnisse überlegen wäre. Nach der Seite der Macht der Individualität hin können wir keinen Staatsmann ihm gleichstellen.

In der demokratischen Verfassung ist überhaupt der Entwickelung großer politischer Charaktere am meisten Raum gegeben; denn sie vornehmlich läßt die Individuen nicht nur zu, sondern fordert sie auf, ihr Talent geltend zu machen; zugleich aber kann der Einzelne sich nur geltend machen, wenn er den Geist und die Ansicht, so wie die Leidenschaft und den Leichtsinn eines gebildeten Volks zu befriedigen weiß.

In Athen war eine lebendige Freiheit vorhanden, und eine lebendige Gleichheit der Sitte und der geistigen Bildung, und wenn Ungleichheit des Vermögens nicht ausbleiben konnte, so ging dieselbe nicht zum Extreme über. Neben dieser Gleichheit und innerhalb dieser Freiheit konnte sich alle Ungleichheit des Charakters und des Talents, alle Verschiedenheit der Individualität auf's freieste geltend machen und aus der Umgebung die reichste Anregung zur Entwickelung finden; denn im Ganzen waren die Momente des athenischen Wesens Unabhängigkeit der Einzelnen und Bildung beseelt vom Geiste der Schönheit. Auf die Veranstaltung des Perikles hin sind diese ewigen Denkmäler der Sculptur hervorgebracht worden, deren geringe Ueberreste die Nachwelt in Erstaunen setzen; vor diesem Volke sind die Dramen des Aeschylus und Sophokles vorgestellt worden, sowie später die des Euripides, welche aber nicht mehr denselben plastischen sittlichen Charakter an sich tragen, und in denen sich schon mehr das Princip des Verderbens zu erkennen giebt. An dieses Volk waren die Reden des Perikles gerichtet, aus ihm erwuchs ein Kreis von Männern, die klassische Naturen für alle Jahrhunderte geworden sind, denn zu ihnen gehören außer den genannten, Thucydides, Sokrates, Plato, ferner Aristophanes,

der den ganzen politischen Ernst seines Volkes zur Zeit des Verderbens in sich bewahrte, und durchaus in diesem Ernst für das Wohl des Vaterlandes geschrieben und gedichtet hat. Wir erkennen in den Athenern eine große Betriebsamkeit, Regsamkeit, Ausbildung der Individualität innerhalb des Kreises eines sittlichen Geistes. Der Tadel, der sich bei Xenophon und Plato über dieselben vorfindet, geht mehr auf die späteren Zeiten, wo das Unglück und Verderben der Demokratie schon gegenwärtig war. Wenn wir aber ein Urtheil der Alten über das politische Leben Athen's haben wollen, so müssen wir uns nicht an Xenophon, selbst nicht an Plato wenden, sondern an die, welche sich ausdrücklich auf den bestehenden Staat verstehen, welche dessen Angelegenheiten geführt und als die größten Führer desselben gegolten haben, — an die Staatsmänner. Unter diesen ist Perikles aus dem Götterkreise der Individuen Athens der Zeus derselben. Thucydides legt ihm die gründlichste Schilderung von Athen in den Mund, bei Gelegenheit der Todtenfeier der im zweiten Jahre des peloponnesischen Krieges gefallenen Krieger. Er sagt, er wolle zeigen, für welche Stadt sie gestorben seyen, und für welches Interesse (auf diese Weise wendet sich der Redner sogleich auf das Wesentliche). Nun schildert er den Charakter Athens, und was er sagt, ist sowohl vom Tiefsinnigsten als auch vom Richtigsten und Wahrsten. Wir lieben das Schöne, sagt er, aber ohne Prunk, ohne Verschwendung; wir philosophiren, ohne uns darum zur Weichlichkeit und Unthätigkeit verleiten zu lassen (denn wenn die Menschen ihren Gedanken nachhängen, so entfernen sie sich vom Praktischen, von der Thätigkeit fürs Oeffentliche, fürs Allgemeine). Wir sind kühn und keck, und bei diesem Muthe geben wir uns doch aber Rechenschaft von dem, was wir unternehmen (wir haben ein Bewußtseyn darüber); bei Anderen dagegen hat der Muth seinen Grund in dem Mangel an Bildung; wir wissen am besten zu beurtheilen, was das Angenehme und was das Schwere sey, dessenungeachtet entziehen wir uns den Gefahren nicht. So gab Athen das Schauspiel eines Staates, der wesentlich zum Zwecke des Schönen lebte, der ein durchgebildetes Bewußtseyn über den Ernst der öffentlichen Angelegenheiten und die Interessen des menschlichen Geistes und Lebens hatte und damit kühne Tapferkeit und praktisch tüchtigen Sinn verband. —

Sparta.

Hier sehen wir dagegen die starre abstracte Tugend, das Leben für den Staat, aber so, daß die Regsamkeit, die Freiheit der Individualität zurückgesetzt ist. Die Staatsbildung Spartas beruht auf Anstalten, welche vollkommen das Interesse des Staates sind, die aber nur die geistlose Gleichheit und nicht die freie Bewegung zum Ziel haben. Schon die Anfänge Sparta's sind sehr verschieden von denen Athens. Die Spartaner waren Dorer, die Athenienser Jonier, und dieser nationale Unterschied macht sich auch rücksichtlich der Verfassung geltend. Was die Enstehungsweise von Sparta betrifft, so drangen die Dorer mit den Herakliden in den Peloponnes ein, unterjochten die einheimischen Völkerschaften und verdammten sie zur Sclaverei, denn die Heloten waren ohne Zweifel Eingeborne. Was den Heloten widerfahren war, widerfuhr später den Messeniern, denn eine so unmenschliche Härte lag in dem Charakter der Spartaner. Während die Athener ein Familienleben hatten, während die Sclaven bei ihnen Hausgenossen waren, war das Verhältniß der Spartaner zu den Unterjochten noch härter, als das der Türken gegen die Griechen; es war ein beständiger Kriegszustand in Lacedämon. Beim Antritt ihres Amtes gaben die Ephoren eine völlige Kriegserklärung gegen die Heloten, und diese waren fortwährend zu Kriegsübungen für die jüngeren Spartaner preisgegeben. Die Heloten wurden einige Male freigelassen und kämpften gegen die Feinde: es hielten sich auch dieselben in den Reihen der Spartaner außerordentlich tapfer;

als sie aber zurückkehrten, wurden sie auf die feigste und hinterlistigste Weise niedergemetzelt. Wie auf einem Sclavenschiff die Besatzung beständig bewaffnet ist, und die größte Vorsicht gebraucht wird, um eine Empörung zu verhindern, so waren die Spartaner auf die Heloten immer aufmerksam, stets in dem Zustande des Krieges, wie gegen Feinde.

Das Grundeigenthum wurde schon von Lykurg, wie Plutarch erzählt, in gleiche Theile getheilt, wovon 9000 allein auf die Spartaner, das heißt die Einwohner der Stadt, und 30000 auf die Lacedämonier oder Periöken kamen. Zu gleicher Zeit wurde zum Behufe der Erhaltung der Gleichheit festgesetzt, daß die Grundstücke nicht verkauft werden durften. Aber wie geringe Erfolge eine solche Veranstaltung hat, beweist der Umstand, daß Lacedämon in der Folge besonders wegen der Ungleichheit des Besitzes herunterkam. Da die Töchter erbten, so waren durch Heirathen viele Güter in den Besitz weniger Familien gelangt, und zuletzt befand sich alles Grundeigenthum in den Händen Einiger, gleichsam um zu zeigen, wie thöricht es sey, eine Gleichheit auf gezwungene Weise veranstalten zu wollen, welche, so wenig sie eine Wirksamkeit hat, noch dazu die wesentlichste Freiheit, nämlich die Disposition über das Eigenthum, vernichtet. Ein anderes merkwürdiges Moment der lykurgischen Gesetzgebung ist, daß Lykurg alles andere Geld, als das von Eisen, verbot, was nothwendig eine Aufhebung alles Betriebes und Handels nach außen hin nach sich zog. Ebenso hatten die Spartaner keine Seemacht, die allein den Handel unterstützen und begünstigen konnte, und wenn sie einer solchen bedurften, so wandten sie sich an die Perser.

Zur Gleichheit der Sitten und zur näheren Bekanntschaft der Bürger unter einander sollte besonders beitragen, daß die Spartaner gemeinschaftlich speisten, durch welche Gemeinsamkeit aber das Familienleben hintan gesetzt war; denn Essen und Trinken ist eine Privatsache und gehört damit dem Inneren des

Hauses an. So war es bei den Athenern: bei ihnen war der Verkehr nicht materiell, sondern geistig, und selbst die Gastmahle, wie wir aus Xenophon und Plato sehen, waren geistiger Art. Bei den Spartanern dagegen wurden die Kosten des gemeinschaftlichen Essens durch die Beiträge der Einzelnen gedeckt, und wer zu arm war einen Beitrag zu liefern, war dadurch ausgeschlossen.

Was nun die politische Verfassung Spartas betrifft, so war die Grundlage wohl demokratisch, aber mit starken Modificationen, die sie fast zur Aristokratie und Oligarchie machten. An der Spitze des Staates standen zwei Könige, neben ihnen bestand ein Senat (γερουσία), der aus den Besten gewählt wurde und auch die Functionen eines Gerichtshofes versah, wobei er mehr nach sittlichen und rechtlichen Gewohnheiten, als nach geschriebenen Gesetzen entschied.*) Außerdem war die γερουσία auch noch die oberste Regierungsbehörde, der Rath der Könige, dem die wichtigsten Angelegenheiten unterlagen. Endlich war eine der höchsten Magistraturen die der Ephoren, über deren Wahl wir keine bestimmten Nachrichten erhalten haben; Aristoteles sagt, die Art der Wahl sey gar zu kindisch. Durch Aristoteles sind wir davon unterrichtet, daß auch Leute ohne Adel, ohne Vermögen zu dieser Magistratur gelangen konnten. Die Ephoren besaßen die Vollmacht Volksversammlungen zusammenzuberufen, abstimmen zu lassen, Gesetze vorzuschlagen, ungefähr wie die **tribuni plebis** in Rom. Ihre Gewalt wurde tyrannisch, der ähnlich, welche Robespierre und seine Anhänger eine Zeit lang in Frankreich ausgeübt haben.

Indem die Lacedämonier durchaus ihren Geist auf den

*) Otfried Müller in seiner Geschichte der Dorer stellt dieses zu hoch; er sagt: das Recht sey im Inneren gleichsam eingeprägt gewesen. Doch solche Einprägung ist immer etwas sehr Unbestimmtes; es ist nothwendig, daß die Gesetze geschrieben seyen, damit bestimmt gewußt werde, was verboten und was erlaubt ist.

Staat richteten, war Geistesbildung, Kunst und Wissenschaft bei ihnen nicht einheimisch. Die Spartaner erschienen den übrigen Griechen als starre, plumpe und ungeschickte Menschen, die schon ein wenig verwickelte Geschäfte nicht durchführen konnten, oder sich wenigstens dabei sehr unbehülflich nahmen. Thucydides läßt die Athener zu den Spartanern sagen: „Ihr habt Gesetze und Sitten, die mit andern Nichts gemein haben; und dazu verfahrt ihr, wenn ihr ins Ausland kommt, weder nach jenen nach nach dem, was sonst in Hellas herkömmlich ist.“ Im einheimischen Verkehr waren sie im Ganzen rechtlich; was aber das Verfahren gegen auswärtige Nationen anbetrifft, so erklärten sie selbst unverholen, daß sie das Beliebige für löblich und das Nützliche für recht hielten. Es ist bekannt, daß in Sparta (ähnlich wie in Aegypten) das Wegnehmen von Lebensbedürfnissen in gewissen Beziehungen erlaubt war, nur durfte der Dieb sich nicht entdecken lassen. So stehen sich beide Staaten, Athen und Sparta, gegenüber. Die Sittlichkeit des einen ist eine starre Richtung auf den Staat, in dem andern ist eben solche sittliche Beziehung zu finden, aber mit ausgebildetem Bewußtseyn und mit unendlicher Thätigkeit im Hervorbringen des Schönen und dann auch des Wahren.

Diese griechische Sittlichkeit, so höchst schön, liebenswürdig und interessant sie ist in ihrer Erscheinung, ist dennoch nicht der höchste Standpunkt des geistigen Selbstbewußtseyns; es fehlt ihr die unendliche Form, eben jene Reflexion des Denkens in sich, die Befreiung von dem natürlichen Momente, dem Sinnlichen, das in dem Charakter der Schönheit und der Göttlichkeit liegt, so wie von der Unmittelbarkeit, in welcher die Sittlichkeit ist; es fehlt das sich selbst Erfassen des Gedankens, die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns, daß, was mir als Recht und Sittlichkeit gelten soll, sich in mir, aus dem Zeugnisse meines Geistes bestätige, daß das Schöne, die Idee nur in sinnlicher Anschauung oder Vorstellung, auch zum Wahren werde, zu einer innerlichen, übersinnlichen Welt. Auf dem Standpunkte der schönen geistigen Einheit, wie wir sie so eben bezeichnet haben, konnte der Geist nur kurze Zeit stehen bleiben, und die Quelle des weiteren Fortschrittes und des Verderbens war das Element der Subjectivität, der Moralität, der eigenen Reflexion und der Innerlichkeit. Die schönste Blüthe des griechischen Lebens dauerte ungefähr nur sechzig Jahre, von den medischen Kriegen 492 v. Chr. Geb. bis zum peloponnesischen 431 v. Chr. Geb. Das Princip der Moralität, das eintreten mußte, wurde der Anfang des Verderbens; es zeigte sich aber in Athen und Sparta in einer verschiedenen Gestalt: in Athen, als offener Leichtsinn, in Sparta als Privatverderben. Die Athener erwiesen sich bei ihrem Untergange nicht nur liebenswürdig, sondern groß, edel, auf eine Weise, daß wir denselben bedauern müssen, wogegen bei den Spartanern das Princip der Subjectivität zu einer gemeinen Habsucht und zu einem gemeinen Verderben fortgeht.

Der peloponnesische Krieg.

Das Princip des Verderbens offenbarte sich zunächst in der äußern politischen Entwickelung, sowohl in dem Kriege der griechischen Staaten gegen einander, als im Kampfe der Factionen innerhalb der Städte. Die griechische Sittlichkeit hatte Griechenland unfähig gemacht einen gemeinsamen Staat zu bilden; denn die Absonderung kleiner Staaten gegen einander, die Concentration in Städten, wo das Interesse, die geistige Ausbildung im Ganzen dieselbe seyn konnte, war nothwendige Bedingung dieser Freiheit. Nur eine momentane Vereinigung ist im trojanischen Kriege vorhanden gewesen, und sogar in den medischen Kriegen konnte diese Einheit nicht zu Stande kommen. Wenn auch eine Richtung nach derselben zu erkennen ist, so war sie theils schwach, theils der Eifersucht ausgesetzt, und der Kampf wegen der Hegemonie brachte die Staaten gegen einander auf. Der allgemeine Ausbruch der Feindseligkeiten erfolgte endlich im

peloponnesischen Kriege. Vor demselben und noch zu Anfang des Krieges stand Perikles an der Spitze der Athenienser, des auf seine Freiheit eifersüchtigsten Volks; nur seine hohe Persönlichkeit und sein großes Genie erhielt ihm seinen Standpunkt. Athen hatte seit den medischen Kriegen die Hegemonie: eine Menge von Bundesgenossen, theils Inseln, theils Städte, mußte einen Beitrag zur Fortsetzung des Krieges gegen die Perser liefern, und anstatt in Flotten, oder in Truppen, wurde diese Beisteuer in Gelde ausgezahlt. Dadurch concentrirte sich eine ungeheure Macht in Athen; ein Theil des Geldes wurde auf große Architecturwerke verwendet, wovon die Bundesgenossen, als von Werken des Geistes, ebenso einen Genuß hatten. Daß aber Perikles das Geld nicht allein in Kunstwerken erschöpfte, sondern auch sonst für das Volk sorgte, konnte man nach seinem Tode aus der Menge von Vorräthen bemerken, welche in vielen Magazinen, besonders aber im Seearsenale aufgehäuft waren. — Xenophon sagt: wer bedarf nicht Athens? bedürfen seiner nicht alle Länder, die reich sind an Korn und Heerden, Oel und Wein, nicht Alle, die mit Geld oder mit mit ihrem Verstande wuchern wollen? Handwerker, Sophisten, Philosophen, Dichter und Alle, welche nach Sehens- oder Hörenswerthem im Heiligen und im Oeffentlichen Verlangen haben?

Der Kampf des peloponnesischen Krieges war nun wesentlich zwischen Athen und Sparta. Thucydides hat uns die Geschichte des größten Theils desselben hinterlassen, und dieses unsterbliche Werk ist der absolute Gewinn, welchen die Menschheit von jenem Kampfe hat. Athen ließ sich zu den schwindelhaften Unternehmungen des Alcibiades hinreißen, und dadurch schon sehr geschwächt unterlag es den Spartanern, die die Verrätherei begingen, sich an Persien zu wenden, und von dem Könige Geld und eine Seemacht erlangten. Sie haben sich dann ferner einer weiteren Verrätherei schuldig gemacht, indem sie in Athen und in den Städten Griechenlands überhaupt die Demokratie aufhoben, und Factionen das Uebergewicht gaben, welche die Oligarchie verlangten, aber nicht stark genug waren, sich durch sich selber zu halten. Im antalcidischen Frieden beging endlich Sparta den Hauptverrath, daß es die griechischen Städte in Kleinasien der persischen Herrschaft überließ.

Lacedämon hatte nun, sowohl durch die in den Ländern eingesetzten Oligarchien, als durch Besatzungen, welche es in einigen Städten, wie in Theben, unterhielt, ein großes Uebergewicht in Griechenland erlangt. Aber die griechischen Staaten waren weit empörter über die spartanische Unterdrückung, als sie es vorher über die athenische Herrschaft gewesen waren: sie warfen das Joch ab, Theben stand an ihrer Spitze und wurde auf einen Moment das ausgezeichnetste Volk in Griechenland. Sparta's Herrschaft wurde aufgelöst, und durch die Wiederherstellung des messenischen Staates Lacedämon eine bleibende Macht gegenübergestellt. Zwei Männer aber waren es namentlich, denen Theben seine ganze Macht verdankte, Pelopidas und Epaminondas; sowie denn überhaupt in jenem Staate das Subjective das Ueberwiegende war. Daher blühte hier besonders die Lyrik, die Dichtkunst des Subjectiven; eine Art von subjectiver Gemüthlichkeit zeigt sich auch darin, daß die sogenannte heilige Schaar, welche den Kern des thebanischen Heeres bildete, als aus Liebhabern und Lieblingen bestehend angesehen wurde, wie denn auch die Kraft der Subjectivität sich hauptsächlich dadurch bewährte, daß nach dem Tode des Epaminondas Theben in seine alte Stellung zurückfiel. Das geschwächte und zerrüttete Griechenland konnte nun keine Rettung mehr in sich selbst finden, und bedurfte einer Autorität. In den Städten gab es unaufhörliche Kämpfe, und die Bürger theilten sich in Factionen, wie in den italienischen Städten des Mittelalters. Der Sieg der einen zog die Verbannung der anderen nach sich, und diese wandte sich dann gemeiniglich an die Feinde ihrer Vaterstadt, um dieselbige zu bekriegen. Ein ruhiges Bestehen

der Staaten neben einander war nicht mehr möglich, sie bereiteten sich sowohl gegenseitig als in sich selbst den Untergang vor.

Wir haben nun das Verderben der griechischen Welt in seiner tieferen Bedeutung aufzufassen, und das Princip derselben auszusprechen als die für sich frei werdende Innerlichkeit. Die Innerlichkeit sehen wir auf eine mehrfache Weise entstehen; der griechischen schönen Religion droht der Gedanke, das innerlich Allgemeine; den Staatsverfassungen und Gesetzen drohen die Leidenschaften der Individuen und die Willkür, und dem ganzen unmittelbaren Bestehen die in Allem sich erfassende und sich zeigende Subjectivität. Das Denken erscheint also hier als das Princip des Verderbens, und zwar des Verderbens der substantiellen Sittlichkeit; denn es stellt einen Gegensatz auf und macht wesentlich Vernunftprincipe geltend. In den orientalischen Staaten, in welchen die Gegensatzlosigkeit vorhanden ist, kann es nicht zu einer moralischen Freiheit kommen, da das höchste Princip die Abstraction ist. Indem aber das Denken sich affirmativ weiß, wie in Griechenland, so stellt es Principe auf, und diese stehen in einem wesentlichen Verhältnisse zur vorhandenen Wirklichkeit. Denn die concrete Lebendigkeit bei den Griechen ist Sittlichkeit, Leben für die Religion, den Staat, ohne weiteres Nachdenken, ohne allgemeine Bestimmungen, die sich sogleich von der concreten Gestaltung entfernen und sich ihr gegenüberstellen müssen. Das Gesetz ist vorhanden und der Geist in ihm. Sobald aber der Gedanke aufsteht, untersucht er die Verfassungen: er bringt heraus, was das Bessere sey, und verlangt, daß das, was er dafür anerkennt, an die Stelle des Vorhandenen trete.

In dem Princip der griechischen Freiheit, weil sie Freiheit ist, liegt es, daß der Gedanke für sich frei werden muß. Aufgehen sahen wir ihn zuerst im Kreise der sieben Weisen, deren wir schon Erwähnung thaten. Diese fingen zuvörderst an, allgemeine Sätze auszusprechen, doch wurde zu jener Zeit die Weisheit noch mehr in die concrete Einsicht gesetzt. Parallel mit dem

Fortgange der Ausbildung der religiösen Kunst und des politischen Zustandes geht die Erstarkung des Gedankens, ihres Feindes und Zerstörers, fort, und zur Zeit des peloponnesischen Krieges war die Wissenschaft schon ausgebildet. Mit den Sophisten hat das Reflectiren über das Vorhandene und das Räsonniren seinen Anfang genommen. Eben diese Betriebsamkeit und Thätigkeit, die wir bei den Griechen im praktischen Leben und in der Kunstausübung sahen, zeigte sich bei ihnen in dem Hin- und Hergehen und Wenden in den Vorstellungen, so daß, wie die sinnlichen Dinge von der menschlichen Thätigkeit verändert, verarbeitet, verkehrt werden, ebenso der Inhalt des Geistes, das Gemeinte, das Gewußte hin- und herbewegt, Object der Beschäftigung und diese Beschäftigung ein Interesse für sich wird. Die Bewegung des Gedankens, und das innerliche Ergehen darin, dieß interesselose Spiel wird nun selbst zum Interesse. Die gebildeten Sophisten, nicht Gelehrte oder wissenschaftliche Männer, sondern Meister der Gedankenwendung setzten die Griechen in Erstaunen. Auf alle Fragen hatten sie eine Antwort, für alle Interessen politischen und religiösen Inhalts hatten sie allgemeine Gesichtspunkte, und die weitere Ausbildung bestand darin, Alles beweisen zu können, in Allem eine zu rechtfertigende Seite aufzufinden. In der Demokratie ist es das besondere Bedürfniß, vor dem Volke zu sprechen, ihm etwas vorstellig zu machen, und dazu gehört, daß ihm der Gesichtspunkt, den es als wesentlichen ansehen soll, gehörig vor die Augen geführt werde. Hier ist die Bildung des Geistes nothwendig, und diese Gymnastik haben die Griechen sich bei ihren Sophisten erworben. Es wurde aber nun diese Gedankenbildung das Mittel, seine Absichten und Interessen bei dem Volke durchzusetzen: der geübte Sophist wußte den Gegenstand nach dieser und jener Seite hin zu wenden, und so war den Leidenschaften Thür und Thor geöffnet. Ein Hauptprincip der Sophisten hieß: „der Mensch ist das Maaß aller Dinge;“ hierin, wie in allen Aus-

sprüchen derselben, liegt aber die Zweideutigkeit, daß der Mensch der Geist in seiner Tiefe und Wahrhaftigkeit, oder auch in seinem Belieben und besonderen Interessen seyn kann. Die Sophisten meinten den bloß subjectiven Menschen, und erklärten hiemit das Belieben für das Princip dessen, was recht ist, und das dem Subjecte Nützliche für den letzten Bestimmungsgrund. Diese Sophistik kehrt zu allen Zeiten nur in verschiedenen Gestalten wieder; so auch in unseren Zeiten macht sie das subjective Dafürhalten von dem, was recht ist, das Gefühl, zum Bestimmungsgrund.

In der Schönheit, als dem Principe der Griechen, war die concrete Einheit des Geistes mit der Realität, mit Vaterland und Familie u. s. w. verbunden. Bei dieser Einheit war noch kein fester Standpunkt innerhalb des Geistes selbst gefaßt, und der Gedanke, der sich über die Einheit erhob, hatte noch das Belieben zu seinem Entscheidenden. Aber schon Anaxagoras hatte gelehrt, daß der Gedanke selbst das absolute Wesen der Welt sey. In Sokrates ist es dann, daß zu Anfang des peloponnesischen Krieges das Princip der Innerlichkeit, der absoluten Unabhängigkeit des Gedankens in sich, zum freien Aussprechen gelangt ist. Er lehrte, daß der Mensch in sich zu finden und zu erkennen habe, was das Rechte und Gute ist, und daß dieß Rechte und Gute seiner Natur nach allgemein sey. Sokrates ist als moralischer Lehrer berühmt; vielmehr aber ist er der Erfinder der Moral.. Sittlichkeit haben die Griechen gehabt; aber welche moralische Tugenden, Pflichten u. s. w., das wollte sie Sokrates lehren. Der moralische Mensch ist nicht der, welcher bloß das Rechte will und thut, nicht der unschuldige Mensch, sondern der, welcher das Bewußtseyn seines Thuns hat.

Sokrates, indem er es der Einsicht, der Ueberzeugung anheimgestellt hat, den Menschen zum Handeln zu bestimmen, hat das Subject als entscheidend gegen Vaterland und Sitte gesetzt, und sich somit zum Orakel im griechischen Sinne gemacht. Er

sagte, daß er ein δαιμόνιον in sich habe, das ihm rathe, was er thun solle, und ihm offenbare, was seinen Freunden nützlich sey. Durch die aufgehende innere Welt der Subjectivität ist der Bruch mit der Wirklichkeit eingetreten. Wenn Sokrates selbst zwar noch seine Pflichten als Bürger erfüllte, so war ihm doch nicht dieser bestehende Staat und dessen Religion, sondern die Gedankenwelt die wahre Heimath. Nun wurde die Frage aufgeworfen, ob Götter sind und was sie sind? Der Schüler des Sokrates, Plato, verbannte aus seinem Staate den Homer und Hesiod, die Urheber der religiösen Vorstellungsart der Griechen, denn er verlangte eine höhere, dem Gedanken zusagende Vorstellung von dem, was als Gott verehrt werden soll. Viele Bürger schieden jetzt vom praktischen Leben, von Staatsgeschäften ab, um in der idealen Welt zu leben. Das Princip des Sokrates erweist sich als revolutionnär gegen den athenischen Staat; denn das Eigenthümliche dieses Staates ist, daß die Sitte die Form ist, worin er besteht, nämlich die Untrennbarkeit des Gedankens von dem wirklichen Leben. Wenn Sokrates seine Freunde zum Nachdenken bringen will, so ist die Unterhaltung immer negativ, das heißt, er bringt sie zum Bewußtseyn, daß sie nicht wissen, was das Rechte sey. Wenn er nun aber, weil er das Princip, das nunmehr herankommen muß, ausspricht, zum Tode verurtheilt wird, so liegt darin ebensosehr die hohe Gerechtigkeit, daß das athenische Volk seinen absoluten Feind verurtheilt, als auch das Hochtragische, daß die Athener erfahren mußten, daß das, was sie im Sokrates verdammten, bei ihnen schon feste Wurzel gefaßt hatte, daß sie also ebenso mitschuldig oder ebenso freizusprechen seyen. In diesem Gefühle haben sie die Ankläger des Sokrates verdammt und diesen für unschuldig erklärt. In Athen entwickelte sich nunmehr das höhere Princip, welches das Verderben des substantiellen Bestehens des athenischen Staates war, immer mehr und mehr: der Geist hatte den Hang, sich selbst zu befriedigen, nachzudenken, gewonnen. Auch im Verderben er-

scheint der Geist Athen's herrlich, weil er sich als der freie zeigt, als der liberale, der seine Momente in ihrer reinen Eigenthümlichkeit, in der Gestalt, wie sie sind, darstellt. Liebenswürdig und selbst im Tragischen heiter ist die Munterkeit und der Leichtsinn, mit der die Athener ihre Sittlichkeit zu Grabe begleiten. Wir erkennen darin das höhere Interesse der neuen Bildung, daß sich das Volk über seine eigenen Thorheiten lustig machte und großes Vergnügen an den Komödien des Aristophanes fand, die eben die bitterste Verspottung zu ihrem Inhalte haben, und zugleich das Gepräge der ausgelassensten Lustigkeit an sich tragen.

In Sparta tritt dasselbe Verderben ein, daß das Subject sich für sich gegen das allgemeine sittliche Leben geltend zu machen sucht: aber da zeigt sich uns bloß die einzelne Seite der particularen Subjectivität, das Verderben als solches, die blanke Immoralität, die platte Selbstsucht, Habsucht, Bestechlichkeit. Alle diese Leidenschaften thun sich innerhalb Sparta's und besonders in den Personen seiner Feldherrn hervor, die, meistens vom Vaterlande entfernt, die Gelegenheit erhalten, auf Kosten des eigenen Staates sowohl, als derer, welchen sie zum Beistande geschickt sind, Vortheile zu erlangen.

Das macedonische Reich.

Nach Athens Unglück übernahm Sparta die Hegemonie, mißbrauchte aber, wie schon gesagt worden ist, dieselbe auf eine so selbstsüchtige Weise, daß es allgemein verhaßt wurde. Theben konnte die Rolle, Sparta zu demüthigen, nicht lange behaupten, und erschöpfte sich am Ende in dem Kriege mit den Phocensern. Die Spartaner und Phocenser waren nämlich, jene weil sie die Burg von Theben überfallen, diese weil sie ein dem delphischen Apoll gehöriges Landstück beackert hatten, zu namhaften Geldstrafen verurtheilt worden. Beide Staaten verweigerten aber die Bezahlung, denn das Amphiktyonengericht hatte eben nicht viel mehr Autorität, als der alte deutsche Reichstag, dem die deutschen Fürsten gehorchten, soviel sie eben wollten. Die Phocenser sollten nun von den Thebanern bestraft werden, jene gelangten aber durch eine eigenthümliche Gewaltthat, nämlich durch Entweihung und Plünderung des Tempels zu Delphi, zu einer augenblicklichen Macht. Diese That vollendete den Untergang Griechenlands, das Heiligthum war entweiht, der Gott, so zu sagen, getödtet; der letzte Haltpunkt der Einheit wurde damit vernichtet, die Ehrfurcht für das, was in Griechenland gleichsam immer der letzte Wille, das monarchische Princip gewesen war, außer Augen gesetzt, verhöhnt und mit Füßen getreten.

Der weitere Fortgang ist nun der ganz naive, daß nämlich an die Stelle des herabgesetzten Orakels ein anderer entscheidender Wille, ein wirkliches gewalthabendes Königthum auftritt Der fremde macedonische König Philipp übernahm es, die Verletzung des Orakels zu rächen, und trat nun an die Stelle desselben, indem er sich zum Herrn von Griechenland machte. Philipp unterwarf sich die hellenischen Staaten, und brachte sie zu dem Bewußtseyn, daß es mit ihrer Unabhängigkeit aus sey, und daß sie sich nicht mehr selbstständig erhalten könnten. Die Kleinkrämerei, das Harte, Gewaltsame, politisch Betrügerische — dieß Gehässige, das dem Philipp so oft zum Vorwurf gemacht worden ist, fiel nicht mehr auf den Jüngling Alexander, als sich dieser an die Spitze der Griechen stellte. Dieser hatte es nicht nöthig, sich dergleichen zu Schulden kommen zu lassen; er brauchte sich nicht damit abzugeben, sich erst ein Heer zu bilden, denn er fand es schon vor. Gleichwie er den Bucephalus nur zu besteigen, denselben zu zügeln und seinem Willen folgsam zu machen brauchte, ebenso fand er jene macedonische Phalanx, jene starre geordnete Eisenmasse vor, deren kräftige Wirkung sich schon unter Philipp, der sie dem Epaminondas nachgebildet, geltend gemacht hatte.

Von dem tiefsten und auch umfangreichsten Denker des Alterthums, von Aristoteles, war Alexander erzogen worden,

und die Erziehung war des Mannes würdig, der sie übernommen hatte. Alexander wurde in die tiefste Metaphysik eingeführt: dadurch wurde sein Naturell vollkommen gereinigt und von den sonstigen Banden der Meinung, der Rohheit, des leeren Vorstellens befreit. Aristoteles hat diese große Natur so unbefangen gelassen, als sie war, ihr aber das tiefe Bewußtseyn von dem, was das Wahrhafte ist, eingeprägt, und den genievollen Geist, der er war, zu einem plastischen, gleich wie eine frei in ihrem Aether schwebende Kugel, gebildet.

So ausgebildet stellte sich Alexander an die Spitze der Hellenen, um Griechenland nach Asien hinüberzuführen. Ein zwanzigjähriger Jüngling führte er eine durch und durch erfahrene Armee, deren Feldherrn lauter bejahrte und in der Kriegskunst wohl bewanderte Männer waren. Alexanders Zweck war es, Griechenland für Alles, was ihm von Asien seit langer Zeit angethan worden war, zu rächen, und den alten Zwiespalt und Kampf zwischen dem Osten und Westen endlich auszukämpfen. Wenn er dem Orient in diesem Kampfe das Uebel vergalt, das Griechenland von ihm erfahren, so gab er ihm auch für die Anfänge der Bildung, welche von daher gekommen, das Gute zurück, indem er die Reife und Hoheit der Bildung über den Osten verbreitete und das von ihm besetzte Asien gleichsam zu einem hellenischen Lande umstempelte. Die Größe und das Interesse dieses Werkes stand im Gleichgewicht mit seinem Genie, mit seiner eigenthümlichen jugendlichen Individualität, die wir in dieser Schönheit nicht wieder an der Spitze eines solchen Unternehmens gesehen haben. Denn in ihm waren nicht allein Feldherrngenie, der größte Muth und die größte Tapferkeit vereinigt, sondern alle diese Eigenschaften wurden durch schöne Menschlichkeit und Individualität erhöht. Obschon seine Feldherrn ihm ergeben sind, so waren sie doch die alten Diener seines Vaters gewesen, und dieß machte seine Lage schwierig: denn seine Größe und seine Jugend ist eine Demüthigung für sie, die sich und was geschehen, für fertig hielten; und wenn ihr Neid, wie bei Clitus, zur blinden Wuth überging, so wurde auch Alexander zu großer Heftigkeit gezwungen.

Alexander's Zug nach Asien war zugleich ein Entdeckungszug, denn er zuerst hat den Europäern die orientalische Welt eröffnet, und ist in Länder, wie Baktrien, Sogdiana, das nördliche Indien, die seitdem kaum wieder von den Europäern berührt worden sind, vorgedrungen. Die Art der Verfolgung des Zuges, nicht minder das militärische Genie in der Anordnung der Schlachten, in der Taktik überhaupt, wird immer ein Gegenstand der Bewunderung bleiben. Er war groß als Feldherr in den Schlachten, weise in den Zügen und Anordnungen, und der tapferste Soldat im Gewühl des Kampfes. Der Tod Alexanders, der im drei und dreißigsten Jahre seines Lebens zu Babylon erfolgte, giebt uns noch ein schönes Schauspiel seiner Größe und den Beweis von seinem Verhältnisse zum Heere: denn er nimmt von demselben mit dem vollkommenen Bewußtseyn seiner Würde Abschied.

Alexander hat das Glück gehabt zur gehörigen Zeit zu sterben; man kann es zwar ein Glück nennen, aber es ist vielmehr eine Nothwendigkeit. Damit er als Jüngling für die Nachwelt dastehe, mußte ihn ein frühzeitiger Tod wegraffen. Sowie Achill, was schon oben bemerkt wurde, die griechische Welt beginnt, so beschließt sie Alexander, und diese Jünglinge geben nicht nur die schönste Anschauung von sich selbst, sondern liefern zu gleicher Zeit ein ganz vollendetes fertiges Bild des griechischen Wesens. Alexander hat sein Werk vollendet und sein Bild abgeschlossen, so daß er der Welt eine der größten und schönsten Anschauungen darin hinterlassen hat, welche wir nur mit unsern schlechten Reflexionen trüben können. Es würde zu der großen weltgeschichtlichen Gestalt Alexander's nicht heranreichen, wenn man ihn, wie die neueren Philister unter den Historikern thun, nach einem modernen Maaßstab, dem der Tugend oder Mora-

lität, messen wollte. Und wenn man, etwa um sein Verdienst zu verringern, anführte, er habe keinen Nachfolger gehabt und keine Dynastie hinterlassen, so sind eben die nach ihm in Asien sich bildenden griechischen Reiche seine Dynastie. Zwei Jahre hat er in Baktrien Feldzüge gemacht, von wo aus er mit den Massageten und Scythen in Berührung kam; dort ist das griechisch-baktrische Reich entstanden, welches zwei Jahrhunderte bestanden hat. Von hier aus kamen die Griechen in Verbindung mit Indien und selbst mit China. Die griechische Herrschaft hat sich über das nördliche Indien ausgebreitet, und Sandrokottus (Chandraguptas) wird als derjenige genannt, welcher sich zuerst davon befreit habe. Derselbe Name kommt zwar bei den Indern vor, aber aus Gründen, welche schon angeführt worden sind, kann man sich sehr wenig darauf verlassen. Andere griechische Reiche sind in Kleinasien, in Armenien, in Syrien und Babylonien entstanden. Besonders Aegypten ist aber unter den Reichen der Nachfolger Alexander's ein großer Mittelpunkt für Wissenschaft und Kunst geworden, denn eine große Menge von Architecturwerken fällt in die Zeit der Ptolemäer, wie man aus den entzifferten Inschriften herausgebracht hat. Alexandria wurde der Hauptmittelpunkt des Handels, der Vereinigungsort morgenländischer Sitte und Tradition und westlicher Bildung. Außerdem blühten das macedonische Reich, das thracische bis über die Donau, ein illyrisches und Epirus unter der Herrschaft griechischer Fürsten.

Auch den Wissenschaften war Alexander außerordentlich zugethan, und er wird nächst Perikles als der freigebigste Gönner der Künste gerühmt. Meier sagt in seiner Kunstgeschichte, daß dem Alexander nicht weniger seine verständige Kunstliebe, als seine Eroberungen das ewige Andenken erhalten hätten.

Dritter Abschnitt.

Der Untergang des griechischen Geistes.

Diese dritte Periode der Geschichte der hellenischen Welt, welche die ausführliche Entwickelung des Unglücks Griechenlands enthält, interessirt uns weniger. Die ehemaligen Feldherrn Alexander's, nunmehr als Könige selbstständig auftretend, führten lange Kriege gegen einander und erfuhren fast alle die abentheuerlichsten Umwälzungen des Schicksals. Namentlich ausgezeichnet und hervorstechend ist in dieser Hinsicht das Leben des Demetrius Poliorcetes.

In Griechenland waren die Staaten in ihrem Bestehen geblieben: von Philipp und Alexander zum Bewußtseyn ihrer Schwäche gebracht, fristeten sie noch ein scheinbares Leben und brüsteten sich mit einer unwahren Selbstständigkeit. Das Selbstgefühl, das die Unabhängigkeit giebt, konnten sie nicht haben, und es traten diplomatische Staatsmänner an die Spitze der Staaten, Redner, die nicht mehr zugleich Feldherrn, wie z. B. Perikles, waren. Die griechischen Länder stehen nunmehr in einem mannigfachen Verhältniß zu den verschiedenen Königen, die sich noch immer um den Besitz der Herrschaft in den griechischen Staaten, zum Theil auch um ihre Gunst, besonders um die Athen's, bewarben; denn Athen imponirte immer noch, wenn auch nicht als Macht, doch als Mittelpunkt der höheren Künste und Wissenschaften, besonders der Philosophie und der Beredsamkeit. Es erhielt sich auch mehr außerhalb der Schwelgerei, der Rohheit und der Leidenschaften, die in den anderen Staaten herrschten und sie verächtlich machten, und die syrischen und ägyptischen Könige rechneten es sich zur Ehre, Athen große Geschenke an Korn und sonstigen nützlichen Vorräthen zu machen. Zum

Theil setzten auch die Könige ihren vornehmsten Ruhm darein, die griechischen Städte und Staaten unabhängig zu machen und zu erhalten. Die Befreiung Griechenlands war gleichsam das allgemeine Schlagwort geworden, und für einen hohen Titel des Ruhms galt es, Befreier Griechenlands zu heißen. Geht man auf den inneren politischen Sinn dieses Wortes ein, so war damit gemeint, daß kein einheimischer griechischer Staat zu einer bedeutenden Herrschaft gelangen sollte, und daß man sie insgesammt durch Trennung und Auflösung in Ohnmacht erhalten wollte.

Die besondere Eigenthümlichkeit, wodurch sich die griechischen Staaten unterschieden, war eine verschiedene, wie die der schönen Götter, deren Jeder seinen besonderen Charakter und besonderes Daseyn hat, doch so, daß diese Besonderheit ihrer gemeinsamen Göttlichkeit keinen Eintrag thut. Indem nun diese Göttlichkeit schwach geworden und aus den Staaten entwichen ist, so bleibt nur die trockene Particularität übrig, die häßliche Besonderheit, die sich hartnäckig und eigensinnig auf sich hält, und die eben damit schlechthin in die Abhängigkeit und den Conflict mit andern gestellt ist. Doch führte das Gefühl der Schwäche und des Elends zu vereinzelten Verbindungen. Die Aetolier und ihr Bund, als ein Räubervolk, machten Ungerechtigkeit, Gewaltthätigkeit, Betrug und Anmaßung gegen Andere zu ihrem Staatsrecht. Sparta wurde von schändlichen Tyrannen und gehässigen Leidenschaften beherrscht und war dabei von den macedonischen Königen abhängig. Die böotische Subjectivität war nach Erlöschung des Thebanischen Glanzes zur Trägheit und gemeinen Sucht des rohen sinnlichen Genusses herabgesunken. Der achäische Bund zeichnete sich durch den Zweck seiner Verbindung (Vertreibung der Tyrannen), durch Rechtlichkeit und den Sinn der Gemeinsamkeit aus. Aber auch er mußte zu der verwickeltsten Politik seine Zuflucht nehmen. Was wir hier im Ganzen sehen, ist ein diplomatischer Zustand, eine unendliche Verwicklung mit den mannichfaltigsten auswärtigen Interessen, ein künstliches Gewebe und Spiel, dessen Fäden immer neu combinirt werden.

Bei dem inneren Zustande der Staaten, welche, durch Selbstsucht und Schwelgerei entkräftet, in Factionen zerrissen sind, deren jede sich wieder nach außen wendet und mit Verrath des Vaterlandes um die Gunst der Könige bettelt, ist das Interessante nicht mehr das Schicksal dieser Staaten, sondern die großen Individuen, die bei der allgemeinen Verdorbenheit aufstehen und edel sich ihrem Vaterlande weihen; sie erscheinen als große tragische Charaktere, die durch ihr Genie und die angestrengteste Bemühung die Uebel doch nicht auszurotten vermögen, und gehen im Kampfe unter, ohne die Befriedigung gehabt zu haben, dem Vaterlande Ruhe, Ordnung und Freiheit wiederzugeben, auch ohne ihr Andenken rein für die Nachwelt erhalten zu haben. Livius sagt in seiner Vorrede: „In unseren Zeiten können wir weder unsere Fehler, noch die Mittel gegen dieselben ertragen.“ Dieß ist aber ebensowohl auf diese Letzten der Griechen anzuwenden, welche ein Unternehmen begannen, das ebenso rühmlich und edel war, als es die Gewißheit des Scheiterns in sich trug. Agis und Kleomenes, Aratus und Philopömen sind so ihrem Bestreben für das Beste ihrer Nation unterlegen. Plutarch entwirft uns ein höchst charakteristisches Gemälde dieser Zeiten, indem er eine Vorstellung von der Bedeutung der Individuen in denselben giebt.

Die dritte Periode der griechischen Geschichte enthält aber weiter noch die Berührung mit dem Volke, welches nach den Griechen das welthistorische seyn sollte, und der Haupttitel dieser Berührung war wie früher die Befreiung Griechenlands. Nachdem Perseus, der letzte macedonische König, im Jahre 168 vor Chr. Geb. von den Römern besiegt und im Triumph in Rom eingebracht worden war, wurde der achäische Bund angegriffen und vernichtet, und endlich Korinth im Jahre 146 v. Chr. Geb.

zerstört. Wenn man Griechenland, wie Polybius es schildert, vor Augen hat, sieht man, wie eine edle Individualität über diesen Zustand nur verzweifeln und in die Philosophie sich zurückziehn oder dafür handelnd nur sterben kann. Dieser Particularität der Leidenschaft, dieser Zerrissenheit, die Gutes und Böses niederwirft, steht ein blindes Schicksal, eine eiserne Gewalt gegenüber, um den ehrlosen Zustand in seiner Ohnmacht zu offenbaren und jammervoll zu zertrümmern, denn Heilung, Besserung und Trost ist unmöglich. Dieses zertrümmernde Schicksal sind aber die Römer.

Dritter Theil.

Die römische Welt.

Napoleon, als er einst mit Göthe über die Natur der Tragödie sprach, meinte, daß sich die neuere von der alten wesentlich dadurch unterscheide, daß wir kein Schicksal mehr hätten, dem die Menschen unterlägen, und daß an die Stelle des alten Fatums die Politik getreten sey. Diese müsse somit als das neuere Schicksal für die Tragödie gebraucht werden, als die unwiderstehliche Gewalt der Umstände, der die Individualität sich zu beugen habe. Eine solche Gewalt ist die römische Welt, dazu auserkoren, die sittlichen Individuen in Banden zu schlagen, sowie alle Götter und alle Geister in das Pantheon der Weltherrschaft zu versammeln, um daraus ein abstract Allgemeines zu machen. Das eben ist der Unterschied des römischen und des persischen Princips, daß das erstere alle Lebendigkeit erstickt, während das letztere dieselbe im vollsten Maaße bestehen ließ. Dadurch daß es der Zweck des Staates ist, daß ihm die Individuen in ihrem sittlichen Leben aufgeopfert werden, ist die Welt in Trauer versenkt: es ist ihr das Herz gebrochen, und es ist aus mit der Natürlichkeit des Geistes, die zum Gefühle der Unseligkeit gelangt ist. Doch nur aus diesem Gefühle konnte der übersinnliche, der freie Geist im Christenthum hervorgehen.

Im griechischen Princip haben wir die Geistigkeit in ihrer Freude, in ihrer Heiterkeit und in ihrem Genusse gesehen: der Geist hatte sich noch nicht in die Abstraction zurückgezogen, er

war noch mit dem Naturelemente, mit der Particularität der Individuen behaftet, weswegen die Tugenden der Individuen selbst sittliche Kunstwerke wurden. Die abstracte allgemeine Persönlichkeit war noch nicht vorhanden, denn der Geist mußte sich erst zu dieser Form der abstracten Allgemeinheit, welche die harte Zucht über die Menschheit ausgeübt hat, bilden. Hier in Rom finden wir nunmehr diese freie Allgemeinheit, diese abstracte Freiheit, welche einerseits den abstracten Staat, die Politik und die Gewalt über die concrete Individualität setzt und diese durchaus unterordnet, andererseits dieser Allgemeinheit gegenüber die Persönlichkeit erschafft, — die Freiheit des Ichs in sich, welche wohl von der Individualität unterschieden werden muß. Denn die Persönlichkeit macht die Grundbestimmung des Rechts aus: sie tritt hauptsächlich im Eigenthum ins Daseyn, ist aber gleichgültig gegen die concreten Bestimmungen des lebendigen Geistes, mit denen es die Individualität zu thun hat. Diese beiden Momente, welche Rom bilden, die politische Allgemeinheit für sich und die abstracte Freiheit des Individuums in sich selbst, sind zunächst in der Form der Innerlichkeit selbst befaßt. Diese Innerlichkeit, dieses Zurückgehen in sich selbst, welches wir als das Verderben des griechischen Geistes gesehen, wird hier der Boden, auf welchem eine neue Seite der Weltgeschichte aufgeht. Es ist bei der Betrachtung der römischen Welt nicht um ein concret geistiges, in sich reiches Leben zu thun; sondern das weltgeschichtliche Moment darin ist das Abstractum der Allgemeinheit, und der Zweck, der mit geist- und herzloser Härte verfolgt wird, ist die bloße *Herrschaft*, um jenes Abstractum geltend zu machen.

In Griechenland war die *Demokratie* die Grundbestimmung des politischen Lebens, wie im Orient der *Despotismus*; hier ist es nun die *Aristokratie*, und zwar eine starre, die dem Volke gegenübersteht. Auch in Griechenland hat sich die Demokratie, aber nur in Weise der Factionen entzweit; in Rom sind es Principien, die das Ganze getheilt halten, sie stehen einander feindselig gegenüber und kämpfen mit einander: erst die Aristokratie mit den Königen, dann die Plebs mit der Aristokratie, bis die Democratie die Oberhand gewinnt; da erst entstehen Factionen, aus welchen jene spätere Aristokratie großer Individuen hervorging, welche die Welt bezwungen hat. Dieser Dualismus ist es, der eigentlich Roms innerstes Wesen bedeutet.

Die Gelehrsamkeit hat die römische Geschichte von vielerlei Gesichtspunkten aus betrachtet und sehr verschiedene und entgegengesetzte Ansichten aufgestellt: namentlich gilt dieses von der älteren römischen Geschichte, die von drei verschiedenen Classen von Gelehrten bearbeitet worden ist, von Geschichtsschreibern, Philologen und Juristen. Die Geschichtsschreiber halten sich an die großen Züge, und achten die Geschichte als solche, so daß man sich bei ihnen noch am besten zurecht findet, da sie entschiedene Begebenheiten gelten lassen. Ein Anderes ist es mit den Philologen, bei denen die allgemeinen Traditionen weniger bedeuten und die mehr auf Einzelnheiten, welche auf mannigfache Weise combinirt werden können, gehen. Diese Combinationen gelten zuerst als historische Hypothesen und bald darauf als ausgemachte Facta. In nicht geringerem Grade, wie die Philologen, haben die Juristen bei Gelegenheit des römischen Rechts das Kleinlichste untersucht und mit Hypothesen vermischt. Das Resultat war, daß man die älteste römische Geschichte ganz und gar für Fabel erklärte, wodurch dieses Gebiet nun durchaus der Gelehrsamkeit anheimfiel, die da immer am breitesten sich ausdehnt, wo am wenigsten zu holen ist. Wenn einerseits die Poesie und die Mythen der Griechen tiefe geschichtliche Wahrheiten enthalten sollen und in Geschichte übersetzt werden, so zwingt man dagegen die Römer Mythen, poetische Anschauungen zu haben, und dem bisher als prosaisch und geschichtlich Angenommenen sollen Epopöen zu Grunde liegen.

Wir gehen nach diesen Vorerinnerungen zur Beschreibung der *Localität* über.

Die römische Welt hat ihren Mittelpunkt in Italien, welches Griechenland ganz ähnlich ist, eine Halbinsel wie dieses ausmacht, nur nicht so eingeschnitten sich darstellt. In diesem Lande bildete die Stadt Rom selber den Mittelpunkt des Mittelpunkts. Napoleon kommt in seinen Memoiren auf die Frage, welche Stadt, wenn Italien selbstständig wäre und ein Ganzes ausmachte, sich am besten zur Hauptstadt eigne. Rom, Venedig, Mailand können Ansprüche machen; aber es zeigt sich sogleich, daß keine dieser Städte einen Mittelpunkt abgeben würde. Das nördliche Italien bildet einen Bassin des Po und ist ganz verschieden von der eigentlichen Halbinsel; Venedig greift nur in Oberitalien, nicht in den Süden ein, und Rom kann andererseits wohl für Mittel- und Unteritalien ein Mittelpunkt seyn, aber nur künstlich und gewaltsam für die Länder, die ihm in Oberitalien unterworfen waren. Der römische Staat beruht geographisch wie auch historisch auf dem Momente der Gewaltsamkeit.

Die Localität von Italien stellt also keine Einheit der Natur, wie das Nilthal vor; die Einheit war eine solche, wie sie etwa Macedonien durch seine Herrschaft Griechenland gegeben hat, doch ermangelte Italien jener geistigen Durchdringung, die Griechenland durch Gleichheit der Bildung besaß, denn es wurde von sehr verschiedenen Völkern bewohnt. Niebuhr hat seiner römischen Geschichte eine sehr gelehrte Abhandlung über die Völker Italiens vorangeschickt, woraus aber kein Zusammenhang derselben mit der römischen Geschichte ersichtlich ist. Ueberhaupt muß Niebuhr's Geschichte nur als eine Kritik der römischen Geschichte betrachtet werden, denn sie besteht aus einer Reihe von Abhandlungen, die keineswegs die Einheit der Geschichte haben.

Wir haben als allgemeines Princip der römischen Welt die subjective Innerlichkeit gesehen. Der Gang der römischen Geschichte ist daher, daß die innere Verschlossenheit, die Gewißheit seiner in sich selbst, zur Aeußerlichkeit der Realität gedeiht. Das

Princip der subjectiven Innerlichkeit hat Erfüllung und Inhalt zunächst nur von außen, durch den particularen Willen der Herrschaft, der Regierung u. s. f. Die Entwicklung besteht in der Reinigung der Innerlichkeit zur abstracten Persönlichkeit, welche im Privateigenthum sich die Realität giebt, und die spröden Personen können dann nur durch despotische Gewalt zusammengehalten werden. Dieß ist der allgemeine Gang der römischen Welt: der Uebergang vom heiligen Innern zum Entgegengesetzten. Die Entwickelung ist hier nicht der Art, wie in Griechenland, daß das Princip nur seinen Inhalt entfalte und aus einander breite; sondern sie ist Uebergang zum Entgegengesetzten, welches nicht als Verderben eintritt, sondern durch das Princip selbst gefordert und gesetzt ist. — Was nun die bestimmten Unterschiede der römischen Geschichte betrifft, so ist die gewöhnliche Eintheilung die von Königthum, Republik und Kaiserreich, als ob in diesen Formen verschiedene Principien hervorträten; aber diesen Formen der Entwickelung liegt dasselbe Princip des römischen Geistes zu Grunde. Wir müssen vielmehr bei der Eintheilung den welthistorischen Gang in's Auge fassen. Es sind schon früher die Geschichten jedes welthistorischen Volkes in drei Perioden abgetheilt worden, und diese Angabe muß sich auch hier bewahrheiten. Die *erste Periode* begreift die Anfänge Roms, worin die im Wesen entgegengesetzten Bestimmungen noch in ruhiger Einheit schlafen, bis die Gegensätze in sich erstarken und die Einheit des Staats dadurch die kräftige wird, daß sie den Gegensatz in sich geboren und als bestehend hat. Mit dieser Kraft wendet sich der Staat nach außen, in der *zweiten Periode*, und betritt das welthistorische Theater; hier liegt die schönste Zeit Roms, die punischen Kriege und die Berührung mit dem früheren welthistorischen Volk. Es thut sich ein weiterer Schauplatz gegen Osten auf; die Geschichte zur Zeit dieser Berührung hat der edle Polybius behandelt. Das römische Reich bekam nunmehr die welterobernde Ausdehnung, welche seinen Verfall vorbereitete. Die innere Zerrüttung

trat ein, indem der Gegensatz sich zum Widerspruch in sich und zur völligen Unverträglichkeit entwickelte; sie endigt mit dem Despotismus, der die dritte Periode bezeichnet. Die römische Macht erscheint hier prächtig, glänzend, zugleich aber ist sie tief in sich gebrochen, und die christliche Religion, die mit dem Kaiserreiche beginnt, erhält eine große Ausdehnung. In die dritte Periode fällt zuletzt noch die Berührung mit dem Norden und den germanischen Völkern, welche nun welthistorisch werden sollen.

Erster Abschnitt.

Rom bis zum zweiten punischen Kriege.

Erstes Capitel.

Die Elemente des römischen Geistes.

Ehe wir an die römische Geschichte gehen, haben wir die Elemente des römischen Geistes im Allgemeinen zu betrachten, und in dieser Beziehung zuvörderst von der Entstehung Rom's zu sprechen und dieselbe zu untersuchen. Rom ist außer Landes entstanden, nämlich in einem Winkel, wo drei verschiedene Gebiete, das der Lateiner, Sabiner und Etrusker, zusammenstießen; es hat sich nicht aus einem alten Stamme, einem natürlich patriarchalisch zusammen gehörenden, dessen Ursprung sich in alte Zeiten verliefe, gebildet (wie es etwa bei den Persern der Fall gewesen, die doch auch dann über ein großes Reich geherrscht haben); sondern Rom war vom Hause aus etwas Gemachtes, Gewaltsames, nichts Ursprüngliches. Es wird erzählt, die Abkömmlinge der von Aeneas nach Italien geführten Trojaner hätten Rom gegründet, denn der Zusammenhang mit Asien ist etwas sehr Beliebtes gewesen, und es giebt in Italien,

Frankreich und Deutschland selbst (Xanten) manche Städte, die ihren Ursprung oder Namen auf die geflüchteten Trojaner zurückleiten. Livius spricht von den alten Tribus in Rom, den **Ramnenses, Titienses** und **Luceres**; wenn man nun diese als verschiedene Nationen ansehen und behaupten will, daß sie eigentlich die Elemente seyen, aus denen Rom gebildet wäre, — eine Ansicht, die in neueren Zeiten sich sehr oft hat geltend machen wollen; so wirft man geradezu um, was durch die Geschichte überliefert ist. Alle Geschichtsschreiber stimmen darin überein, daß schon früh auf den Hügeln Roms Hirten unter Oberhäuptern herumgestreift seyen, daß das erste Zusammenseyn Roms sich als Räuberstaat constituirt habe, und daß mit Mühe die zerstreuten Bewohner der Umgegend zu einem gemeinsamen Leben seyen vereinigt worden. Es wird auch das Nähere aller dieser Umstände angegeben. Jene räuberischen Hirten nahmen Alles auf, was sich zu ihnen schlagen wollte (Livius nennt es eine **colluvies**); aus allen drei Gebieten, zwischen welchen Rom lag, hat sich das Gesindel in der neuen Stadt versammelt. Die Geschichtsschreiber geben an, daß dieser Punkt auf einem Hügel am Flusse sehr wohl gewählt war, und sehr geeignet, ihn zum Asyl für alle Verbrecher zu machen. Ebenso geschichtlich ist es, daß in dem neugebildeten Staate keine Weiber vorhanden waren, und daß die benachbarten Staaten keine **connubia** mit ihm eingehen wollten: beide Umstände charakterisiren ihn als eine Räuberverbindung, mit der die anderen Staaten keine Gemeinschaft haben mochten. Auch schlugen sie die Einladung zu den gottesdienstlichen Festen aus, und nur die Sabiner, ein einfaches landbauendes Volk, bei denen, wie Livius sagt, eine **tristis atque tetrica superstitio** herrschte, haben sich theils aus Aberglauben, theils aus Furcht dabei eingefunden. Der Raub der Sabinerinnen ist dann ein allgemein angenommenes geschichtliches Factum. Es liegt darin schon der sehr charakteristische Zug, daß die Religion als Mittel zum Zweck des jungen Staats gebraucht

wird. Eine andere Weise der Erweiterung ist die, daß die Einwohner benachbarter und eroberter Städte nach Rom geschleppt wurden. Auch später noch kamen Fremde freiwillig nach Rom, wie die so berühmt gewordene Familie der Claudier mit ihrer ganzen Clientel. Der Korinther Demaratus aus einer ansehnlichen Familie hatte sich in Etrurien niedergelassen, wurde aber da als Verbannter und Fremder wenig geachtet; sein Sohn Lucumo konnte diese Unwürdigkeit nicht länger ertragen: er begab sich nach Rom, sagt Livius, weil da ein neues Volk und eine **repentina atque ex virtute nobilitas** wäre. Lucumo gelangte auch sogleich zu solchem Ansehn, daß er nachher König wurde.

Diese Stiftung des Staates ist es, welche als die wesentliche Grundlage für die Eigenthümlichkeit Rom's angesehen werden muß. Denn sie führt unmittelbar die härteste Disciplin mit sich, sowie die Aufopferung für den Zweck des Bundes. Ein Staat, der sich selbst erst gebildet hat und auf Gewalt beruht, muß mit Gewalt zusammengehalten werden. Es ist da nicht ein sittlicher, liberaler Zusammenhang, sondern ein gezwungener Zustand der Subordination, der sich aus solchem Ursprunge herleitet. Die römische **virtus** ist die Tapferkeit, aber nicht bloß die persönliche, sondern die sich wesentlich im Zusammenhang der Genossen zeigt, welcher Zusammenhang für das Höchste gilt, und mit aller Gewaltthätigkeit verknüpft seyn kann. Wenn nun die Römer so einen geschlossenen Bund bildeten, so waren sie zwar nicht, wie die Lacedämonier im inneren Gegensatz mit einem eroberten und unterdrückten Volk; aber es that sich in ihnen der Unterschied und der Kampf der Patricier und Plebejer hervor. Dieser Gegensatz ist schon mythisch angedeutet in den feindlichen Brüdern, Romulus und Remus. Remus ist auf dem aventinischen Berg begraben; dieser ist den üblen Genien geweiht und dorthin gehen die Secessionen der Plebs. Es ist nun die Frage, wie sich dieser Unterschied gemacht habe?

Es ist schon gesagt worden, daß Rom sich durch räuberische Hirten und den Zusammenlauf von allerlei Gesindel bildete: später wurden auch noch die Bewohner genommener und zerstörter Städte dahin geschleppt. Die Schwächeren, Aermeren, die später Hinzugekommenen sind nothwendig im Verhältniß der Geringschätzung und Abhängigkeit gegen die, welche ursprünglich den Staat begründet hatten, und die, welche sich durch Tapferkeit und auch durch Reichthum auszeichneten. Man hat also nicht nöthig, zu einer in neuerer Zeit beliebten Hypothese seine Zuflucht zu nehmen, daß die Patricier ein eigener Stamm gewesen seyen.

Die Abhängigkeit der Plebejer von den Patriciern wird oft als eine vollkommen gesetzliche dargestellt, ja als eine heilige, weil die Patricier die **sacra** in den Händen gehabt hätten, die Plebs aber gleichsam götterlos gewesen wäre. Die Plebejer haben den Patriciern ihren heuchlerischen Kram (**ad decipiendam plebem. Cic.**) gelassen, und sich nichts aus ihren **sacris** und Augurien gemacht; wenn sie aber die politischen Rechte von denselben abtrennten und an sich rissen, so haben sie sich damit ebenso wenig einer frevelhaften Verletzung des Heiligen schuldig gemacht, als die Protestanten, da sie die politische Staatsgewalt befreiten und die Gewissensfreiheit behaupteten. Man muß, wie gesagt, das Verhältniß der Patricier und Plebejer so ansehen, daß die Armen und darum Hülflosen gezwungen waren, sich an die Reicheren und Angesehneren anzuschließen und ihr **patrocinium** nachzusuchen: in diesem Schutzverhältniß der Reicheren heißen die Geschützten Clienten. Man findet aber sehr bald auch wieder die **plebs** von den Clienten unterschieden. Bei den Zwistigkeiten zwischen den Patriciern und Plebejern hielten sich die Clienten an ihre Patrone, obgleich sie ebensogut zur **plebs** gehörten. Daß dieses Verhältniß der Clienten kein rechtliches, gesetzliches Verhältniß war, das geht daraus hervor, daß mit der Einführung und Kenntniß der Gesetze durch alle Stände das Clientelverhältniß allmählig verschwand, denn sobald die Individuen

Schutz am Gesetze fanden, mußte jene augenblickliche Noth aufhören.

In dem Räuberanfang des Staates war nothwendig jeder Bürger Soldat, denn der Staat beruhte auf dem Krieg: diese Last war drückend, da jeder Bürger sich im Kriege selber unterhalten mußte. Es führte dieser Umstand nun eine ungeheure Verschuldung herbei, in welche die Plebs gegen die Patricier verfiel. Mit der Einführung der Gesetze mußte auch dieses willkürliche Verhältniß nach und nach aufhören; denn es fehlte viel, daß die Patricier sogleich geneigt gewesen wären, die Plebs aus dem Verhältnisse der Hörigkeit zu entlassen, vielmehr sollte noch immer die Abhängigkeit zu ihren Gunsten bestehen. Die Gesetze der zwölf Tafeln enthielten noch viel Unbestimmtes, der Willkür des Richters war noch sehr viel überlassen; Richter aber waren nur die Patricier; und so dauert denn der Gegensatz zwischen Patriciern und Plebejern noch lange fort. Allmählig erst ersteigen die Plebejer alle Höhen und gelangen zu den Befugnissen, die früher allein den Patriciern zustanden.

Im griechischen Leben, wenn es auch nicht aus dem patriarchalischen Verhältniß hervorgegangen ist, war doch Familien-Liebe und Familien-Band in seinem ersten Ursprung vorhanden, und der friedliche Zweck des Zusammenseyns hatte die Austilgung der Räuber zur See und zu Land zur Bedingung. Die Stifter Rom's dagegen, Romulus und Remus, sind, nach der Sage, selbst Räuber und von Anfang aus der Familie ausgestoßen und nicht in der Familienliebe groß geworden. Ebenso haben die ersten Römer ihre Frauen nicht durch freies Werben und Zuneigung, sondern durch Gewalt erlangt. Dieser Anfang des römischen Lebens in verwilderter Rohheit, mit Ausschluß der Empfindungen der natürlichen Sittlichkeit, bringt das Eine Element desselben mit sich, die Härte gegen das Familienverhältniß, eine selbstische Härte, welche die Grundbestimmung der römischen Sitten und Gesetze für die Folge ausmachte. Wir finden also bei den Römern

das Familienverhältniß nicht als ein schönes freies Verhältniß der Liebe und der Empfindung, sondern an die Stelle des Zutrauens tritt das Princip der Härte, der Abhängigkeit und der Unterordnung. Die Ehe hatte eigentlich in ihrer strengen und förmlichen Gestalt ganz die Art und Weise eines dinglichen Verhältnisses: die Frau gehörte in den Besitz des Mannes (**in manum conventio**), und die Heirathsceremonie beruhte auf einer **coemtio**, in der Form, wie sie auch bei jedem andern Kaufe vorkommen konnte. Der Mann bekam ein Recht über seine Frau, wie über seine Tochter, nicht minder über ihr Vermögen, und Alles, was sie erwarb, erwarb sie ihrem Mann. In den guten Zeiten der Republik wurden die Ehen auch durch eine religiöse Ceremonie, die **confarreatio**, geschlossen, die aber später unterlassen wurde. Nicht mindere Gewalt als durch die **coemtio** erlangte der Mann, wenn er auf dem Wege des **usus** heirathete, das heißt, wenn die Frau im Hause des Mannes blieb, ohne in einem Jahre ein **trinoctium** abwesend zu seyn. Hatte der Mann nicht in einer der Formen der **in manum conventio** geheirathet, so blieb die Frau entweder in der väterlichen Gewalt, oder unter der Vormundschaft ihrer Agnaten, und sie war dem Manne gegenüber frei. Ehre und Würde erlangte also die römische Matrone nur durch die Unabhängigkeit vom Manne, statt daß durch den Mann und durch die Ehe selbst die Frau ihre Ehre haben soll. Wollte der Mann nach dem freieren Rechte, wenn nämlich die Ehe nicht durch die **confarreatio** geheiligt war, sich von der Frau scheiden lassen, so schickte er sie eben fort. — Das Verhältniß der Söhne war ganz ähnlich: sie waren einerseits der väterlichen Gewalt ungefähr ebenso unterworfen, wie die Frau der ehelichen; sie konnten kein Eigenthum haben, und es machte keinen Unterschied, ob sie im Staate ein hohes Amt bekleideten oder nicht (nur die **peculia castrensia** und **adventitia** begründen hier einen Unterschied), andererseits aber waren sie, wenn sie emancipirt wurden, außer allem Zu-

sammenhang mit ihrem Vater und ihrer Familie. Als Zeichen, wie hier das kindliche Verhältniß mit dem sclavischen zusammengestellt wurde, kann wohl die **imaginaria servitus (mancipium)** dienen, durch welche die emancipirten Kinder zu passiren hatten. — In Beziehung auf die Erbschaft wäre eigentlich das Sittliche, daß die Kinder die Erbschaft auf gleiche Weise theilen. Bei den Römern tritt aber dagegen die Willkür des Testirens in schroffster Gestalt hervor.

So entartet und entsittlicht sehen wir hier die Grundverhältnisse der Sittlichkeit. Der unsittlichen activen Härte der Römer nach dieser Privat-Seite entspricht nothwendig die passive Härte ihres Verbandes zum Staatszweck. Für die Härte, welche der Römer im Staate erlitt, war er entschädigt durch dieselbe Härte, welche er nach Seiten seiner Familie genoß, — Knecht auf der Einen Seite, Despot auf der andern. Dieß macht die römische Größe aus, deren Eigenthümlichkeit die harte Starrheit in der Einheit der Individuen mit dem Staate, mit dem Staatsgesetz und Staatsbefehl war. Um von diesem Geist eine nähere Anschauung zu erhalten, muß man nicht nur die Handlungen der römischen Helden, wenn sie als Soldaten oder Feldherren gegen den Feind stehen, oder als Gesandte auftreten, vor Augen haben, wie sie hier mit ganzem Sinn und Gedanken nur dem Staat und seinem Befehle, ohne Wanken und Weichen, angehören, sondern vornehmlich auch das Betragen der Plebs in Zeiten der Aufstände gegen die Patricier. Wie oft ist die Plebs im Aufstande und in der Auflösung der gesetzlichen Ordnung durch das bloß Formelle wieder zur Ruhe gebracht und um die Erfüllung ihrer gerechten und ungerechten Forderungen getäuscht worden! Wie oft ist vom Senat z. B. ein Dictator gewählt worden, wo weder Krieg noch Feindesnoth war, um die Plebejer zu Soldaten auszuheben und sie durch den militärischen Eid zum strengen Gehorsam zu verpflichten! Licinius hat zehn Jahre gebraucht, um Gesetze, die der Plebs günstig waren, durchzusetzen; durch das Formelle des Widerspruchs anderer Tribunen hat sie sich zurückhalten lassen, und noch geduldiger hat sie die verzögerte Ausführung dieser Gesetze erwartet. Man kann fragen, wodurch ist solcher Sinn und Charakter hervorgebracht worden? Hervorbringen läßt er sich nicht, sondern er liegt, seinem Grundmoment nach, in jener Entstehung aus der ersten Räubergesellschaft, und dann in der mitgebrachten Natur der darin vereinigten Völker, endlich in der Bestimmtheit des Weltgeistes, der an der Zeit war. Die Elemente des römischen Volks waren etruskische, lateinische, sabinische; diese mußten die innere natürliche Befähigung zum römischen Geiste enthalten. Von dem Geiste, dem Charakter und Leben der altitalischen Völker wissen wir sehr wenig, — Dank sey es der Geistlosigkeit der römischen Geschichtschreibung! und das Wenige zumeist durch die Griechen, welche über die römische Geschichte geschrieben haben. Von dem allgemeinen Charakter der Römer aber können wir sagen, daß gegen jene erste wilde Poesie und Verkehrung alles Endlichen im Orient, gegen die schöne harmonische Poesie und gleichschwebende Freiheit des Geistes der Griechen, hier bei den Römern die *Prosa* des Lebens eintritt, das Bewußtseyn der Endlichkeit für sich, die Abstraction des Verstandes und die Härte der Persönlichkeit, welche ihre Sprödigkeit selbst nicht in der Familie zu natürlicher Sittlichkeit ausweitet, sondern das gemüth- und geistlose Eins bleibt und in abstracter Allgemeinheit die Einheit dieser Eins setzt.

Diese äußerste Prosa des Geistes finden wir in der etruskischen Kunst, welche bei vollkommener Technik und naturgetreuer Ausführung aller griechischen Idealität und Schönheit ermangelt; wir sehen sie dann weiter in der Ausbildung des römischen Rechts und in der römischen Religion.

Dem unfreien, geist- und gemüthlosen Verstand der römischen Welt haben wir den Ursprung und die Ausbildung des *positiven Rechts* zu verdanken. Wir haben nämlich früher gesehen, wie im Orient an sich sittliche und moralische Verhält-

nisse zu Rechtsgeboten gemacht wurden; selbst bei den Griechen war die Sitte zugleich juristisches Recht, und ebendarum war die Verfassung von Sitte und Gesinnung ganz abhängig, und hatte noch nicht die Festigkeit in sich gegen das wandelbare Innere und die particulare Subjectivität. Die Römer haben nun diese große Trennung vollbracht und ein Rechtsprincip erfunden, das äußerlich d. h. gesinnungslos und gemüthlos ist. Wenn sie uns damit ein großes Geschenk, der Form nach, gemacht haben; so können wir uns dessen bedienen und es genießen, ohne zum Opfer dieses dürren Verstandes zu werden, ohne es für sich als ein Letztes der Weisheit und der Vernunft anzusehen. Sie sind die Opfer gewesen, die darin gelebt, aber für Andere haben sie eben damit die Freiheit des Geistes gewonnen, nämlich die innere Freiheit, die dadurch von jenem Gebiete des Endlichen und des Aeußerlichen frei geworden ist. Geist, Gemüth, Gesinnung, Religion haben nun nicht mehr zu befürchten, mit jenem abstract juristischen Verstande verwickelt zu werden. Auch die Kunst hat ihre äußerliche Seite; wenn in der Kunst das mechanische Handwerk ganz für sich fertig geworden, so kann die freie Kunst erstehen und sich ausüben. Aber die sind zu beklagen, welche von Nichts als dem Handwerk gewußt und Nichts weiter gewollt haben; so wie die zu beklagen wären, welche, wenn die Kunst erstanden, noch immer das Handwerk als das Höchste ansehen würden.

Wir sehen die Römer so gebunden im abstracten Verstande der Endlichkeit. Dieß ist ihre höchste Bestimmung und daher auch ihr höchstes Bewußtseyn, in der Religion. In der That war die Gebundenheit die Religion der Römer, da sie hingegen bei den Griechen Heiterkeit der freien Phantasie war. Wir sind gewohnt griechische und römische Religion als dasselbe anzusehen und brauchen die Namen Jupiter, Minerva u. s. f. oft ohne Unterschied von den griechischen, wie römischen Gottheiten. Dieß geht in sofern an, als die griechischen Götter mehr oder weniger

bei den Römern eingeführt waren; aber so wenig die ägyptische Religion darum die griechische gewesen ist, weil Herodot und die Griechen sich die ägyptischen Gottheiten unter den Namen Latona, Pallas u. s. f. kenntlich machen; so wenig ist die römische Religion die griechische. Es ist gesagt worden, daß in der griechischen Religion der Schauer der Natur zu etwas Geistigem, zu einer freien Anschauung und zu einer geistigen Phantasiegestalt herausgebildet worden ist, daß der griechische Geist nicht bei der inneren Furcht stehen geblieben ist, sondern das Verhältniß der Natur zu einem Verhältniß der Freiheit und Heiterkeit gemacht hat. Die Römer dagegen sind bei einer stummen und stumpfen Innerlichkeit geblieben, und damit war das Aeußerliche ein Object, ein Anderes, ein Geheimes. Der so bei der Innerlichkeit stehen gebliebene römische Geist kam in das Verhältniß der Gebundenheit und Abhängigkeit, wohin schon der Ursprung des Wortes religio (lig-are) deutet. Der Römer hatte immer mit einem Geheimen zu thun, in Allem glaubte und suchte er ein Verhülltes, und während in der griechischen Religion Alles offen, klar, gegenwärtig für Sinn und Anschauung, nicht ein Jenseits, sondern ein Freundliches, ein Diesseits ist, stellt sich bei den Römern Alles als ein Mysteriöses und Gedoppeltes dar: sie sahen in dem Gegenstand zuerst ihn selbst, und dann auch noch das, was in ihm verborgen liegt: ihre ganze Geschichte kommt aus diesem Gedoppelten nicht heraus. Die Römerstadt hatte außer ihrem eigentlichen Namen noch einen geheimen, den nur Wenige kannten. Man glaubt es sey **Valentia**, die lateinische Uebersetzung von **Roma**, gewesen, Andere meinen, es sey **Amor** (**Roma** rückwärts gelesen). Romulus, der Begründer des Staates, hatte auch noch einen heiligen Namen: Quirinus, unter dem er verehrt wurde; die Römer hießen so auch noch Quiriten. (Dieser Name hängt mit dem Worte **curia** zusammen: in der Ableitung ist man sogar auf die sabinische Stadt Cures gekommen.)

Bei den Römern blieb der religiöse Schauer unentwickelt, ist in die subjective Gewißheit seiner selbst eingeschlossen. Das Bewußtsein hat sich daher keine geistige Gegenständlichkeit gegeben und sich nicht zur theoretischen Anschauung der ewig göttlichen Natur und zur Befreiung in ihr erhoben; es hat keinen religiösen Inhalt für sich aus dem Geiste gewonnen. Die leere Subjectivität des Gewissens legt sich bei dem Römer in Alles, was er thut und vornimmt, in seine Verträge, Staatsverhältnisse, Pflichten, Familienverhältnisse u. s. f.; und alle diese Verhältnisse erhalten dadurch nicht bloß die Sanction des Gesetzlichen, sondern gleichsam die Feierlichkeit des Eidlichen. Die unendliche Menge von Ceremonien bei den Comitien, bei Antritt der Aemter u. s. f., sind die Aeußerungen und Erklärungen über dieses feste Band. Ueberall spielen die **sacra** eine höchst wichtige Rolle. Das Unbefangenste bildete sich alsobald zu einem **sacrum** und versteinerte gleichsam zu demselben. Dahin gehört z. B. bei den strengen Ehen die **confarreatio**, ferner die Augurien und Auspicien. Die Kenntniß dieser **sacra** ist ohne Interesse und langweilig und giebt neuen Stoff zu gelehrten Untersuchungen, ob sie etruskischen, sabinischen oder sonstigen Ursprungs seyen. Man hat um ihretwillen das römische Volk in seinem Thun und Lassen für höchst fromm angesehen; doch ist es lächerlich, wenn Neuere mit Salbung und Respect von diesen **sacris** sprechen. Besonders wissen sich die Patricier viel damit; man hat sie darum zu Priesterfamilien erhoben und als die heiligen Geschlechter, die Inhaber und Bewahrer der Religion angesehen, und die Plebejer werden dann zum gottlosen Element. Darüber ist früher schon das Nöthige gesagt worden. Die alten Könige waren zugleich auch **reges sacrorum**. Nachdem die Königswürde abgeschafft war, blieb doch noch ein **rex sacrorum**; er war aber wie alle übrigen Priester dem **pontifex maximus** untergeben, der alle **sacra** leitete, und ihnen diese Starrheit und Festigkeit gab, daß es den Patriciern möglich wurde, sich eben in dieser religiösen Gewalt so lange zu behaupten.

Worauf es aber bei der Frömmigkeit wesentlich ankommt, ist der Inhalt derselben, wogegen zwar heutiges Tages oft behauptet wird, wenn nur fromme Gefühle da seyen, so sey es gleichgültig, welcher Inhalt sie erfülle. Von den Römern ist schon bemerkt worden, daß ihre religiöse Innerlichkeit nicht aus sich zu freiem geistigen und sittlichen Inhalte hervorgegangen ist. Man kann sagen, ihre Frömmigkeit habe sich nicht zur Religion herausgebildet, denn sie blieb wesentlich formell und dieser Formalismus hat sich seinen Inhalt anderswoher verschafft. Schon aus der angegebenen Bestimmung folgt, daß er nur endlicher, unheiliger Art seyn kann, weil er außerhalb des geheimen Orts der Religion entstanden ist. Der Hauptcharakter der römischen Religion ist daher eine Festigkeit bestimmter Willenszwecke, die sie als absolut in ihren Göttern sehen und von ihnen als der absoluten Macht verlangen. Diese Zwecke sind eben dasjenige, um derentwillen sie die Götter verehren, und wodurch sie beschränkter Weise an dieselben gebunden sind. Die römische Religion ist deßwegen die ganz prosaische der Beschränktheit, der Zweckmäßigkeit, des Nutzens. Ihre eigenthümlichen Gottheiten sind ganz prosaische; es sind Zustände, Empfindungen, nützliche Künste, welche ihre trockene Phantasie zur selbstständigen Macht erhoben und sich gegenüber gestellt hat; es sind theils Abstracta, die nur zu kalten Allegorien werden konnten, theils Zustände, die als Nutzen oder Schaden bringend erscheinen und für die Verehrung in ihrer ganzen Bornirtheit geradezu gelassen sind. Davon sind nur wenige Beispiele kurz anzuführen. Die Römer verehrten **Pax**, **Tranquillitas**, **Vacuna** (Ruhe), **Angeronia** (Sorge und Kummer) als Gottheiten; sie weiheten der Pest Altäre, dem Hunger, dem Getreidebrand (**Robigo**), dem Fieber und der **Dea Cloacina**. Die Juno erscheint bei den Römern nicht bloß als **Lucina**, Geburtshelferin, sondern auch als **Juno Ossipagina**, als die Gottheit, welche die Knochen des Kindes bildet, als **Juno Unxia**, welche die Thürangeln bei den Heirathen einsalbt (was auch zu den **sacris** gehörte). Wie

wenig haben diese prosaischen Vorstellungen mit der Schönheit der geistigen Mächte und Gottheiten der Griechen gemein! Dagegen ist **Jupiter** als **Jupiter Capitolinus** das allgemeine Wesen des römischen Reichs, welches auch in den Gottheiten **Roma** und **Fortuna publica** personificirt wird.

Die Römer vornehmlich haben es angefangen, die Götter in der Noth nicht nur anzuflehen und Lectisternien zu veranstalten, sondern ihnen auch Versprechungen und Gelübde zu weihen. Zur Hülfe in der Noth haben sie auch ins Ausland geschickt und fremde Gottheiten und Gottesdienste sich holen lassen. Die Einführung der Götter und die meisten römischen Tempel sind so aus einer Noth entstanden, aus einem Gelübde und einer verpflichteten, nicht uninteressirten Dankbarkeit. Die Griechen dagegen haben ihre schönen Tempel und Statuen und Gottesdienste aus Liebe zur Schönheit und zur Göttlichkeit als solcher hingestellt und angeordnet.

Nur eine Seite der römischen Religion hat etwas Anziehendes, und zwar sind es die Feste, die sich auf das ländliche Leben beziehen und sich aus den frühesten Zeiten erhalten haben. Es liegt ihnen theils die Vorstellung der Saturnischen Zeit zu Grunde, von einem Zustand, der vor und außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft und des politischen Zusammenhanges liegt, theils ein Naturinhalt überhaupt, die Sonne, der Jahreslauf, die Jahreszeiten, Monate u. s. f. mit astronomischen Anspielungen, theils die besonderen Momente des Naturverlaufs, wie er sich auf Hirtenleben und Ackerbau bezieht, — es waren Feste der Aussaat, der Erndte, der Jahreszeiten, das Hauptfest die Saturnalien u. s. f. — Es erscheint nach dieser Seite manches Naive und Sinnvolle in der Tradition. Doch hat dieser Kreis insgesammt ein sehr bornirtes und prosaisches Aussehen; tiefere Anschauungen von den großen Naturmächten und allgemeinen Processen derselben gehen daraus nicht hervor; denn es war dabei überall auf den äußeren gemeinen Nutzen abgesehen und die Lustigkeit hat sich dabei nicht eben geistreich, in Possenreißerei ergangen. Wenn bei den Griechen aus ähnlichen Anfängen sich die Kunst der griechischen Tragödie entwickelt hat, so ist es dagegen merkwürdig, daß bei den Römern jene scurrilen Tänze und Gesänge der Landfeste sich bis in die spätesten Zeiten erhalten haben, ohne daß aus dieser zwar naiven aber rohen Form zu einer gründlichen Kunstweise wäre fortgegangen worden.

Es ist schon gesagt worden, daß die Römer die griechischen Götter angenommen haben (die Mythologie der römischen Dichter ist gänzlich von den Griechen entnommen); aber die Verehrung dieser schönen Götter der Phantasie scheint bei ihnen etwas sehr Kaltes und Aeußerliches gewesen zu seyn. Uns ist bei ihrem Reden von Jupiter, Juno, Minerva zu Muthe, als wenn wir dergleichen auf dem Theater hören. Die Griechen haben ihre Götterwelt mit tiefem und geistreichem Inhalt erfüllt, mit heiteren Einfällen geschmückt; sie war ihnen Gegenstand fortdauernder Erfindung und gedankenvollen Bewußtseins, und es ist dadurch ein weitläufiger, unerschöpflicher Schatz für Empfindung, Gemüth und Sinn in ihrer Mythologie erzeugt worden. Der römische Geist hat sich nicht in diesen Spielen einer sinnigen Phantasie mit eigener Seele bewegt und darin gefallen; sondern die griechische Mythologie erscheint todt und fremd bei ihnen. Bei den römischen Dichtern, besonders Virgil, ist die Einführung der Götter das Erzeugniß eines kalten Verstandes und der Nachahmung gewesen. Die Götter werden darin gleichsam zu Maschinerien und sind auf ganz äußerliche Weise gebraucht; wie auch wohl in unsern Lehrbüchern der schönen Wissenschaften unter andern Vorschriften sich die findet, daß in Epopöen solche Maschinerien nothwendig seyen, um in Erstaunen zu setzen.

Ebenso wesentlich waren die Römer von den Griechen in Ansehung der Spiele verschieden. Die Römer waren dabei wesentlich nur Zuschauer. Die mimische und theatralische Darstellung, das Tanzen, Wettrennen, Kämpfen haben sie den Frei-

gelassenen, den Gladiatoren, den zum Tode verurtheilten Verbrechern überlassen. Das Schimpflichste, was Nero gethan, war, daß er auf öffentlichem Theater als Sänger, Citherspieler, Kämpfer aufgetreten ist. Indem die Römer nur Zuschauer waren, so war ihnen das Spiel ein fremdes, sie waren nicht selbst mit dem Geiste dabei. Mit dem zunehmenden Luxus nahm hauptsächlich der Geschmack an Thier- und Menschenhetzen zu. Hunderte von Bären, Löwen, Tigern, Elephanten, Crocodillen, Straußen wurden aufgeführt und zur Schaulust gemetzelt. Hundert und tausend von Gladiatoren, da sie zur Seeschlacht an einem Feste auffuhren, riefen dem Kaiser zu: „Die zum Tode Geweihten grüßen dich," um ihn etwa zu rühren. Umsonst! sie mußten sich alle unter einander schlachten. Statt menschlicher Leiden in den Tiefen des Gemüths und des Geistes, welche durch die Widersprüche des Lebens herbeigeführt werden und im Schicksal ihre Auflösung finden, veranstalteten die Römer eine grausame Wirklichkeit von körperlichen Leiden, und das Blut in Strömen, das Röcheln des Todes und das Aushauchen der Seele waren die Anschauungen, die sie interessirten. — Diese kalte Negativität des bloßen Mordens stellt zugleich den inneren Mord eines geistigen objectiven Zweckes dar. Ich brauche nur noch die Augurien, Auspicien, Sibyllinischen Bücher zu erwähnen, um daran zu erinnern, wie die Römer im Aberglauben aller Art gebunden waren, und daß es ihnen dabei nur um ihre Zwecke zu thun war. Die Eingeweide der Thiere, die Blitze, der Vögelflug, die Sibyllinischen Aussprüche bestimmten die Geschäfte und Unternehmungen des Staats. Das Alles war in den Händen der Patricier, welche es bewußt für ihre Zwecke und gegen das Volk als bloß äußeres Band brauchten. —

Die unterschiedenen Elemente der römischen Religion sind nach dem Gesagten: Die innerliche Religiosität und eine vollkommen äußerliche Zweckmäßigkeit. Die weltlichen Zwecke sind ganz freigelassen, nicht durch die Religion beschränkt, sondern

vielmehr durch dieselbe berechtigt. Die Römer sind überall fromm gewesen, der Gehalt der Handlungen mochte seyn, welcher er wollte. Weil aber das Heilige hier nur eine inhaltslose Form ist, so ist es von der Art, daß es in der Gewalt gehabt werden kann; es wird in Besitz genommen von dem Subject, das seine particularen Zwecke und Interessen will, während das wahrhaft Göttliche die concrete Gewalt an ihm selber hat. Ueber der bloß ohnmächtigen Form aber steht das Subject, der für sich concrete Wille, der sie besitzen kann und seine particularen Zwecke als Meister über die Form setzen darf. Dieß ist in Rom durch die Patricier geschehen. Der Besitz der Herrschaft der Patricier ist dadurch ein fester, heiliger, unmittheilbar und ungemeinschaftlich gemachter; die Regierung und die politischen Rechte erhalten den Charakter eines geheiligten Privatbesitzes. Es ist also da nicht eine substantielle Einheit der Nationalität, nicht das schöne und sittliche Bedürfniß des Zusammenlebens in der Polis; sondern jede **gens** ist ein fester Stamm für sich, der seine eigenen Penaten und **sacra** für sich hat, jede hat ihren eigenen politischen Charakter, den sie immer behält. Strenge, aristokratische Härte zeichnete die Claudier aus, Wohlwollen für das Volk die Valerier, Adel des Geistes die Cornelier. Sogar bis auf das Verheirathen erstreckte sich die Unterscheidung und die Beschränkung, denn die **connubia** der Patricier mit Plebejern galten für unheilig. Aber eben in jener Innerlichkeit der Religion ist zugleich das Princip der Willkür gegeben; und gegen die Willkür des geheiligten Besitzes lehnt sich die Willkür gegen das Heilige auf. Denn derselbe Inhalt kann einerseits durch die religiöse Form privilegirt seyn, andrerseits die Gestalt haben, nur überhaupt gewollt zu werden, Inhalt menschlicher Willkür zu seyn. Als die Zeit gekommen war, daß das Heilige zur Form herabgesetzt wurde, so sollte es auch als Form gewußt, behandelt, mit Füßen getreten, — als Formalismus dargestellt werden. — Die Ungleichheit, welche in das Heilige hereintritt, macht den Uebergang der Religion zur Wirklichkeit des

Staatslebens. Die geheiligte Ungleichheit des Willens und des besonderen Besitzes macht darin die Grundbestimmung aus. Das römische Princip läßt nur die Aristokratie zu, als die ihm eigenthümliche Verfassung, die aber sogleich nur als Gegensatz, als Ungleichheit in sich selbst ist. Nur durch Noth und Unglück wird dieser Gegensatz momentan ausgeglichen; denn er enthält eine doppelte Gewalt in sich, deren Härte und böse Sprödigkeit nur durch eine noch größere Härte zur gewaltthätigen Einheit übermannt und gebunden werden kann.

Zweites Capitel.

Die Geschichte Roms bis zum zweiten punischen Kriege.

Im ersten Zeitraum unterscheiden sich von selbst mehrere Momente. Der römische Staat bekommt hier seine erste Ausbildung unter Königen, dann erhält er eine republicanische Verfassung, an deren Spitze Consuln stehen. Es tritt der Kampf der Patricier und Plebejer ein, und nachdem dieser durch die Befriedigung der plebejischen Anforderungen geschlichtet worden, zeigt sich eine Zufriedenheit im Innern, und Rom bekommt die Stärke, daß es siegreich sich in den Kampf mit dem früheren weltgeschichtlichen Volke einlassen kann. — Was die Nachrichten über die ersten römischen Könige anbetrifft, so ist kein Datum darin, welches nicht den höchsten Widerspruch durch die Kritik erfahren hätte; doch ist man zu weit gegangen, wenn man ihnen alle Glaubwürdigkeit hat absprechen wollen. Im Ganzen werden sieben Könige angegeben und selbst die höhere Kritik muß zugestehen, daß die letzten derselben vollkommen geschichtlich sind. Romulus wird der Stifter dieses Vereins von Räubern genannt: er organisirte denselben zu einem Kriegsstaat. Wenn die Sagen

über ihn auch als fabelhaft erscheinen, so enthalten sie doch nur, was dem angegebenen römischen Geist entspricht. Vom zweiten Könige Numa wird erzählt, er habe die religiösen Ceremonien eingeführt. Dieser Zug ist dadurch sehr merkwürdig, daß die Religion später als die Staatsverbindung auftritt, während bei anderen Völkern die religiösen Traditionen schon in den ältesten Zeiten und vor allen bürgerlichen Einrichtungen erscheinen. Der König war zugleich Priester (rex wird von ῥέζειν opfern abgeleitet.) Wie bei allen Anfängen der Staaten ist das Politische mit dem Priesterlichen verbunden und der Zustand eine Theokratie. Der König stand hier an der Spitze der durch die **sacra** Bevorrechtigten.

Die Absonderung der ausgezeichneten und mächtigen Bürger als Senatoren und Patricier geschah schon unter den ersten Königen. Romulus soll 100 **patres** eingesetzt haben, woran jedoch die höhere Kritik zweifelt. In der Religion wurden zufällige Ceremonien, die **sacra**, zu festen Unterscheidungsmerkmalen und Eigenthümlichkeiten der Gentes und der Stände. Die innere Organisation des Staats kam allmählig zu Stande. Livius sagt, wie Numa alles Göttliche festgesetzt habe, so habe Servius Tullius die verschiedenen Classen und den **census** eingeführt, nach welchem der Antheil an den öffentlichen Angelegenheiten bestimmt wurde. Die Patricier waren deswegen unzufrieden, besonders aber darum, weil Servius Tullius einen Theil der Schulden der Plebejer tilgte und den Aermeren Staatsländereien schenkte, wodurch sie zu Grundeigenthümern wurden. Er theilte das Volk in sechs Classen, wovon die erste zusammen mit den Rittern 98 Centurien ausmachte, die folgenden aber verhältnißmäßig weniger. Da nun nach Centurien abgestimmt wurde, so erhielt die erste Classe auch das größte Gewicht. Nun scheint es, daß in der früheren Zeit die Patricier die Gewalt allein in Händen hatten, nach der Eintheilung des Servius aber bloß das Uebergewicht behielten, was ihre Unzufriedenheit mit den Einrichtun-

gen des Servius erklärt. Mit Servius wird die Geschichte bestimmter, und unter ihm und seinem Vorgänger, dem älteren Tarquinius, zeigen sich Spuren von Blüthe. Niebuhr verwundert sich, daß nach Dionysius und Livius die älteste Verfassung demokratisch war, weil die Stimme jedes Bürgers in der Volksversammlung gleichgegolten habe. Aber Livius sagt nur, Servius habe das **suffragium viritim** abgeschafft. In den **comitiis curiatis** hatten aber bei der Verallgemeinerung des Clientelverhältnisses, welches die Plebs absorbirte, nur die Patricier Stimme und **populus** bezeichnet zur Zeit nur die Patricier. Dionysius widerspricht sich also nicht, wenn er sagt, die Verfassung nach Romulus Gesetzen sey streng aristokratisch gewesen.

Fast alle Könige waren Fremde, was gewiß den Ursprung Rom's sehr charakterisirt. Numa, der dem Stifter Rom's nachfolgte, war der Erzählung nach ein Sabiner, welches Volk sich schon unter Romulus vom Tatius geführt auf einem der römischen Hügel niedergelassen haben soll. Späterhin erscheint jedoch das Sabinerland noch als ein vom römischen Staat durchaus getrenntes Gebiet. Auf Numa folgte Tullus Hostilius, und schon der Name dieses Königs weist auf den fremden Ursprung hin. Ancus Martius, der vierte König, war der Enkel des Numa; Tarquinius Priscus stammte aus einem korinthischen Geschlechte, wie schon früher bei einer anderen Gelegenheit gesagt worden ist. Servius Tullius war aus Corniculum, einer eroberten lateinischen Stadt; Tarquinius Superbus stammte vom älteren Tarquinius ab. Unter diesem letzten Könige ist Rom zu einem großen Flor gediehen: schon damals soll ein Tractat mit den Carthagern über den Handel abgeschlossen worden seyn, und wenn man dieses als mythisch verwerfen wollte, so vergißt man den Zusammenhang, in dem Rom mit Etrurien und anderen angrenzenden Völkern, welche durch Handel und Seefahrt blühten, schon in jener Zeit stand. Die Römer kannten damals schon sehr wohl die Schreibkunst und hatten bereits

jene verständige Auffassungsweise, die sie sehr auszeichnete und zu jener klaren Geschichtsschreibung führte, die an den Römern gepriesen wird.

Bei der Ausbildung des inneren Staatslebens waren die Patricier sehr herabgesetzt worden, und die Könige suchten, wie dieß auch in der mittleren europäischen Geschichte häufig vorkommt, öfters einen Anhaltungspunkt am Volke, um gegen die Patricier vorzuschreiten. Von Servius Tullius ist dieß schon gesagt worden. Der letzte König, Tarquinius Superbus, fragte den Senat wenig in den Angelegenheiten des Staates um Rath, auch ergänzte er ihn nicht, wenn ein Mitglied starb, und that überhaupt, als wenn er ihn gänzlich zusammenschmelzen lassen wollte. Da trat eine Spannung ein, welche nur einer Veranlassung, um zum Ausbruch zu kommen, bedurfte. Die Verletzung der Ehre einer Frau, das Eindringen in dieses innerste Heiligthum, dessen sich der Sohn des Königs schuldig machte, war diese Veranlassung. Die Könige wurden im Jahre 244 nach Erbauung Roms und 510 vor Chr. Geb. (wenn nämlich die Erbauung Roms in das Jahr 753 v. Chr. Geb. fällt) vertrieben, und die Königswürde für immer abgeschafft.

Von den Patriciern, nicht von den Plebejern, wurden die Könige vertrieben; wenn man also die Patricier als das heilige Geschlecht legitimiren will, so handelten sie gegen die Legitimität, denn der König war ihr Hoheprieſter. Die Heiligkeit der Ehe sehen wir bei dieser Gelegenheit als etwas Hohes bei den Römern gelten. Das Princip der Innerlichkeit und Pietät (**pudor**) war das Religiöse und Unantastbare; und seine Verletzung wird die Veranlassung zur Vertreibung der Könige und später auch der Decemviren. Wir finden deßhalb bei den Römern auch sogleich die Monogamie, als sich von selbst verstehend. Sie war nicht durch ein ausdrückliches Gesetz eingeführt; nur beiläufig ist davon in den Institutionen die Rede, wo es heißt, daß gewisse verwandtschaftliche Ehen nicht zulässig sind, weil der Mann

nicht zwei Frauen haben darf. Erst in einem Gesetz des Diocletian wird ausdrücklich bestimmt, daß Keiner, der zum römischen Reich gehört, zwei Frauen haben darf, da auch nach einem prätorischen Edict Infamie darauf gesetzt sey (**cum etiam in edicto praetoris hujusmodi viri infamia notati sunt**). Die Monogamie gilt also an und für sich und ist im Princip der Innerlichkeit gegründet. — Endlich ist noch zu bemerken, daß das Königthum hier nicht wie in Griechenland dadurch verschwand, daß die Königsgeschlechter sich in sich aufzehrten, sondern es ist mit Haß vertrieben worden. Der König, selber Oberpriester, hatte das Unheiligste begangen; das Princip der Innerlichkeit lehnte sich dagegen auf, und die Patricier, zum Gefühl der Selbstständigkeit dadurch gediehen, warfen das Königthum ab. In demselben Gefühl erhob sich später die Plebs gegen die Patricier, erhoben sich die Lateiner und die Bundesgenossen gegen die Römer, bis die Gleichheit der Privatpersonen im ganzen römischen Gebiet hergestellt (auch eine Unzahl von Sclaven wurde freigelassen) und durch einfachen Despotismus zusammengehalten wurde.

Livius macht die Bemerkung, Brutus habe den rechten Zeitpunkt für die Vertreibung der Könige gefunden, denn wenn sie früher stattgefunden hätte, so würde der Staat zerfallen seyn. Was würde geschehen seyn, fragt er, wenn dieser heimathlose Haufe früher losgelassen worden wäre, wo das Zusammenleben die Gemüther noch nicht an einander gewöhnt hatte? Die Staatsverfassung wurde nun dem Namen nach republicanisch. Betrachten wir die Sache genauer, so zeigt sich's (**Livius II. 1.**), daß im Grunde keine andere Veränderung vorgegangen ist, als daß die Macht, welche vorher dem Könige als bleibende zustand, auf zwei einjährige Consuln überging. Beide besorgten mit gleicher Macht sowohl die Kriegs-, als die Rechts- und Verwaltungsgeschäfte; denn die Prätoren, als oberste Richter, treten erst später auf.

Zunächst waren noch alle Gewalten in den Händen der Consuln; sowohl nach außen als nach innen ging es im Anfange sehr schlecht. Es tritt nämlich in der römischen Geschichte eine ebenso trübe Zeit ein, wie in der griechischen nach Untergang der königlichen Geschlechter. Die Römer hatten zuerst einen schweren Kampf mit ihrem vertriebenen Könige, der bei den Etruskern Hülfe gesucht und gefunden hatte, zu bestehen. In dem Kriege gegen den Porsena verloren die Römer alle ihre Eroberungen, ja sogar ihre Selbstständigkeit: sie wurden gezwungen, ihre Waffen abzulegen und Geißeln zu geben; nach einem Ausdruck des Tacitus (**Hist. 3, 72.**) scheint es sogar, als habe Porsena Rom genommen. Nach der Vertreibung der Könige beginnt auch bald der Kampf der Patricier und Plebejer; denn die Abschaffung des Königthums war ganz nur zum Vortheil der Aristokratie geschehen, an welche die königliche Gewalt überging, und die Plebs verlor den Schutz, den sie bei den Königen gefunden hatte. Alle obrigkeitliche und richterliche Gewalt und alles Grundeigenthum des Staats befand sich um diese Zeit in den Händen der Patricier, das Volk aber, unaufhörlich in den Krieg hinausgerissen, konnte sich nicht mit friedlichen Beschäftigungen abgeben: die Gewerbe konnten nicht blühen, und der einzige Erwerb der Plebejer war der Antheil, den sie an der Beute hatten. Die Patricier ließen ihren Grund und Boden durch Sclaven bebauen, und gaben von ihrem Ackerbesitz an ihre Clienten, welche gegen Abgaben und Beisteuern, also als Pächter, den Niesbrauch derselben hatten. Dieses Verhältniß war durch die Art der Beisteuer der Clienten dem Lehnsverhältniß sehr ähnlich: sie mußten Beisteuer geben zur Verheirathung der Töchter des Patronus, um den gefangenen Patron oder dessen Söhne loszukaufen, um ihnen zu obrigkeitlichen Aemtern zu verhelfen, oder das in Prozessen Verlorne zu ersetzen. In den Händen der Patricier war auch die Rechtspflege, und zwar ohne bestimmte und geschriebene Gesetze; welchem Mangel dann später durch

die Decemviren abgeholfen werden sollte. Den Patriciern gehörte auch alle Regierungsgewalt, denn sie waren im Besitz aller Aemter, des Consulats, nachher des Kriegstribunats und der Censur (errichtet **u. c.** 311), wodurch das praktische Regiment sowohl, als auch die Aufsicht ihnen allein überlassen war. Die Patricier bildeten endlich auch den Senat. Sehr wichtig erscheint die Frage, auf welche Weise derselbe ergänzt wurde. Darin war aber eine große Unbestimmtheit. Vom Romulus wird erzählt, daß er den Senat, aus hundert Mitgliedern bestehend, gestiftet habe; die folgenden Könige vermehrten diese Anzahl, und Tarquinius Priscus setzte sie auf dreihundert fest. Junius Brutus ergänzte den Senat, welcher sehr zusammengeschmolzen war, aufs Neue. In der Folgezeit scheint es, daß die Censoren, und bisweilen die Dictatoren, den Senat ergänzt haben. Im zweiten punischen Kriege, im Jahre 538 **u. c.**, wurde ein Dictator erwählt, welcher 177 neue Senatoren ernannte: er nahm dazu die, welche curulische Würden bekleidet hatten, die plebejischen Aedilen, Volkstribunen und Quästoren, Bürger, welche die **spolia opima** oder die **corona civica** davongetragen hatten. Unter Cäsar war die Anzahl der Senatoren auf achthundert gestiegen, Augustus reducirte sie auf sechshundert. Man hat es als eine große Nachlässigkeit der römischen Geschichtsschreiber angesehen, daß sie über die Zusammensetzung und Ergänzung des Senats so wenig Nachricht geben; aber dieser Punkt, der für uns eine unendliche Wichtigkeit zu haben scheint, war den Römern überhaupt nicht so wichtig; sie haben überhaupt nicht solche Bedeutung auf formelle Bestimmungen gelegt, sondern es kam ihnen am meisten darauf an, wie regiert werde. Wie will man überhaupt annehmen, daß die Verfassungsrechte der alten Römer so bestimmt gewesen seyen, und das zu einer Zeit, die man selbst für mythisch, und deren Tradition man für episch ansieht? —

Das Volk befand sich in diesem Zustand der Unterdrückung, wie, z. B. die Irländer noch vor wenigen Jahren in Großbritannien waren, indem es zugleich ganz von der Regierung ausgeschlossen blieb. Mehrere Male hat es sich empört und ist aus der Stadt ausgezogen. Zuweilen hat es auch den Kriegsdienst verweigert; doch bleibt es immer äußerst auffallend, daß der Senat so lange einer durch Unterdrückung gereizten und im Kriege geübten Mehrzahl habe Widerstand leisten können, denn der Hauptkampf hat über hundert Jahre gedauert. In dem Umstande, daß das Volk so lange im Zaum gehalten werden konnte, offenbart sich eben die Achtung desselben vor der gesetzlichen Ordnung und den **sacris**. Endlich aber mußte es dennoch eintreten, daß den Plebejern ihre rechtmäßigen Forderungen zugestanden und öfter ihre Schulden erlassen wurden. Die Härte der Patricier, ihrer Gläubiger, denen sie ihre Schulden durch Sclavenarbeit abtragen mußten, zwang die Plebs zu Aufständen. Sie forderte und erhielt zunächst nur, was sie unter den Königen schon gehabt hatte, nämlich Grundbesitz und Schutz gegen die Mächtigen. Sie erhielt Landassignationen und Volkstribunen, Beamte nämlich, welche die Macht hatten, jeden Senatsbeschluß zu verhindern. Die Anzahl der Tribunen beschränkte sich anfangs nur auf zwei, später waren es zehn; was indessen der Plebs eher schädlich war, da es nur darauf ankam, daß der Senat einen der Tribunen gewann, um durch den Widerspruch eines Einzigen den Beschluß aller Uebrigen aufzuheben. Die Plebs erlangte damit zugleich die Provocation ans Volk: bei jedem obrigkeitlichen Zwange nämlich konnte der Verurtheilte an die Entscheidung des Volks appelliren, ein unendlich wichtiges Vorrecht für die Plebs, welches die Patricier besonders aufbrachte. Auf das wiederholte Verlangen des Volks wurden später die Decemviren mit Aufhebung der Volkstribunen ernannt, um dem Mangel einer bestimmten Gesetzgebung abzuhelfen; sie mißbrauchten bekanntlich die unumschränkte Gewalt zur Tyrannei und wurden auf eine ähnliche schändliche Veranlassung wie die Könige vertrieben. Die Abhängigkeit der Clientel war indessen ge-

schwächt; nach den Decemviren verschwinden die Clienten mehr und mehr und gehen in die Plebs ein, welche in eigenen Volksversammlungen unter ihren Tribunen, selbst über Staatsangelegenheiten, Beschlüsse (**plebiscita**) faßt; der Senat konnte für sich nur **senatus consulta** ausgehen lassen, und die Tribunen konnten jetzt so gut wie der Senat die Comitien und Wahlen verhindern. Nach und nach erreichten es die Plebejer, daß ihnen der Weg zu allen Würden und Aemtern geöffnet wurde, aber anfangs war ein plebejischer Consul, Aedil, Censor u. s. w. dem patricischen nicht gleich, wegen der **sacra**, welche dieser in Händen behielt; auch dauerte es sehr lange nach diesem Zugeständniß, bis ein Plebejer wirklich dazu kam, Consul zu werden. Die Gesammtheit dieser Bestimmungen hat der Volkstribun Licinius festgestellt, und zwar in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts 387 **u. c.** Derselbe brachte hauptsächlich auch die **lex agraria** in Anregung, worüber so viel unter den neueren Gelehrten geschrieben und gestritten worden ist. Die Urheber dieses Gesetzes haben zu jeder Zeit die größten Bewegungen in Rom verursacht. Die Plebejer waren factisch fast von allem Grundbesitz ausgeschlossen, und die agrarischen Gesetze gingen darauf hin, ihnen Aecker theils in der Nähe von Rom, theils in den eroberten Gegenden einzuräumen, wohin dann Colonien ausgeführt werden sollten. Zur Zeit der Republik sehen wir häufig, daß Feldherrn dem Volke Aecker anwiesen, aber jedesmal wurden sie dann beschuldigt, nach dem Königthume zu streben, weil eben die Könige die Plebs gehoben hatten. Das agrarische Gesetz verlangte, es sollte kein Bürger über fünfhundert Morgen besitzen: die Patricier mußten demnach einen großen Theil ihres Eigenthums herausgeben. Niebuhr hat besonders weitläufige Untersuchungen über die agrarischen Gesetze angestellt und große und wichtige Entdeckungen zu machen geglaubt; er sagt nämlich: man habe niemals daran gedacht, das heilige Recht des Eigenthums zu verletzen,

sondern der Staat habe nur einen Theil der von den Patriciern usurpirten Staatsländereien der Plebs zur Benutzung angewiesen, indem er darüber immer noch als über sein Eigenthum disponiren konnte. Ich bemerke nur beiläufig, daß Hegewisch diese Entdeckung schon vor Niebuhr gemacht hatte, und daß Niebuhr die weiteren Data zu seiner Behauptung aus dem Appian und Plutarch, das heißt, griechischen Geschichtschreibern entlehnt, von denen er selbst zugiebt, daß man nur im äußersten Falle seine Zuflucht zu ihnen nehmen dürfe. Wie oft spricht nicht Livius über die agrarischen Gesetze, wie oft nicht Cicero und Andere, und doch läßt sich aus ihnen nichts Bestimmtes darüber entnehmen! — Dieß ist wieder ein Beweis von der Ungenauigkeit der römischen Schriftsteller. Die ganze Sache geht am Ende auf eine unnütze Rechtsfrage hinaus. Das Land, welches die Patricier in Besitz genommen, oder wo sich die Colonien niederließen, war ursprünglich Staatsland; es gehörte aber sicherlich auch den Besitzern, und es führt gar nicht weiter, wenn man behaupten will, es sey immer Staatsland geblieben. Bei dieser Entdeckung Niebuhr's handelt es sich nur um einen sehr unwesentlichen Unterschied, der wohl in seinen Gedanken, aber nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist. — Das licinische Gesetz wurde zwar durchgesetzt, bald aber übertreten und gar nicht geachtet. Licinius Stolo selbst, der das Gesetz in Anregung gebracht hatte, wurde bestraft, weil er mehr Grundeigenthum besaß als erlaubt war, und die Patricier widersetzten sich der Ausführung des Gesetzes mit der größten Hartnäckigkeit. Wir müssen hier überhaupt auf den Unterschied, der zwischen den römischen, den griechischen und unsern Verhältnissen stattfindet, aufmerksam machen. Unsere bürgerliche Gesellschaft beruht auf andern Grundsätzen und solche Maaßregeln sind in ihr nicht nöthig. Den Spartanern und Athenern, welche die Abstraction noch nicht so, wie die Römer, festgehalten haben, war es nicht um das Recht als solches zu thun, sondern sie verlangten, daß die Bürger die Subsistenz-

mittel hätten, und vom Staate forderten sie, daß er dafür sorgte.

Es ist dies das Hauptmoment in der ersten Periode der römischen Geschichte, daß die Plebs zum Rechte, die höheren Staatswürden bekleiden zu können, gelangt ist, und daß durch einen Antheil, den auch sie an Grund und Boden bekam, die Subsistenz der Bürger gesichert war. Durch diese Vereinigung des Patriciats und der Plebs gelangte Rom erst zur wahren inneren Consistenz, und erst von da ab hat sich die römische Macht nach außen entwickeln können. Es tritt ein Zeitpunkt der Befriedigung in dem gemeinsamen Interesse ein und der Ermüdung an den innern Kämpfen. Wenn die Völker nach bürgerlichen Unruhen sich nach außen wenden, so erscheinen sie am stärksten; denn es bleibt die vorhergehende Erregung, welche nun kein Object mehr im Innern hat, und dasselbe nach außen hin sucht. Dieser Trieb der Römer konnte das Mangelhafte, was in der Vereinbarung selbst lag, für einen Augenblick verdecken; das Gleichgewicht war hergestellt, aber ohne eine wesentliche Mitte und den Unterstützungspunkt. Der Gegensatz mußte später fürchterlich wieder hervorbrechen; aber zuvor hatte sich die Römergröße in Krieg und Welteroberung zu zeigen. Die Macht, der Reichthum, der Ruhm, aus diesen Kriegen, so wie die Noth, welche durch sie herbeigeführt wurde, hielt die Römer im Innern zusammen. Ihre Tapferkeit und Kriegszucht verlieh ihnen den Sieg. Die römische Kriegskunst hat gegen die griechische oder macedonische besondere Eigenthümlichkeiten. Die Stärke der Phalanx lag in der Masse und im Massenhaften. Die römischen Legionen waren auch geschlossen, zugleich aber in sich gegliedert: sie verbanden die beiden Extreme des Massenhaften und des Zersplitterns in leichte Truppen, indem sie sich fest zusammenhielten und zugleich sich leicht entwickelten. Bogenschützen und Schleuderer gingen beim Angriffe dem römischen Heere voran, um hernach dem Schwerdte die Entscheidung zu lassen.

Langweilig wäre es, die Kriege der Römer in Italien zu verfolgen; theils weil sie für sich einzeln unbedeutend sind, — auch die oft leere Rhetorik der Feldherrn bei Livius kann das Interesse nicht sehr erhöhen —, theils wegen der Geistlosigkeit der römischen Geschichtschreiber, bei denen man die Römer nur mit Feinden überhaupt Krieg führen sieht, ohne daß wir von den Individualitäten derselben z. B. der Etrusker, Samniter, Ligurier, mit denen sie mehrere hundert Jahre lang kriegten, etwas Weiteres erfahren. Eigenthümlich ist es dabei, daß die Römer, die das große Recht der Weltgeschichte für sich haben, auch das kleine Recht der Manifeste, Tractate bei kleinen Verletzungen für sich in Anspruch nehmen und dasselbe gleichsam advocatenmäßig vertheidigen. Bei politischen Verwicklungen der Art kann aber Jeder dem Andern Etwas übel nehmen, wenn er will, wenn er für nützlich hält, es übel zu nehmen. Lange und schwierige Kämpfe hatten die Römer mit den Samnitern, den Etruskern, den Galliern, den Marsern, Umbrern, Bruttiern zu bestehen, ehe sie sich zu Herren von ganz Italien machen konnten. Von da aus wandte sich ihre Herrschaft nach Süden: sie faßten festen Fuß in Sicilien, wo die Carthager schon sehr lange Krieg führten; dann breiteten sie sich nach Westen aus: von Sardinien und Corsika gingen sie nach Spanien. Sie kamen dann bald in häufige Berührung mit den Carthagern, und wurden gezwungen, gegen dieselben eine Seemacht zu bilden. Dieser Uebergang war in älteren Zeiten leichter, als er jetzt wohl seyn würde, wo vieljährige Uebung und höhere Kenntnisse zum Seedienst gefordert werden. Die Art des Seekrieges war damals nicht sehr verschieden vom Landkriege.

Wir haben hiermit die erste Epoche der römischen Geschichte beendigt, worin die Römer durch die Kleinkrämerei der Kriege zu den Capitalisten der eigenthümlichen Stärke geworden waren, mit welcher sie auf dem Welttheater auftreten sollten. Die römische Herrschaft war im Ganzen noch nicht sehr ausgedehnt:

erst wenige Colonien hatten sich jenseits des Po niedergelassen, und im Süden stand eine große Macht der römischen gegenüber. Der zweite punische Krieg ist es dann, welcher den Anstoß giebt zu der ungeheuren Berührung mit den mächtigsten vorhandenen Staaten; durch ihn kamen die Römer in Berührung mit Macedonien, Asien, Syrien und dann auch mit Aegypten. Des großen, weithinausreichenden Reiches Mittelpunkt blieb Italien und Rom, aber dieser Mittelpunkt war, wie schon gesagt worden ist, nicht weniger gewaltsam und erzwungen. Diese große Periode der Berührung Rom's mit anderen Staaten, und der daraus entstehenden mannigfachen Verwickelungen, hat der edle Achäer Polybius beschrieben, der zusehen mußte, wie sein Vaterland durch die Schändlichkeit der Leidenschaften der Griechen und die Niederträchtigkeit und unerbittliche Consequenz der Römer zu Grunde ging.

Zweiter Abschnitt.

Rom vom zweiten punischen Kriege bis zum Kaiserthum.

Die zweite Periode, nach unserer Eintheilung, beginnt mit dem zweiten punischen Kriege, mit diesem Punkte der Entscheidung und Bestimmung der römischen Herrschaft. Im ersten punischen Kriege hatten die Römer gezeigt, daß sie dem mächtigen Carthago, das einen großen Theil der Küste von Afrika und das südliche Spanien besaß und in Sicilien und Sardinien festen Fuß gefaßt hatte, gewachsen seyen. Der zweite punische Krieg warf Carthago's Macht darnieder. Das Element dieses Staates war das Meer; er hatte aber kein ursprüngliches Gebiet, bildete keine Nation, und hat keine Nationalarmee, sondern sein Heer war aus den Truppen unterworfener und verbündeter Nationen zusammengesetzt. Trotz dem brachte mit einem solchen, aus den verschiedensten Nationen gebildeten Heere der große Hannibal Rom dem Untergange nahe. Ohne irgend eine Unterstützung hielt er sich allein durch sein Genie sechszehn Jahre in Italien gegen die römische Ausdauer und Beharrlichkeit, während welcher Zeit freilich die Scipionen Spanien eroberten und mit den afrikanischen Fürsten Verbindungen eingingen. Endlich wurde Hannibal genöthigt, seinem bedrängten Vaterlande zu Hülfe zu eilen, er verlor die Schlacht von Zama im Jahre 552 u. c. und sah nach sechs und dreißig Jahren seine Vaterstadt wieder, welcher er jetzt selbst zum Frieden rathen mußte. Der zweite punische Krieg begründete so in seinem Resultate die unbestrittene Macht Rom's über Carthago; durch ihn kamen die Römer in feindliche Berührung mit dem Könige von Macedonien, der fünf Jahre später besiegt wurde. Nun kam die Reihe an den Antiochus, König von Syrien. Dieser stellte den Römern eine ungeheure Macht entgegen, wurde bei Thermopylä und bei Magnesia geschlagen und den Römern Kleinasien bis an den Taurus abzutreten gezwungen. Nach der Eroberung von Macedonien wurde dieses und Griechenland von den Römern für frei erklärt, eine Erklärung, über deren Bedeutung wir bei dem vorangegangenen weltgeschichtlichen Volke schon gehandelt haben. Nun erst kam es zum dritten punischen Kriege, denn Carthago hatte sich von Neuem gehoben und die Eifersucht der Römer rege gemacht. Es wurde nach langem Widerstande genommen und in Asche gelegt. Nicht lange aber konnte nunmehr der achäische Bund neben der römischen Herrschsucht bestehen: die Römer suchten den Krieg, zerstörten Korinth in demselben Jahre als Carthago, und machten Griechenland zur Provinz. Carthago's Fall und Griechenlands Unterwerfung waren die entscheidenden Momente, von welchen aus die Römer ihre Herrschaft ausdehnten.

Rom schien jetzt ganz gesichert zu seyn, keine auswärtige Macht stand ihm gegenüber: Es war die Beherrscherin des Mittelmeers, d. i. des Mittellandes aller Bildung geworden. In dieser Periode des Siegs ziehen die sittlich großen und glücklichen Individuen, — vornehmlich die Scipionen unsern Blick auf sich. Sittlich glücklich waren sie, wenn schon der größte der Scipionen äußerlich unglücklich endete, weil sie in einem gesunden und ganzen Zustand ihres Vaterlands für dasselbe thätig waren. Nachdem aber der Sinn des Vaterlandes, der herrschende Trieb Rom's befriedigt war, bricht auch gleich das Verderben in Massen in den römischen Staat; die Größe der Individualität wird darin durch contrastirende Ereignisse stärker an Intensität und Mitteln. Wir sehen von jetzt an den Gegensatz Rom's in sich wieder in anderer Form hervortreten, und die Epoche, welche die zweite Periode schließt, ist dann auch die zweite Vermittelung des Gegensatzes. Wir sahen früher den Gegensatz in dem Kampfe der Patricier gegen die Plebejer: jetzt giebt er sich die Form particularer Interessen gegen die patriotische Gesinnung, und der Sinn für den Staat hält diesen Gegensatz nicht mehr im nothwendigen Gleichgewicht. Es erscheint vielmehr jetzt neben den Kriegen um Eroberung, Beute und Ruhm das fürchterliche Schauspiel der bürgerlichen Unruhen in Rom und der einheimischen Kriege. Es erfolgt nicht wie bei den Griechen auf die medischen Kriege der schöne Glanz in Bildung, Kunst und Wissenschaft, worin der Geist innerlich und idealisch genießt, was er vorher praktisch vollführt hat. Wenn auf die Periode des äußeren Glückes der Waffen eine innere Befriedigung hätte folgen sollen, so hätte auch das Princip des Lebens der Römer concreter seyn müssen. Was wäre aber das Concrete, das sie aus dem Innern durch Phantasie und Denken sich zum Bewußtseyn bringen konnten? Ihre Hauptschauspiele waren die Triumphe, die Schätze der Siegesbeute und die Gefangenen aller Nationen, welche schonungslos unter das Joch

der abstracten Herrschaft gezwungen wurden. Das Concrete, das die Römer in sich finden, ist nur diese geistlose Einheit, und der bestimmte Inhalt kann nur in der Particularität der Individuen liegen. Die Anspannung der Tugend hat nachgelassen, weil die Gefahr vorüber ist. Zur Zeit der ersten punischen Kriege vereinigte die Noth die Gesinnung Aller zur Rettung Rom's. Auch in den folgenden Kriegen mit Macedonien, Syrien, mit den Galliern in Oberitalien handelte es sich noch um die Existenz des Ganzen. Doch nachdem die Gefahr von Carthago und Macedonien vorüber war, wurden die folgenden Kriege immer mehr die Consequenz der Siege, und es galt nur die Früchte derselben einzusammeln. Die Heere wurden für die besonderen Unternehmungen der Politik und der particularen Individuen gebraucht, zur Erwerbung des Reichthums, des Ruhms, der abstracten Herrschaft. Das Verhältniß zu andern Nationen war das reine Verhältniß der Gewalt. Die nationale Individualität der Völker forderte die Römer noch nicht zum Respecte auf, wie dieß heutiges Tages der Fall ist. Die Völker galten noch nicht als legitim, die Staaten waren gegenseitig noch nicht als wesentlich existirend anerkannt. Das gleiche Recht des Bestehens führt einen Staatenbund mit sich, wie im neuen Europa, oder einen Zustand wie in Griechenland, wo die Staaten unter dem delphischen Gott gleich berechtigt waren. Ein solches Verhältniß gehen die Römer nicht zu den andern Völkern ein, denn ihr Gott ist nur der **Jupiter Capitolinus**, und sie respectiren die **sacra** der andern Völker nicht, (so wenig als die Plebejer die der Patricier), sondern als Eroberer im eigentlichen Sinne plündern sie die Palladien der Nationen. — Rom hielt stehende Heere in den eroberten Provinzen und Proconsuln und Proprätoren wurden in dieselben als Statthalter geschickt. Die Ritter trieben die Zölle und Tribute ein, die sie vom Staate gepachtet hatten. Ein Netz von solchen Pächtern (**publicani**) zog sich auf diese Weise über die ganze römische Welt. — Cato

sagte nach jeder Berathung des Senats: **Ceterum censeo Carthaginem esse delendam,** und Cato war ein echter Römer. Das römische Princip stellt sich dadurch als die kalte Abstraction der Herrschaft und Gewalt heraus, als die reine Selbstsucht des Willens gegen Andere, welche keine sittliche Erfüllung in sich hat, sondern nur durch die particularen Interessen Inhalt gewinnt. Der Zuwachs an Provinzen schlug um in eine Vermehrung der inneren Particularisation und in das daraus hervorgehende Verderben. Aus Asien ward Luxus und Schwelgerei nach Rom gebracht. Der Reichthum wurde als Beute empfangen, und war nicht Frucht der Industrie und rechtschaffener Thätigkeit; so wie die Marine nicht aus dem Bedürfniß des Handels sondern zum Zweck des Krieges entstanden war. Der römische Staat, auf Raub seine Mittel gründend, hat daher auch um den Antheil an der Beute sich entzweit. Denn die erste Veranlassung zur ausbrechenden Zwistigkeit im Inneren war die Erbschaft des Attalus, Königs von Pergamus, der seine Schätze dem römischen Staate vermacht hatte. Tiberius Gracchus trat mit dem Vorschlage auf, sie unter die römischen Bürger zu vertheilen; ebenso erneuerte er die licinischen Ackergesetze, die bei der herrschenden Uebermacht einzelner Individuen ganz und gar vernachlässigt worden waren. Sein Hauptaugenmerk war, den freien Bürgern zu einem Eigenthum zu verhelfen, und Italien, statt mit Sclaven, mit Bürgern zu bevölkern. Dieser edle Römer unterlag indessen der habsüchtigen Nobilität, denn die römische Verfassung konnte nicht mehr durch die Verfassung selbst gerettet werden. Cajus Gracchus, der Bruder des Tiberius, verfolgte denselben edlen Zweck, welchen sein Bruder gehabt hatte, theilte aber dasselbe Schicksal. Das Verderben brach nun ungehemmt ein, und da kein allgemeiner und in sich wesentlicher Zweck für das Vaterland mehr vorhanden war, so mußten die Individualitäten und die Gewalt herrschend werden. Die ungeheure Verdorbenheit

Rom's offenbart sich im Kriege mit Jugurtha, der durch seine Bestechungen den Senat gewonnen hatte, und so ungestraft sich die größten Gewaltthätigkeiten und Verbrechen erlaubte. Eine allgemeine Aufregung erhielt Rom durch den Kampf gegen die den Staat bedrohenden Cimbrer und Teutonen. Mit großer Anstrengung wurden die letztern in der Provence bei Aix, die andern in der Lombardei an der Etsch, durch Marius, den Sieger des Jugurtha, vernichtet. Es empörten sich dann die Bundesgenossen in Italien, denen man auf ihr Verlangen das römische Bürgerrecht nicht einräumen wollte; und während die Römer in Italien selbst den Kampf gegen eine ungeheure Macht zu bestehen hatten, erhielten sie die Nachricht, daß auf den Befehl des Mithridates achtzigtausend Römer in Kleinasien den Tod gefunden hatten. Mithridates war König von Pontus, beherrschte Kolchis und die Länder des schwarzen Meers bis zur Taurischen Halbinsel, und konnte auch die Völkerschaften des Kaukasus, von Armenien, Mesopotamien, und einem Theil von Syrien, durch seinen Schwiegersohn Tigranes, gegen Rom aufbieten. Sulla, der schon im Bundesgenossenkriege das römische Heer angeführt hatte, besiegte ihn. Athen, das bis jetzt verschont geblieben war, wurde belagert und eingenommen, aber der Väter wegen, wie Sulla sich ausdrückte, nicht zerstört. Dieser kehrte dann nach Rom zurück, bezwang die Volkspartei unter Marius und Cinna, eroberte die Stadt und ordnete methodische Ermordungen angesehener Römer an. Vierzig Senatoren und sechzehnhundert Ritter opferte er seinem Ehrgeize und seiner Herrschsucht.

Mithridates war zwar besiegt, aber nicht überwunden, und konnte den Krieg von Neuem beginnen. Zu gleicher Zeit stand Sertorius, ein vertriebener Römer in Spanien auf, kämpfte dort acht Jahre hindurch und kam nur durch Verrätherei um. Der Krieg gegen Mithridates wurde durch Pompejus beendigt; der König von Pontus ermordete sich, nachdem seine Hülfsquellen

erschöpft waren. Gleichzeitig ist der Sclavenkrieg in Italien. Eine große Menge Gladiatoren und Bergbewohner hatten sich unter Spartacus versammelt, erlagen aber dem Crassus. Zu dieser Verwirrung kam noch die allgemeine Seeräuberei, welche Pompejus durch große Anstalten schnell unterdrückte.

Wir sehen so die fürchterlichsten, gefährlichsten Mächte gegen Rom auftreten, aber die Militärmacht dieses Staates trägt über alle den Sieg davon. Es treten nun große Individuen auf, wie zu den Zeiten des Verfalls von Griechenland. Die plutarchischen Lebensbeschreibungen sind auch hier wieder vom größten Interesse. Aus der Zerrüttung des Staates, welcher keinen Halt noch Festigkeit mehr in sich hatte, sind diese colossalen Individualitäten hervorgangen, mit dem Bedürfniß die Einheit des Staates herzustellen, welche in der Gesinnung nicht mehr vorhanden war. Ihr Unglück ist, daß sie das Sittliche nicht rein bewahren können, denn was sie thun ist gegen das Vorhandene gerichtet und Verbrechen. Selbst die Edelsten, die Grachen, sind nicht bloß der äußeren Ungerechtigkeit und Gewalt unterlegen, sondern waren selber in das allgemeine Verderben und Unrecht verwickelt. Aber was diese Individuen wollen und thun, hat die höhere Berechtigung des Weltgeistes für sich und muß endlich den Sieg davon tragen. Bei dem gänzlichen Mangel an der Idee einer Organisation des großen Reichs konnte der Senat die Autorität der Regierung nicht behaupten. Die Herrschaft war abhängig gemacht vom Volk, welches jetzt nur Pöbel war und mit Korn aus den römischen Provinzen ernährt werden mußte. Man muß im Cicero lesen, wie alle Staatsangelegenheiten tumultuarisch mit den Waffen in der Hand, durch den Reichthum und die Macht der Vornehmen auf der einen Seite und durch einen Haufen Gesindels auf der andern, entschieden wurden. Die römischen Bürger schließen sich an Individuen an, die ihnen schmeicheln, und welche dann in Factionen auftreten, um die Herrschaft von Rom zu erringen. So sehen

wir in Pompejus und Cäsar die beiden Glanzpunkte Rom's einander gegenübertreten, auf der einen Seite Pompejus mit dem Senat, und darum scheinbar als Vertheidiger der Republik, auf der anderen Cäsar mit seinen Legionen, und der Ueberlegenheit des Genies. Dieser Kampf zwischen den zwei mächtigsten Individualitäten konnte sich nicht zu Rom auf dem Forum entscheiden. Cäsar bemächtigte sich nach einander Italiens, Spaniens, Griechenlands, schlug seinen Feind bei Pharsalus, acht und vierzig Jahre vor Chr. Geb., aufs Haupt, versicherte sich Asiens, und kehrte so als Sieger nach Rom zurück.

Die römische Weltherrschaft wurde so einem Einzigen zu Theil. Diese wichtige Veränderung muß nicht als etwas Zufälliges angesehen werden, sondern sie war nothwendig und durch die Umstände bedingt. Die demokratische Verfassung konnte in Rom nicht mehr bewahrt, sondern nur scheinbar gehalten werden. Cicero, der sich durch sein großes Rednertalent viel Ansehn verschafft hatte, durch seine Gelehrsamkeit viel galt, setzt den Zustand des Verderbens der Republik immer in die Individuen und ihre Leidenschaften. Plato, dem Cicero nachahmen wollte, hatte das vollkommene Bewußtseyn, daß der athenische Staat, wie er sich ihm darstellte, nicht bestehen konnte, und entwarf so nach seinen Ansichten eine vollkommene Staatsverfassung; Cicero hingegen denkt nicht daran, daß es unmöglich sey, die römische Republik länger zu erhalten und sucht für sie immer nur eine momentane Nachhülfe; über die Natur des Staates und namentlich des römischen hat er kein Bewußtseyn. Auch Cato sagt von Cäsar: „Seine Tugenden sollen verflucht seyn, denn sie haben mein Vaterland ins Verderben gestürzt.“ Aber es ist nicht die Zufälligkeit Cäsar's, welche die Republik gestürzt hat, sondern die Nothwendigkeit. Das römische Princip war ganz auf die Herrschaft und Militärgewalt gestellt: es hatte keinen geistigen Mittelpunkt in sich zum Zweck, zur Beschäftigung und zum Genusse des Geistes. Der patriotische Zweck, den Staat

zu erhalten, hört auf, wenn der subjective Trieb der Herrschaft zur treibenden Leidenschaft wird. Die Bürger wurden dem Staate fremd, denn sie fanden keine objective Befriedigung darin, und auch die besonderen Interessen nahmen nicht die Richtung wie bei den Griechen, welche dem beginnenden Verderben der Wirklichkeit gegenüber noch die größten Kunstwerke in der Malerei, Plastik und Dichtkunst hervorbrachten und besonders die Philosophie ausbildeten. Die Kunstwerke, welche die Römer aus Griechenland von allen Seiten herbeischleppten, waren nicht ihre eigenen Erzeugnisse, der Reichthum war nicht Frucht ihrer Industrie, wie in Athen, sondern er war zusammengeraubt. Eleganz, Bildung war den Römern als solchen fremd; von den Griechen suchten sie dieselbe zu erhalten, und zu diesem Zwecke wurde eine große Masse von griechischen Sclaven nach Rom geführt. Delos war der Mittelpunkt dieses Sclavenhandels, und an einem Tage sollen daselbst bisweilen zehntausend Sclaven gekauft worden seyn. Griechische Sclaven waren die Dichter, die Schriftsteller der Römer, die Vorsteher ihrer Fabriken, die Erzieher ihrer Kinder.

Unmöglich konnte die Republik in Rom länger bestehen. Besonders aus Cicero's Schriften kommt man zu dieser Anschauung, wie alle öffentlichen Angelegenheiten durch die Privatautorität der Vornehmen, durch ihre Macht, ihren Reichthum entschieden wurden, wie Alles tumultuarisch geschehen ist. In der Republik war somit kein Halt mehr, welcher nur noch im Willen eines einzigen Individuums konnte gefunden werden. Cäsar, der als ein Muster römischer Zweckmäßigkeit aufgestellt werden kann, der mit richtigstem Verstande seine Entschlüsse faßte, und sie aufs thätigste und praktischste, ohne weitere Leidenschaft, zur Ausführung brachte, Cäsar hat weltgeschichtlich das Rechte gethan, indem er die Vermittelung und die Art und Weise des Zusammenhalts, der nothwendig war, hervorbrachte. Cäsar hat Zweierlei gethan: er hat den inneren Gegensatz beschwichtigt, und

zugleich einen neuen nach außen hin aufgeschlossen. Denn die Weltherrschaft war bisher nur bis an den Kranz der Alpen gedrungen, Cäsar aber eröffnete einen neuen Schauplatz: er gründete das Theater, das jetzt der Mittelpunkt der Weltgeschichte werden sollte. Dann hat er sich zum Herrscher der Welt gemacht, durch einen Kampf, der nicht in Rom selbst sich entschied, sondern dadurch, daß er die ganze römische Welt eroberte. Er stand freilich der Republik gegenüber, aber eigentlich nur ihrem Schatten, denn machtlos war Alles, was von der Republik noch übrig war. Pompejus, und alle die, welche auf Seiten des Senats waren, haben ihre **dignitas, auctoritas,** die particulare Herrschaft, als Macht der Republik emporgehalten, und die Mittelmäßigkeit, welche des Schutzes bedurfte, hat sich unter diesen Titel geflüchtet. Cäsar hat dem leeren Formalismus dieses Titels ein Ende gemacht, sich zum Herrn erhoben, und den Zusammenhalt der römischen Welt durch die Gewalt gegen die Particularität durchgesetzt. Trotz dem sehen wir, daß die edelsten Männer Rom's dafür halten, die Herrschaft Cäsar's sey etwas Zufälliges, und der ganze Zustand desselben sey an seine Individualität gebunden: so Cicero, so Brutus und Cassius: sie glaubten, wenn dieß Eine Individuum entfernt sey, so sey auch von selbst die Republik wieder da. Durch diesen merkwürdigen Irrthum befangen ermordeten Brutus, ein höchst edles Individuum, und Cassius, thatkräftiger als Cicero, den Mann, dessen Tugenden sie schätzten. Unmittelbar darauf aber zeigte es sich, daß nur Einer den römischen Staat leiten könne, und nun mußten die Römer daran glauben; wie denn überhaupt eine Staatsumwälzung gleichsam im Dafürhalten der Menschen sanctionirt wird, wenn sie sich wiederholt. So ist Napoleon zweimal unterlegen, und zweimal vertrieb man die Bourbonen. Durch die Wiederholung wird das, was im Anfang nur als zufällig und möglich erschien, zu einem Wirklichen und Bestätigten.

Dritter Abschnitt.

Erstes Capitel.

Rom in der Kaiserperiode.

In dieser Periode kommen die Römer in Berührung mit dem Volke, welches dazu bestimmt ist, nach ihnen das welthistorische zu werden, und wir haben dieselbe nach zwei wesentlichen Seiten hin zu betrachten, nach der weltlichen und geistigen. In der weltlichen Seite sind wiederum zwei Hauptmomente herauszuheben: zuerst das des Herrschers, und dann die Bestimmung der Individuen als solcher zu Personen, die Rechtswelt.

Was nun zunächst das Kaiserthum betrifft, so ist zu bemerken, daß die römische Herrschaft so interesselos war, daß der große Uebergang in das Kaiserthum an der Verfassung fast nichts änderte. Nur die Volksversammlungen paßten nicht mehr und verschwanden. Der Kaiser war **princeps senatus**, Censor, Consul, Tribun: er vereinigte alle diese dem Namen nach noch bleibenden Würden in sich, und die militärische Macht, worauf es hier hauptsächlich ankam, war allein in seinen Händen. Die Verfassung war die ganz substanzlose Form, aus der alle Lebendigkeit und damit die Macht und Gewalt entwichen war; und das einfache Mittel, sie als solche zu erhalten, waren die Legionen, die der Kaiser beständig in der Nähe von Rom hielt. Die Staatsangelegenheiten wurden freilich vor den Senat gebracht, und der Kaiser erschien nur wie ein anderes Mitglied, aber der Senat mußte gehorchen, und wer widersprach, wurde mit dem Tode bestraft und sein Vermögen confiscirt. Es geschah daher, daß die, welche schon dem gewissen Tode entgegensahen, sich selbst tödteten, um der Familie doch wenigstens das Vermögen zu erhalten. Am meisten war Tiberius den Römern, und zwar

wegen seiner Verstellungskunst, verhaßt: er wußte die Schlechtigkeit des Senats sehr gut zu benutzen, um aus der Mitte desselben die, welche er fürchtete, zu verderben. Die Macht des Imperators beruhte, wie gesagt, auf der Armee und auf der prätorianischen Leibwache, die ihn umgab. Es dauerte aber nicht lange, so kamen die Legionen und besonders die Prätorianer zum Bewußtseyn ihrer Wichtigkeit, und maaßten sich an, den Thron zu besetzen. Im Anfang bewiesen sie noch einige Ehrfurcht vor der Familie des Cäsar Augustus, später aber wählten die Legionen ihre Feldherrn, und zwar solche, die sich ihre Zuneigung und Gunst theils durch Tapferkeit und Verstand, theils auch durch Geschenke und Nachsicht in Hinsicht der Disciplin erworben hatten.

Die Kaiser haben sich bei ihrer Macht ganz naiv verhalten und sich nicht auf orientalische Weise mit Macht und Glanz umgeben. Wir finden bei ihnen Züge der Einfachheit, die erstaunen machen. So z. B. schreibt Augustus an Horaz einen Brief, worin er ihm den Vorwurf macht, daß er noch kein Gedicht an ihn gerichtet habe, und ihn fragt, ob er denn glaube, daß ihm das bei der Nachwelt Schande machen würde. Einige Male wollte der Senat sich wiederum Ansehn verschaffen, indem er Kaiser ernannte: aber diese konnten sich entweder gar nicht halten, oder nur dadurch, daß sie die Prätorianer durch Geschenke gewannen. Die Wahl der Senatoren und die Bildung des Senats war ohnehin ganz der Willkür des Kaisers überlassen. Die politischen Institutionen waren in der Person des Kaisers vereinigt, kein sittlicher Zusammenhalt war mehr vorhanden, der Wille des Kaisers stand über Allem, vor ihm war Alles gleich. Die Freigelassenen, welche den Kaiser umgaben, waren oft die Mächtigsten des Reichs; denn die Willkür läßt keinen Unterschied gelten. In dem Individuum des Imperator ist die particulare Subjectivität zur völlig maaßlosen Wirklichkeit gekommen. Der Geist ist ganz außer sich gekommen, indem die

Endlichkeit des Seyns und des Wollens zu einem Unbeschränkten gemacht ist. Nur eine Grenze hat auch diese Willkür, die Grenze alles Menschlichen, den Tod; und selbst der Tod ist zu einem Schauspielstück geworden. So ist Nero einen Tod gestorben, der für den edelsten Helden, wie für den resignirtesten Menschen ein Beispiel seyn kann. Die particulare Subjectivität in ihrer völligen Losgebundenheit hat keine Innerlichkeit, kein Vor- noch Rückwärts, keine Reue, noch Hoffnung, noch Furcht, keinen Gedanken, — denn alles dieses enthält feste Bestimmungen und Zwecke; hier aber ist alle Bestimmung völlig zufällig. Sie ist die Begierde, die Lust, die Leidenschaft, der Einfall, kurz die Willkür in ihrer gänzlichen Unbeschränktheit. An dem Willen Andrer hat sie so wenig eine Schranke, daß vielmehr das Verhältniß von Willen zu Willen das der unbeschränkten Herrschaft und Knechtschaft ist. So weit die Menschen wissen auf der bekannten Erde ist kein Wille, der außer dem Willen des Imperator läge. Unter der Herrschaft dieses Einen aber ist Alles in Ordnung; denn wie es ist, so ist es in Ordnung, und die Herrschaft besteht eben darin, daß Alles in Harmonie mit dem Einen stehe. Das Concrete der Charaktere der Imperatoren ist darum selbst von keinem Interesse, weil es eben nicht das Concrete ist, worauf es ankommt. So hat es Kaiser von edlem Charakter und edlem Naturell gegeben, die sich durch ihre Bildung besonders auszeichneten. Titus, Trajanus, die Antonine sind als solche, gegen sich selbst höchst strenge, Charaktere bekannt; aber auch sie haben keine Veränderung im Staate hervorgebracht; nie ist bei ihnen die Rede davon gewesen, dem römischen Volke eine Organisation des freien Zusammenlebens zu geben: sie waren nur wie ein glücklicher Zufall, der spurlos vorübergeht und den Zustand läßt, wie er ist. Denn die Individuen befinden sich hier auf einem Standpunkte, wo sie gleichsam nicht handeln, weil kein Gegenstand als Widerstand ihnen entgegentritt; sie haben nur zu wollen, gut oder schlecht, und so ist es. Auf die ruhmwürdigen Kaiser Vespasian und Titus folgte der roheste und verabscheuungswürdigste Tyrann Domitianus: dennoch heißt es bei den römischen Geschichtsschreibern, daß die römische Welt unter ihm ausgeruht habe. Jene einzelnen Lichtpunkte haben also nichts geändert; das ganze Reich unterlag dem Drucke der Abgaben wie der Plünderung, Italien wurde entvölkert, die fruchtbarsten Länder lagen unbebaut: dieser Zustand lag wie ein Fatum über der römischen Welt.

Das zweite Moment, welches wir hervorzuheben haben, ist die Bestimmung der Individuen als Personen. Die Individuen waren durchaus gleich (die Sclaverei machte nur einen geringen Unterschied) und ohne irgend ein politisches Recht. Schon nach dem Bundesgenossenkriege wurden die Bewohner von ganz Italien den römischen Bürgern gleichgesetzt, und unter Caracalla wurde aller Unterschied zwischen den Unterthanen des ganzen römischen Reichs aufgehoben. Das Privatrecht entwickelte und vollendete diese Gleichheit. Das Recht des Eigenthums war sonst durch vielfache Unterschiede gebunden, welche sich nun aufgelöst haben. Wir sahen die Römer vom Princip der abstracten Innerlichkeit ausgehen, welche sich nun als Persönlichkeit im Privatrecht realisirt. Das Privatrecht nämlich ist dieß, daß die Person als solche gilt, in der Realität, welche sie sich gibt, — im Eigenthum. Der lebendige Staatskörper und die römische Gesinnung, die als Seele in ihm lebte, ist nun auf die Vereinzelung des todten Privatrechts zurückgebracht. Wie, wenn der physische Körper verwest, jeder Punkt ein eignes Leben für sich gewinnt, welches aber nur das elende Leben der Würmer ist; so hat sich hier der Staatsorganismus in die Atome der Privatpersonen aufgelöst. Solcher Zustand ist jetzt das römische Leben: auf der einen Seite das Fatum und die abstracte Allgemeinheit der Herrschaft, auf der anderen die individuelle Abstraction, die Person, welche die Bestimmung enthält, daß das Individuum an sich etwas sey, nicht nach seiner Lebendigkeit,

nach einer erfüllten Individualität, sondern als abstractes Individuum.

Es ist der Stolz der Einzelnen absolut zu gelten als Privatpersonen; denn das Ich erhält unendliche Berechtigung; aber der Inhalt derselben und das Meinige ist nur eine äußerliche Sache, und die Ausbildung des Privatrechts, welches dieses hohe Princip einführte, war mit der Verwesung des politischen Lebens verbunden. — Der Kaiser herrschte nur und regierte nicht; denn es fehlte die rechtliche und sittliche Mitte zwischen dem Herrscher und den Beherrschten, es fehlte das Band einer Verfassung und Organisation des Staats, worin eine Ordnung für sich berechtigter Kreise des Lebens in den Gemeinden und Provinzen besteht, welche, für das allgemeine Interesse thätig, auf die allgemeine Staatsverwaltung einwirken. Es bestehen zwar Curien in den Städten, aber bedeutungslos oder werden nur als Mittel gebraucht, die Einzelnen zu drücken und ordnungsmäßig auszuplündern. Was also vor dem Bewußtseyn der Menschen stand, war nicht das Vaterland, oder eine solche sittliche Einheit, sondern sie waren einzig und allein darauf verwiesen, sich in das Fatum zu ergeben, und eine vollkommene Gleichgültigkeit des Lebens zu erringen, welche sie denn entweder in der Freiheit des Gedankens oder in dem unmittelbaren sinnlichen Genuß suchten. So war der Mensch entweder im Bruch mit dem Daseyn, oder ganz dem sinnlichen Daseyn hingegeben. Er fand entweder seine Bestimmung in der Bemühung sich die Mittel des Genusses durch die Erwerbung der Gunst des Kaisers oder durch Gewaltthätigkeit, Erbschleicherei und List zu verschaffen; oder er suchte seine Beruhigung in der Philosophie, welche allein noch etwas Festes und Ansundfürsichseyendes zu geben vermochte; denn die Systeme jener Zeit, der Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus, obgleich in sich entgegengesetzt, gingen doch auf dasselbe hinaus, nämlich, den Geist in sich gleichgültig zu machen gegen Alles, was die Wirklichkeit darbietet. Jene Philosophien waren daher unter den Gebildeten sehr ausgebreitet: sie bewirkten die Unerschütterlichkeit des Menschen in sich selbst, durch das Denken, die Thätigkeit, welche das Allgemeine hervorbringt. Aber diese innerliche Versöhnung durch die Philosophie war selbst nur eine abstracte, in dem reinen Princip der Persönlichkeit; denn das Denken, welches als reines sich selbst zum Gegenstand machte und sich versöhnte, war vollkommen gegenstandslos, und die Unerschütterlichkeit des Skepticismus machte zum Zweck des Willens die Zwecklosigkeit selbst. Diese Philosophie hat nur die Negativität alles Inhalts gewußt und ist der Rath der Verzweiflung gewesen für eine Welt, die nichts Festes mehr hatte. Sie konnte den lebendigen Geist nicht befriedigen, der nach einer höheren Versöhnung verlangte. —

Zweites Capitel.

Das Christenthum.

Es ist bemerkt worden, daß Cäsar die neue Welt nach ihrer realen Seite eröffnete; nach ihrer geistigen und inneren Existenz that sie sich unter Augustus auf. Beim Beginn des Kaiserthums, dessen Princip wir als die zur Unendlichkeit gesteigerte Endlichkeit und particulare Subjectivität erkannt haben, ist in demselben Princip der Subjectivität das Heil der Welt geboren worden; nämlich als ein dieser Mensch, in abstracter Subjectivität, aber so, daß umgekehrt die Endlichkeit nur die Form seiner Erscheinung ist, deren Wesen und Inhalt vielmehr die Unendlichkeit, das absolute Fürsichseyn ausmacht. Die römische Welt, wie sie beschrieben worden, in ihrer Rathlosigkeit und in dem Schmerz des von Gott Verlassenseyn hat den Bruch mit der Wirklichkeit und die gemeinsame Sehnsucht nach einer Befriedigung,

die nur im Geiste innerlich erreicht werden kann, hervorgetrieben, und den Boden für eine höhere geistige Welt bereitet. Sie war das Fatum, welches die Götter und das heitere Leben in ihrem Dienst erdrückte, und die Macht, welche das menschliche Gemüth von aller Besonderheit reinigte. Ihr ganzer Zustand gleicht daher der Geburtsstätte und ihr Schmerz den Geburtswehen von einem andern höheren Geist, der mit der christlichen Religion geoffenbart worden. Dieser höhere Geist enthält die Versöhnung und die Befreiung des Geistes; indem der Mensch das Bewußtseyn vom Geiste in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit erhält. Das absolute Object, die Wahrheit, ist der Geist, und weil der Mensch selbst Geist ist, so ist er sich in diesem Objecte gegenwärtig und hat so in seinem absoluten Gegenstande das Wesen und sein Wesen gefunden. Damit aber die Gegenständlichkeit des Wesens aufgehoben werde, und der Geist bei sich selber sey, muß die Natürlichkeit des Geistes, worin der Mensch ein besonderer und empirischer ist, negirt werden, damit das Fremdartige getilgt werde und die Versöhnung des Geistes sich vollbringe.

Gott wird nur so als Geist erkannt, indem er als der Dreieinige gewußt wird. Dieses neue Princip ist die Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis hieher und von daher geht die Geschichte. „Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn" heißt es in der Bibel. Das heißt nichts Anderes als: das Selbstbewußtsein hatte sich zu denjenigen Momenten erhoben, welche zum Begriff des Geistes gehören, und zum Bedürfniß, diese Momente auf eine absolute Weise zu fassen. Dieß ist jetzt näher zu zeigen. Wir sagten von den Griechen, daß das Gesetz für ihren Geist war: „Mensch erkenne dich." Der griechische Geist war Bewußtseyn des Geistes, aber des beschränkten, welcher das Naturelement als wesentliches Ingrediens hatte. Der Geist herrschte wohl darüber, aber die Einheit des Herrschenden und Beherrschten war selbst noch natürlich; der Geist erschien als bestimmter in einer Menge

von Individualitäten der Volksgeister und der Götter, und war vorgestellt durch die Kunst, worin das Sinnliche nur bis zur Mitte der schönen Form und Gestalt, nicht aber zum reinen Denken erhoben wird. — Das den Griechen fehlende Moment der Innerlichkeit fanden wir bei den Römern; aber weil es formell und unbestimmt in sich war, nahm es seinen Inhalt aus der Leidenschaft und Willkür, ja das Verruchteste konnte sich hier mit dem Schauer der Göttlichkeit verbinden (Man sehe die Aussage der Hispala über die Bacchanalien bei **Livius** 39, 13). Dieß Element der Innerlichkeit ist dann weiter realisirt als Persönlichkeit der Individuen, welche Realisirung dem Principe adäquat und so abstract und formell wie dieses ist. Als dieses Ich bin ich für mich unendlich, und das Daseyn meiner ist mein Eigenthum und meine Anerkennung als Person. Weiter geht diese Innerlichkeit nicht; aller weitere Inhalt ist darin verschwunden. Dadurch sind die Individuen als Atome gesetzt; zugleich aber stehen sie unter der harten Herrschaft des Einen, welche als **monas monadum** die Macht über die Privatpersonen ist. Dieß Privatrecht ist daher ebenso ein Nichtdaseyn, ein Nichtanerkennen der Person, und dieser Zustand des Rechts ist vollendete Rechtlosigkeit. Dieser Widerspruch ist das Elend der römischen Welt. Das Subject ist nach dem Principe seiner Persönlichkeit nur zu dem Besitze berechtigt, und die Person der Personen zum Besitz Aller, so daß das einzelne Recht zugleich aufgehoben und rechtlos ist. Das Elend dieses Widerspruchs ist aber die Zucht der Welt. Zucht kommt her von ziehen, zu etwas hin, und es ist irgend eine feste Einheit im Hintergrunde, wohin gezogen und wozu erzogen werden soll, damit man dem Ziele adäquat werde. Es ist ein Abthun, ein Abgewöhnen als Mittel der Hinführung zu einer absoluten Grundlage. Jener Widerspruch der römischen Welt ist das Verhältniß solcher Zucht; er ist die Zucht der Bildung, durch welche die Person zugleich ihre Nichtigkeit manifestirt. Aber zunächst erscheint dieß nur uns als Zucht, und diese ist

für die Gezogenen ein blindes Schicksal, dem sie sich im stumpfen Leiden ergeben; es fehlt noch die höhere Bestimmung, daß das Innere selbst zum Schmerz und zur Sehnsucht komme, daß der Mensch nicht nur gezogen werde, sondern daß dieß Ziehen sich als ein Ziehen in sich hinein zeige. Was nur unsere Reflexion war, muß dem Subjecte selbst als eigene so aufgehen, daß es sich in sich selbst als elend und nichtig wisse. Das äußerliche Unglück muß, wie schon gesagt, zum Schmerze des Menschen in sich selbst werden: er muß sich als das Negative seiner selbst fühlen, er muß einsehen, daß sein Unglück das Unglück seiner Natur sey, daß er in sich selbst das Getrennte und Entzweite sey. Diese Bestimmung der Zucht in sich selbst, des Schmerzes seiner eigenen Nichtigkeit, des eigenen Elendes, der Sehnsucht über diesen Zustand des Innern hinaus ist anderwärts als in der eigentlichen römischen Welt zu suchen; sie giebt dem jüdischen Volke seine welthistorische Bedeutung und Wichtigkeit, denn aus ihr ist das Höhere aufgegangen, daß der Geist zum absoluten Selbstbewußtseyn gekommen ist, indem er sich aus dem Andersseyn, welches seine Entzweiung und Schmerz ist, in sich selbst reflectirt. Am reinsten und schönsten finden wir die angegebene Bestimmung des jüdischen Volks in den Davidischen Psalmen und in den Propheten ausgesprochen, wo der Durst der Seele nach Gott, der tiefste Schmerz derselben über ihre Fehler, das Verlangen nach Gerechtigkeit und Frömmigkeit den Inhalt ausmachen. Von diesem Geist findet sich die mythische Darstellung gleich im Anfang der jüdischen Bücher, in der Geschichte des Sündenfalls. Der Mensch, nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, wird erzählt, habe sein absolutes Befriedigtseyn dadurch verloren, daß er von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen gegessen habe. Die Sünde besteht hier nur in der Erkenntniß: diese ist das Sündhafte, und durch sie hat der Mensch sein natürliches Glück verscherzt. Es ist dieses eine tiefe Wahrheit, daß das Böse im Bewußtseyn liegt, denn die Thiere sind

weder böse noch gut: ebensowenig der bloß natürliche Mensch. Erst das Bewußtseyn giebt die Trennung des Ich, nach seiner unendlichen Freiheit als Willkür, und des reinen Inhalts des Willens, des Guten. Das Erkennen als Aufhebung der natürlichen Einheit ist der Sündenfall, der keine zufällige, sondern die ewige Geschichte des Geistes ist. Denn der Zustand der Unschuld, dieser paradiesische Zustand ist der thierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Thiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Thier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, das heißt für sich selbst. Dieses Fürsichseyn, dieses Bewußtseyn ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Halte ich mich in meiner abstracten Freiheit gegen das Gute, so ist dieß eben der Standpunkt des Bösen. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird. Das Bleiben auf diesem Standpunkte ist jedoch das Böse, und diese Empfindung des Schmerzes über sich und der Sehnsucht finden wir bei David, wenn er singt: Herr, schaffe mir ein reines Herz, einen neuen gewissen Geist. Diese Empfindung sehen wir schon im Sündenfall vorhanden, wo jedoch noch nicht die Versöhnung, sondern das Verbleiben im Unglück ausgesprochen wird. Doch ist darin zugleich die Prophezeiung der Versöhnung enthalten, namentlich in dem Satze: „Der Schlange soll der Kopf zertreten werden;“ aber noch tiefer darin, daß als Gott sah, daß Adam von jenem Baume gegessen hatte, sagte: „Siehe Adam ist worden wie unser einer, wissend das Gute und das Böse.“ Gott bestätigt die Worte der Schlange. An und für sich ist also die Wahrheit, daß der Mensch durch den Geist, durch die Erkenntniß des Allgemeinen und Einzelnen Gott selbst erfaßt. Aber dieß spricht Gott erst, nicht der Mensch, welcher vielmehr in der Entzweiung bleibt. Die Befriedigung der Versöhnung ist für den Menschen noch nicht vorhanden, die absolute letzte Befriedigung des ganzen Wesens des Menschen ist noch nicht gefunden,

sondern nur erst für Gott. Vor der Hand bleibt das Gefühl des Schmerzes über sich das Letzte des Menschen. Die Befriedigung des Menschen sind zunächst endliche Befriedigungen in der Familie und im Besitze des Landes Kanaan. In Gott ist er nicht befriedigt. Gott werden wohl im Tempel Opfer gebracht, ihm wird gebüßt durch äußerliche Opfer und innere Reue. Diese äußerliche Befriedigung in der Familie und im Besitze aber ist dem jüdischen Volke in der Zucht des römischen Reichs genommen worden. Die syrischen Könige unterdrückten es zwar schon, aber erst die Römer haben seine Individualität negirt. Der Tempel Zion's ist zerstört, das Gott dienende Volk ist zerstäubt. Hier ist also jede Befriedigung genommen und das Volk auf den Standpunkt des ersten Mythus zurückgeworfen, auf den Standpunkt des Schmerzes der menschlichen Natur in ihr selbst. Dem allgemeinen Fatum der römischen Welt steht hier gegenüber das Bewußtseyn des Bösen und die Richtung auf den Herrn. Es kommt nur darauf an, daß diese Grundidee zu einem objectiven allgemeinen Sinne erweitert und als das concrete Wesen des Menschen, als die Erfüllung seiner Natur, genommen werde. Früher galt den Juden als dies Concrete das Land Canaan und sie selbst, als das Volk Gottes. Dieser Inhalt ist aber jetzt verloren und es entsteht daraus das Gefühl des Unglücks und des Verzweifelns an Gott, an den jene Realität wesentlich geknüpft war. Das Elend ist also hier nicht Stumpfheit in einem blinden Fatum, sondern unendliche Energie der Sehnsucht. Der Stoicismus lehrte nur: das Negative ist nicht, und es giebt keinen Schmerz; aber die jüdische Empfindung beharrt vielmehr in der Realität und verlangt darin die Versöhnung; denn sie ruht auf der orientalischen Einheit der Natur d. i. der Realität, der Subjectivität und der Substanz des Einen. Durch den Verlust der bloß äußerlichen Realität wird der Geist in sich zurückgetrieben; die Seite der Realität wird so gereinigt zum Allgemeinen, durch die Beziehung auf den Einen. Der orientalische Gegensatz

von Licht und Finsterniß ist hier in den Geist verlegt, und die Finsterniß ist hier die Sünde. Es bleibt nun für die negirte Realität nichts übrig, als die Subjectivität selbst, der menschliche Wille in sich als allgemeiner; und dadurch allein wird die Versöhnung möglich. Sünde ist Erkennen des Guten und Bösen, als Trennung; das Erkennen heilt aber ebenso den alten Schaden und ist der Quell der unendlichen Versöhnung. Nämlich Erkennen heißt eben das Aeußerliche, Fremde des Bewußtseyns vernichten und ist so Rückkehr der Subjectivität in sich. Dieß nun im realen Selbstbewußtsein der Welt gesetzt ist die *Versöhnung der Welt*. Aus der Unruhe des unendlichen Schmerzes, in welcher die beiden Seiten des Gegensatzes sich auf einander beziehen, geht die Einheit Gottes und der als negativ gesetzten Realität, d. i. der von ihm getrennten Subjectivität hervor. Der unendliche Verlust wird nur durch seine Unendlichkeit ausgeglichen, und dadurch unendlicher Gewinn. Die Identität des Subjects und Gottes kommt in die Welt *als die Zeit erfüllt war*: das Bewußtseyn dieser Identität ist das Erkennen Gottes in seiner Wahrheit. Der Inhalt der Wahrheit ist *der Geist* selbst, die lebendige Bewegung in sich selbst. Die Natur Gottes, reiner Geist zu seyn, wird dem Menschen *in der christlichen Religion offenbar*. Was ist aber der Geist? Er ist das Eine, sich selbst gleiche Unendliche, die reine Identität, welche zweitens sich von sich trennt, als das Andere ihrer selbst, als das Fürsich- und Insichseyn gegen das Allgemeine. Diese Trennung ist aber dadurch aufgehoben, daß die atomistische Subjectivität, als die einfache Beziehung auf sich, selbst das Allgemeine, mit sich Identische ist. Sagen wir so, daß der Geist die absolute Reflexion in sich selbst durch seine absolute Unterscheidung ist, die Liebe als Empfindung, das Wissen als der Geist, so ist er als *dreieinige* aufgefaßt: der Vater und der Sohn, und dieser Unterschied in seiner Einheit als der Geist. Weiter ist nun zu bemerken, daß *in* dieser Wahrheit die Beziehung des Menschen *auf*

diese Wahrheit selbst gesetzt ist. Denn der Geist stellt sich als sein Anderes gegenüber, und ist aus diesem Unterschiede Rückkehr in sich selbst. Das Andere in der reinen Idee aufgefaßt ist der Sohn Gottes, aber dieß Andere in seiner Besonderung ist die Welt, die Natur und der endliche Geist: der endliche Geist ist somit selbst als ein Moment Gottes gesetzt. So ist der Mensch also selbst in dem Begriffe Gottes enthalten, und dieß Enthaltenseyn kann so ausgedrückt werden, daß die Einheit des Menschen und Gottes in der christlichen Religion gesetzt sey. Diese Einheit darf nicht flach aufgefaßt werden, als ob Gott nur Mensch, und der Mensch ebenso Gott sey, sondern der Mensch ist nur insofern Gott, als er die Natürlichkeit und Endlichkeit seines Geistes aufhebt und sich zu Gott erhebt. Für den Menschen nämlich, der der Wahrheit theilhaftig ist, und das weiß, daß er selbst Moment der göttlichen Idee ist, ist zugleich das Aufgeben seiner Natürlichkeit gesetzt, denn das Natürliche ist das Unfreie und Ungeistige. In dieser Idee Gottes liegt nun auch die Versöhnung des Schmerzes und des Unglücks des Menschen in sich. Denn das Unglück ist selbst nunmehr als ein nothwendiges gewußt, zur Vermittlung der Einheit des Menschen mit Gott. Diese ansichseyende Einheit ist zunächst nur für das denkende, speculative Bewußtseyn; sie muß aber auch für das sinnliche, vorstellende Bewußtseyn seyn, sie muß Gegenstand für die Welt werden, sie muß erscheinen, und zwar in der sinnlichen Gestalt des Geistes, welche die menschliche ist. Christus ist erschienen, ein Mensch, der Gott ist, und Gott, der Mensch ist; damit ist der Welt Friede und Versöhnung geworden. Es ist hier an den griechischen Anthropomorphismus zu erinnern, von dem gesagt worden, daß er nicht weit genug gegangen sey. Denn die griechische natürliche Heiterkeit ist noch nicht fortgegangen bis zur subjectiven Freiheit des Ich selbst, noch nicht zu dieser Innerlichkeit, noch nicht bis zur Bestimmung des Geistes als eines Diesen. — Zu der Erscheinung des christlichen Gottes

gehört ferner, daß sie einzig in ihrer Art sey; sie kann nur Einmal geschehen, denn Gott ist Subject und als erscheinende Subjectivität nur ausschließend Ein Individuum. Die Lama werden immer neu erwählt, weil Gott im Orient nur als Substanz gewußt ist, welcher deshalb die unendliche Form in einer Vielheit der Besonderung nur äußerlich ist. Aber die Subjectivität als unendliche Beziehung auf sich hat die Form an ihr selbst, und ist als erscheinende nur Eine, ausschließend gegen alle Andere. — Weiter aber ist das sinnliche Daseyn, worin der Geist ist, nur ein vorübergehendes Moment. Christus ist gestorben; nur als gestorben ist er aufgehoben gen Himmel und sitzend zur Rechten Gottes, und nur so ist er Geist. Er selbst sagt: Wenn ich nicht mehr bei euch bin, wird euch der Geist in alle Wahrheit leiten. Erst am Pfingstfeste wurden die Apostel des heiligen Geistes voll. Für die Apostel war Christus als lebend nicht das, was er ihnen später als Geist der Gemeinde war, worin er erst für ihr wahrhaft geistiges Bewußtseyn wurde. Ebenso wenig ist es das rechte Verhältniß, wenn wir uns Christi nur als einer gewesenen historischen Person erinnern. Man fragt dann: Was hat es mit seiner Geburt, mit seinem Vater und seiner Mutter, mit seiner häuslichen Erziehung, mit seinen Wundern u. s. f. für eine Bewandniß? d. h. was ist er geistlos betrachtet? Betrachtet man ihn auch nur nach seinen Talenten, Charakter und Moralität, als Lehrer u. s. f., so stellt man ihn auf gleiche Linie mit Sokrates und Andern, wenn man auch seine Moral höher stellt. Vortrefflichkeit des Charakters aber, Moral u. s. f., dieß Alles ist nicht das letzte Bedürfniß des Geistes, daß nämlich der Mensch den speculativen Begriff des Geistes in seine Vorstellung bekomme. Wenn Christus nur ein vortreffliches, sogar unsündliches Individuum und nur dieß seyn soll; so ist die Vorstellung der speculativen Idee, der absoluten Wahrheit geläugnet. Um diese aber ist es zu thun, und von dieser ist auszugehen. Macht exegetisch, kritisch, historisch aus Chri-

stus, was ihr wollt, eben so zeigt, wie ihr wollt, daß die Lehren der Kirche auf den Concilien durch dieses und jenes Interesse und Leidenschaft der Bischöfe zu Stande gekommen, oder von da oder dorther flossen, — alle solche Umstände mögen beschaffen seyn, wie sie wollen; es fragt sich allein, was die Idee oder die Wahrheit an und für sich ist.

Die Beglaubigung der Göttlichkeit Christi ist ferner das Zeugniß des eignen Geistes, nicht die Wunder; denn nur der Geist erkennt den Geist. Die Wunder können der Weg zur Erkenntniß seyn. Wunder heißt, daß der natürliche Lauf der Dinge unterbrochen wird; es ist aber sehr relativ, was man den natürlichen Lauf nennt, und die Wirkung des Magnets z. B. ist so ein Wunder. Auch das Wunder der göttlichen Sendung beweist Nichts; denn auch Sokrates brachte ein neues Selbstbewußtseyn des Geistes gegen den gewöhnlichen Lauf der Vorstellung auf. Die Hauptfrage ist nicht die göttliche Sendung, sondern die Offenbarung und der Inhalt dieser Sendung. Christus selbst tadelt die Pharisäer, welche Wunder von ihm verlangen, und spricht von den falschen Propheten, welche Wunder thun werden.

Was wir nun weiter zu betrachten haben, ist die Bildung der christlichen Vorstellung zur Kirche. Diese Bildung aus dem Begriff des Christenthums zu entwickeln, würde zu weit führen, und es sind hier nur die allgemeinen Momente anzugeben. Das erste Moment ist die Stiftung der christlichen Religion, worin das Princip derselben mit unendlicher Energie, aber zuerst abstract, ausgesprochen wird. Dieß finden wir in den Evangelien, wo die Unendlichkeit des Geistes, seine Erhebung in die geistige Welt als das allein Wahrhafte, mit Zurücksetzung aller Bande der Welt das Grundthema ist. Mit einer unendlichen Parrhesie steht Christus im jüdischen Volke auf. „Selig sind, die reinen Herzens sind, denn sie werden Gott schauen," sagt er in seiner Bergpredigt, ein Spruch der höchsten Einfachheit und Elasticität gegen Alles, was dem menschlichen Gemüthe von

Aeußerlichen aufgebürdet werden kann. Das reine Herz ist der Boden, auf dem Gott dem Menschen gegenwärtig ist: wer von diesem Spruch durchdrungen ist, ist gegen alle fremde Bande und Aberglauben gewappnet. Dazu treten nun die anderen Sprüche: „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen;" und „Selig sind, die um Gerechtigkeit willen verfolgt werden, denn das Himmelreich ist ihnen;" und „Ihr sollt vollkommen seyn, gleichwie euer Vater im Himmel vollkommen ist." Wir haben hier eine ganz bestimmte Forderung von Christus. Die unendliche Erhebung des Geistes zur einfachen Reinheit ist an die Spitze als Grundlage gestellt. Die Form der Vermittelung ist noch nicht gegeben, sondern es ist das Ziel, als ein absolutes Gebot, aufgestellt. Was nun ferner die Beziehung dieses Standpunktes des Geistes auf das weltliche Daseyn anbetrifft, so ist auch da diese Reinheit als die substantielle Grundlage vorgetragen. „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit, so wird euch Alles zufallen;" und „Die Leiden dieser Zeit sind nicht werth jener Herrlichkeit." Hier sagt Christus, daß die äußerlichen Leiden als solche nicht zu fürchten und zu fliehen sind, denn sie sind nichts gegen jene Herrlichkeit. Weiter wird dann diese Lehre, eben weil sie abstract erscheint, polemisch. „Aergert dich dein rechtes Auge, so reiß es aus und wirf es von dir; ärgert dich deine rechte Hand, so haue sie ab und wirf sie von dir. Es ist besser, daß eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde." Was die Reinheit der Seele trüben könnte, soll vernichtet werden. In Beziehung auf das Eigenthum und den Erwerb heißt es ebenso: „Sorget nicht für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht für euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr denn die Speise, und der Leib mehr denn die Kleidung? Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie erndten nicht, sie

sammeln nicht in die Scheunen, und euer himmlischer Vater nähret sie doch. Seyd ihr denn nicht viel mehr denn sie?" Die Arbeit für die Subsistenz ist so verworfen. „Willst du vollkommen seyn, so gehe hin, verkaufe, was du hast, und gieb's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben, und komm und folge mir nach." Würde dieß so unmittelbar befolgt, so müßte eine Umkehrung entstehen: die Armen würden die Reichen werden. So hoch steht nämlich die Lehre Christi, daß alle Pflichten und sittlichen Bande dagegen gleichgültig sind. Zu einem Jüngling, der noch seinen Vater begraben will, sagt Christus: „Laß die Todten ihre Todten begraben und folge mir nach." „Wer Vater und Mutter mehr liebet, denn mich, der ist mein nicht werth." Er sprach: „Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? Und reckte die Hand aus über seine Jünger und sprach: Siehe da, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter." Ja es heißt sogar: „Ihr sollt nicht wähnen, daß ich kommen sey, Frieden zu senden auf Erden. Ich bin nicht kommen, Frieden zu senden, sondern das Schwerdt. Denn ich bin kommen, den Menschen zu erregen wider seinen Vater, und die Tochter wider ihre Mutter, und die Schnur wider ihre Schwieger." Hierin liegt eine Abstraction von Allem, was zur Wirklichkeit gehört, selbst von den sittlichen Banden. Man kann sagen, nirgend sey so revolutionär gesprochen, als in den Evangelien, denn alles sonst Geltende ist als ein Gleichgültiges, nicht zu Achtendes gesetzt.

Das Weitere ist dann, daß dieses Princip sich entwickelt hat, und die ganze folgende Geschichte ist die Geschichte seiner Entwickelung. Die nächste Realität ist diese, daß die Freunde Christi eine Gesellschaft, eine Gemeinde bilden. Es ist schon bemerkt worden, daß erst nach dem Tode Christi der Geist über seine Freunde kommen konnte; daß sie da erst die wahrhafte Idee

Gottes zu fassen vermochten, daß nämlich in Christus der Mensch erlöst und versöhnt ist; denn in ihm ist der Begriff der ewigen Wahrheit erkannt, daß das Wesen des Menschen der Geist ist, und daß er nur, indem er sich seiner Endlichkeit entäußert und sich dem reinen Selbstbewußtseyn hingiebt, die Wahrheit erreicht. Christus, der Mensch als Mensch, in dem die Einheit Gottes und des Menschen erschienen ist, hat an seinem Tode, seiner Geschichte überhaupt, selbst die ewige Geschichte des Geistes gezeigt, — eine Geschichte, die jeder Mensch an ihm selbst zu vollbringen hat, um als Geist zu seyn, oder um Kind Gottes, Bürger seines Reiches zu werden. Die Anhänger Christi, die sich in diesem Sinne verbinden, und in dem geistigen Leben als ihrem Zwecke leben, bilden die Gemeinde, die das Reich Gottes ist. „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen (d. i. in der Bestimmung dessen, was ich bin)," sagt Christus, „da bin ich mitten unter ihnen." Die Gemeinde ist ein wirkliches, gegenwärtiges Leben im Geiste Christi.

Die christliche Religion muß durchaus nicht bloß auf die Aussprüche Christi selbst zurückgeführt werden: in den Aposteln stellt sich erst die gesetzte, entwickelte Wahrheit dar. Dieser Inhalt hat sich in der christlichen Gemeinde entwickelt. Die Gemeinde befand sich nun zunächst in einem doppelten Verhältnisse, einmal im Verhältnisse zur römischen Welt, und dann zur Wahrheit, deren Entwickelung ihr Ziel war. Wir wollen diese verschiedenen Beziehungen einzeln durchgehen.

Die Gemeinde befand sich in der römischen Welt, und die Ausbreitung der christlichen Religion sollte in dieser vor sich gehen. Es mußte sich nun die Gemeinde zunächst von aller Thätigkeit im Staate entfernt halten, für sich eine getrennte Gesellschaft ausmachen, und gegen die Staatsbeschlüsse, Ansichten und Handlungen nicht reagiren. Da sie aber vom Staate abgeschlossen war, und ebenso den Kaiser nicht für ihren unumschränkten Oberherrn hielt, so war sie der Gegenstand der Verfolgung und

des Hasses. Da offenbarte sich nun diese unendliche innere Freiheit durch die große Standhaftigkeit, womit Leiden und Schmerzen um der höchsten Wahrheit willen geduldig ertragen wurden. Weniger sind es die Wunder der Apostel, welche dem Christenthum diese äußere Ausbreitung und innere Stärke gegeben haben, als der Inhalt, die Wahrheit der Lehre selbst. Christus selbst sagt: „Es werden Viel zu mir sagen an jenem Tage: Herr, Herr! haben wir nicht in deinem Namen geweissaget, haben wir nicht in deinem Namen Teufel ausgetrieben, haben wir nicht in deinem Namen viele Thaten gethan? Dann werde ich ihnen bekennen: ich habe euch noch nie erkannt, weichet alle von mir, ihr Uebelthäter."

Was nun die andere Beziehung zur Wahrheit betrifft, so ist es besonders wichtig zu bemerken, daß das Dogma, das Theoretische, schon in der römischen Welt ausgebildet worden ist, wogegen die Entwickelung des Staates aus diesem Principe viel später ist. Die Kirchenväter und die Concilien haben das Dogma festgesetzt, aber zu dieser Aufstellung war ein Hauptmoment die vorhergegangene Ausbildung der Philosophie. Sehen wir näher, wie sich die Philosophie der Zeit zur Religion verhielt. Es ist schon bemerkt worden, daß die römische Innerlichkeit und Subjectivität, welche sich nur abstract als geistlose Persönlichkeit in der Sprödigkeit des Ich zeigte, durch die Philosophie des Stoicismus und Skepticismus zur Form der Allgemeinheit gereinigt wurde. Es war damit der Boden des Gedankens gewonnen und Gott wurde als der Eine, Unendliche im Gedanken gewußt. Das Allgemeine ist hier nur als unwichtiges Prädicat, das hiemit nicht Subject an sich ist, sondern dafür des concreten, besondern Inhaltes bedarf. Das Eine und Allgemeine aber, als das Weite der Phantasie, ist überhaupt morgenländisch; denn dem Morgenlande gehören die maaßlosen Anschauungen an, die alles Begrenzte über sich selbst hinaustreiben. Auf dem Boden des Gedankens selbst vorgestellt, ist das orientalisch Eine der unsichtbare und unsinnliche Gott des israelitischen Volks, der

aber zugleich für die Vorstellung als Subject ist. Dieses Princip ist nunmehr welthistorisch geworden. — In der römischen Welt war die Vereinigung des Morgen- und Abendlandes zunächst auf äußerliche Weise durch Eroberung geschehen; sie geschah nun auch innerlich, indem der Geist des Morgenlandes sich über das Abendland zog. Die Gottesdienste der Isis und des Mithra waren über die ganze römische Welt verbreitet; der ins Aeußerliche und in die endlichen Zwecke verlorene Geist hat sich nach einem Unendlichen gesehnt. Das Abendland verlangte aber nach einer tieferen, rein innerlichen Allgemeinheit, nach einem Unendlichen, das zugleich die Bestimmtheit in sich hätte. Wiederum war es in Aegypten und zwar in Alexandrien, in dem Mittelpunkt der Communication zwischen dem Orient und dem Occident, wo das Problem der Zeit für den Gedanken aufgestellt wurde, und die Lösung war jetzt — der Geist. Dort sind sich die beiden Principien wissenschaftlich begegnet und sind wissenschaftlich verarbeitet worden. Es ist besonders merkwürdig, dort gelehrte Juden, wie Philo, abstracte Formen des Concreten, die sie von Plato und Aristoteles erhalten haben, mit ihrer Vorstellung des Unendlichen verbinden und Gott nach dem concreteren Begriffe des Geistes, mit der Bestimmung des *Λόγος*, erkennen zu sehen. So haben auch die tiefen Denker zu Alexandria die Einheit der platonischen und aristotelischen Philosophie begriffen, und ihr speculativer Gedanke gelangte zu den abstracten Ideen, welche ebenso der Grundinhalt der christlichen Religion sind. Die Philosophie hatte bei den Heiden schon die Richtung genommen, daß die Ideen, welche man als die wahren erkannte, als Forderungen an die heidnische Religion gebracht wurden. Plato hatte die Mythologie gänzlich verworfen, und wurde mit seinen Anhängern des Atheismus angeklagt. Die Alexandriner dagegen versuchten in den griechischen Götterbildern eine speculative Wahrheit aufzuweisen, und der Kaiser Julianus Apostata hat diese Seite dann wieder aufgenommen, indem er behauptete, die

heidnischen Gottesdienste seyen mit der Vernünftigkeit eng verbunden. Die Heiden wurden gleichsam dazu gezwungen, auch ihre Götter nicht bloß als sinnliche Vorstellungen ansehen zu lassen, und so haben sie es versucht, dieselben zu vergeistigen. Auch ist soviel gewiß, daß die griechische Religion eine Vernunft enthält, denn die Substanz des Geistes ist die Vernunft, und sein Erzeugniß muß ein Vernünftiges seyn: nur ist ein Unterschied, ob die Vernunft in der Religion explicirt, oder ob sie nur dunkel und als Grundlage darin vorhanden ist. Wenn nun die Griechen ihre sinnlichen Götter so vergeistigt haben, so suchten die Christen ihrerseits auch in dem Geschichtlichen ihrer Religion einen tieferen Sinn. Ebenso wie Philo in der mosaischen Urkunde ein Tieferes angedeutet fand, und das Aeußerliche der Erzählung idealisirte, thaten auch die Christen dasselbe, einerseits in polemischer Rücksicht, andererseits noch mehr um der Sache selbst willen. Weil aber die Dogmen in die christliche Religion durch die Philosophie hineingekommen sind, darf man nicht behaupten, sie seyen dem Christenthume fremd und gingen dasselbige nichts an. Wo etwas hergekommen ist, das ist vollkommen gleichgültig; die Frage ist nur: ist es wahr an und für sich? Viele glauben genug gethan zu haben, wenn sie sagen, etwas sey neuplatonisch, um es aus dem Christenthume zu verweisen. Ob eine christliche Lehre gerade so in der Bibel steht, worauf in neueren Zeiten die exegetischen Gelehrten Alles setzen, darauf kommt es nicht allein an. Der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig, das sagen sie selbst und verdrehen es doch, indem sie den Verstand für den Geist nehmen. Es ist die Kirche, welche jene Lehren erkannt und festgestellt hat, der Geist der Gemeinde, und es ist selbst ein Artikel der Lehre: Ich glaube an eine heilige Kirche; wie auch Christus selbst gesagt hat: „Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten." Im nicäischen Concilium wurde endlich (im Jahre 325 nach Chr. Geb.) ein festes Glaubensbekenntniß, an das wir uns jetzt noch halten, aufgestellt:

dieses Bekenntniß hatte zwar keine speculative Gestalt, aber das tief Speculative ist aufs innigste verwebt mit der Erscheinung Christi selbst. Schon bei Johannes (ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος) sehen wir den Anfang einer tieferen Auffassung: der tiefste Gedanke ist mit der Gestalt Christi, mit dem Geschichtlichen und Aeußerlichen vereinigt, und das ist eben das Große der christlichen Religion, daß sie bei aller dieser Tiefe leicht vom Bewußtseyn in äußerlicher Hinsicht aufzufassen ist, und zugleich zum tieferen Eindringen auffordert. Sie ist so für jede Stufe der Bildung, und befriedigt zugleich die höchsten Anforderungen.

Wenn wir so von dem Verhältniß der Gemeinde einerseits zur römischen Welt, andererseits zu der in dem Dogma enthaltenen Wahrheit gesprochen haben, so kommen wir nunmehr zu dem Dritten, welches sowohl Lehre als äußerliche Welt ist, nämlich zur Kirche. Die Gemeinde ist das Reich Christi, dessen wirkender gegenwärtiger Geist Christus ist, denn dieses Reich hat eine wirkliche Gegenwart, keine nur zukünftige. Deshalb hat diese geistige Gegenwart auch eine äußerliche Existenz nicht nur neben dem Heidenthum, sondern neben der weltlichen Existenz überhaupt. Denn die Kirche als dieses äußerliche Daseyn ist nicht nur Religion einer anderen Religion gegenüber, sondern zugleich weltliches Daseyn neben weltlichem Daseyn. Das religiöse Daseyn wird von Christus, das weltliche Reich von der Willkür der Individuen selbst regiert. In dieses Reich Gottes nun muß eine Organisation eintreten. Zunächst wissen alle Individuen sich vom Geiste erfüllt; die ganze Gemeinde erkennt die Wahrheit und spricht sie aus; doch neben dieser Gemeinschaftlichkeit tritt die Nothwendigkeit einer Vorsteherschaft des Leitens und Lehrens ein, die unterschieden von der Menge der Gemeinde ist. Zu Vorstehern werden die gewählt, die sich durch Talente, Charakter, Energie der Frömmigkeit, heiligen Lebenswandel, Gelehrsamkeit und Bildung überhaupt auszeichnen. Die Vorsteher,

die Wissenden des allgemeinen substantiellen Lebens, die Lehrenden dieses Lebens, die Feststellenden dessen, was die Wahrheit ist, und die Spender des Genusses desselben unterscheiden sich von der Gemeinde als solcher, wie die Wissenden und Regierenden von den Regierten. Der wissenden Vorsteherschaft kommt der Geist als solcher zu: in der Gemeinde ist der Geist nur als Ansichseyn. Indem nun in der Vorsteherschaft der Geist als für sich seyender und selbstbewußt ist, so ist sie eine Autorität für das Geistige sowohl, wie für das Weltliche, eine Autorität für die Wahrheit und für das Verhältniß des Subjects in Beziehung auf die Wahrheit, daß nämlich das Individuum sich der Wahrheit gemäß betrage. Durch diesen Unterschied entsteht im Reiche Gottes ein geistliches Reich. Derselbe ist wesentlich nothwendig, aber daß für das Geistige ein Regiment der Autorität besteht, hat näher darin seinen Grund, daß sich die menschliche Subjectivität als solche noch nicht ausgebildet hat. Im Herzen ist der böse Wille zwar aufgegeben, aber der Wille ist noch nicht als menschlicher von der Göttlichkeit durchgebildet und der menschliche Wille ist nur abstract befreit, nicht in seiner concreten Wirklichkeit; denn die ganze folgende Geschichte ist erst die Realisation dieser concreten Freiheit. Bisher ist die endliche Freiheit nur aufgehoben, um die unendliche zu erreichen, und das Licht der unendlichen Freiheit hat noch nicht das Weltliche durchschienen. Die subjecte Freiheit gilt noch nicht als solche: die Einsicht steht nicht auf ihren Füßen, sondern besteht nur im Geiste einer fremden Autorität. So hat sich denn dieß geistige Reich zu einem geistlichen fortbestimmt, als das Verhältniß der Substanz des Geistes zur menschlichen Freiheit. Zu dieser inneren Organisation kommt noch, daß die Gemeinde auch eine bestimmtere Aeußerlichkeit und einen eigenen weltlichen Besitz erhält. Als Besitz der geistlichen Welt steht derselbe unter besonderer Obhut, und die nächste Folge davon ist, daß die Kirche keine Staatsabgaben zu bezahlen hat, und daß die geistlichen

Individuen der weltlichen Gerichtsbarkeit entzogen werden. Damit hängt zusammen, daß die Kirche ihr Regiment in Ansehung ihres Vermögens und ihrer Individuen selbst besorgt. So entsteht in der Kirche das contrastirende Schauspiel, daß nur Privatpersonen und die Macht des Kaisers auf der weltlichen Seite stehen, auf der anderen die vollkommene Demokratie der Gemeinde, welche sich ihre Vorsteher wählt. Diese Demokratie geht jedoch bald durch die Priesterweihe in Aristokratie über; doch die weitere Ausbildung der Kirche hat hier ihren Ort nicht, sondern gehört erst der späteren Welt an.

Durch die christliche Religion ist also die absolute Idee Gottes in ihrer Wahrheit zum Bewußtseyn gekommen, worin ebenso der Mensch nach seiner wahrhaften Natur, die in der bestimmten Anschauung des Sohnes gegeben ist, sich selbst aufgenommen findet. Der Mensch, als endlicher für sich betrachtet, ist zugleich auch Ebenbild Gottes und Quell der Unendlichkeit in ihm selbst; er ist Selbstzweck, hat in ihm selbst unendlichen Werth und die Bestimmung zur Ewigkeit. Er hat seine Heimath somit in einer übersinnlichen Welt, in einer unendlichen Innerlichkeit, welche er nur gewinnt durch den Bruch mit dem natürlichen Daseyn und Wollen und durch seine Arbeit, dieses in sich zu brechen. Dieß ist das religiöse Selbstbewußtseyn. Aber um in den Kreis und in die Bewegung des religiösen Lebens einzutreten, muß die menschliche Natur desselben fähig seyn. Diese Fähigkeit ist die δύναμις für jene ἐνέργεια. Was wir daher jetzt noch zu betrachten haben, sind die Bestimmungen, welche sich für den Menschen nach der Seite ergeben, daß er Selbstbewußtseyn überhaupt ist, insofern seine geistige Natur als Ausgangspunkt und Voraussetzung ist. Diese Bestimmungen sind selbst noch nicht concreter Art, sondern nur die ersten abstracten Principien, welche durch die christliche Religion für das weltliche Reich gewonnen sind. Erstens die Sclaverei ist im Christenthum unmöglich, denn der Mensch ist jetzt als

Mensch nach seiner allgemeinen Natur in Gott angeschaut; jeder Einzelne ist ein Gegenstand der Gnade Gottes und des göttlichen Endzwecks: Gott will, daß alle Menschen selig werden. Ganz ohne alle Particularität, an und für sich hat also der Mensch, und zwar schon als Mensch, unendlichen Werth, und eben dieser unendliche Werth hebt alle Particularität der Geburt und des Vaterlandes auf. — Das andere, zweite Princip ist die Innerlichkeit des Menschen in Beziehung auf das Zufällige. Die Menschheit hat diesen Boden freier Geistigkeit an und für sich, und von ihm aus hat alles Andere auszugehen. Der Ort, wo der göttliche Geist inwohnend und gegenwärtig seyn soll, dieser Boden ist die geistige Innerlichkeit, und wird der Ort der Entscheidung für alle Zufälligkeit. Hieraus folgt, daß, was wir früher bei den Griechen als Form der Sittlichkeit betrachteten, nicht mehr in derselben Bestimmung in der christlichen Welt seinen Standpunkt hat, denn jene Sittlichkeit ist die unreflectirte Gewohnheit, das christliche Princip ist aber die für sich stehende Innerlichkeit, der Boden, auf dem das Wahrhafte aufwächst. Eine unreflectirte Sittlichkeit kann nunmehr gegen das Princip der subjectiven Freiheit nicht statt finden. Die griechische Freiheit war die des Glücks und des Genie's; sie war noch durch Sclaven und durch Orakel bedingt; jetzt aber tritt das Princip der absoluten Freiheit in Gott auf. Der Mensch ist jetzt nicht mehr im Verhältniß der Abhängigkeit, sondern der Liebe, in dem Bewußtseyn, daß er dem göttlichen Wesen angehört. In Ansehung der particularen Zwecke bestimmt jetzt der Mensch sich selber und weiß sich als allgemeine Macht alles Endlichen. Alles Besondere tritt gegen den geistigen Boden der Innerlichkeit zurück, welche sich nur gegen den göttlichen Geist aufhebt. Dadurch fällt aller Aberglaube der Orakel und des Vögelfluges fort: der Mensch ist als die unendliche Macht des Entschließens anerkannt.

Diese beiden eben abgehandelten Principien sind es, welche

dem Ansichseyn des Geistes jetzt zukommen. Der innere Ort hat einerseits die Bestimmung den Bürger des religiösen Lebens zu bilden, Gottes Geiste sich angemessen zu machen, andererseits ist dieser Ort der Ausgangspunkt für das weltliche Verhältniß und die Aufgabe für die christliche Geschichte. Die fromme Bekehrung darf nicht im Inneren des Gemüthes bleiben, sondern muß zu einer wirklichen gegenwärtigen Welt werden, die sich nach der Bestimmung jenes absoluten Geistes verhalte. Die Frömmigkeit des Gemüths schließt noch nicht in sich, daß der subjective Wille, in seiner Beziehung nach außen, dieser Frömmigkeit unterworfen sey, sondern wir sehen noch alle Leidenschaften in die Wirklichkeit um so mehr hineinwüthen, weil dieselbe als rechtlos und werthlos von der Höhe der intelligibeln Welt herab bestimmt ist. Die Aufgabe ist daher die, daß die Idee des Geistes auch in die Welt der geistigen unmittelbaren Gegenwart eingebildet werde. Darüber ist noch eine allgemeine Bemerkung zu machen. Man hat von jeher einen Gegensatz zwischen Vernunft und Religion, wie zwischen Religion und Welt aufstellen wollen; aber näher betrachtet ist er nur ein Unterschied. Die Vernunft überhaupt ist das Wesen des Geistes, des göttlichen wie des menschlichen. Der Unterschied von Religion und Welt ist nur der, daß die Religion als solche Vernunft im Gemüth und Herzen ist, daß sie ein Tempel vorgestellter Wahrheit und Freiheit in Gott ist; der Staat dagegen nach derselben Vernunft ein Tempel menschlicher Freiheit im Wissen und Wollen der Wirklichkeit ist, deren Inhalt selbst der göttliche genannt werden kann. So ist die Freiheit im Staate bewährt und bestätigt durch die Religion, indem das sittliche Recht im Staate nur die Ausführung dessen ist, was das Grundprincip der Religion ausmacht. Das Geschäft der Geschichte ist nur, daß die Religion als menschliche Vernunft erscheine, daß das religiöse Princip, das dem Herzen der Menschen inwohnt, auch als weltliche Freiheit hervorgebracht werde. So wird die Entzweiung

zwischen dem Innern des Herzens und dem Daseyn aufgehoben. Für diese Verwirklichung ist jedoch ein anderes Volk, oder sind andere Völker berufen, nämlich die germanischen. Innerhalb des alten Rom's selbst kann das Christenthum nicht seinen wirklichen Boden finden und ein Reich daraus gestalten.

Drittes Capitel.

Das byzantinische Reich.

Mit Constantin dem Großen kam die christliche Religion auf den Thron des Kaiserreichs; auf diesen folgt nun eine Reihe von christlichen Kaisern, die nur durch Julian unterbrochen wird, der aber nur wenig für die gesunkene alte Religion thun konnte. Das römische Reich umfaßte die ganze gebildete Erde, vom westlichen Ocean bis an den Tigris, vom Inneren von Afrika bis an die Donau (Pannonien, Dacien). In diesem ungeheuren Reiche war bald die christliche Religion allgemein verbreitet. Rom war schon lange Zeit nicht mehr die absolute Residenz der Kaiser: mehrere Imperatoren vor Constantin hatten in Mailand oder an anderen Orten residirt, und dieser errichtete eine zweite Residenz in dem alten Byzanz, welches den Namen Constantinopel annahm. Gleich von Anfang an bestand hier die Bevölkerung aus Christen, und Constantin wandte Alles auf, um seine neue Residenz der alten an Pracht gleich zu machen. Das Reich bestand noch immer in seiner Totalität, bis Theodosius der Große die schon früher auf Zeiten stattgehabte Trennung bleibend machte und dasselbe unter seine beiden Söhne vertheilte. Die Herrschaft des Theodosius trug den letzten Schimmer des Glanzes an sich, der die römische Welt verherrlicht hatte. Unter ihm wurden die heidnischen Tempel geschlossen, die Opfer und Ceremonien abgeschafft, und die heidnische Religion selbst verboten: nach und nach ist aber diese ganz von selbst verschwunden. Die heidnischen Redner dieser Zeit können ihr Staunen und ihre Verwunderung nicht genug über den ungeheuren Contrast früherer und jetziger Zeit ausdrücken. „Unsere Tempel sind zu Gräbern geworden. Die heiligen Orte, welche früher mit den heiligen Bildsäulen der Götter geschmückt waren, sind jetzt mit heiligen Knochen (Reliquien der Märtyrer) bedeckt, Menschen, die einen schmählichen Tod um ihrer Verbrechen willen erduldet haben, deren Leiber mit Striemen bedeckt sind, und deren Köpfe eingesalzen worden sind, sind der Gegenstand der Verehrung." Alles Verächtliche ist erhaben, und Alles, was früher für hoch gehalten worden ist, in den Staub getreten. Diesen ungeheuren Contrast sprechen die letzten Heiden mit tiefer Klage aus.

Das römische Reich wurde unter die beiden Söhne des Theodosius getheilt. Der ältere, Arcadius, erhielt das morgenländische Reich: das alte Griechenland mit Thracien, Kleinasien, Syrien, Aegypten; der jüngere, Honorius, das abendländische: Italien, Afrika, Spanien, Gallien, Britannien. Unmittelbar nach dem Tode des Theodosius trat Verwirrung ein, und die römischen Provinzen wurden von den auswärtigen Nationen überwältigt. Schon unter dem Kaiser Valens hatten die Westgothen, von den Hunnen bedrängt, Wohnsitze diesseits der Donau verlangt; sie wurden ihnen zugestanden, indem sie dafür die Grenzprovinzen des Reichs vertheidigen sollten. Aber schlecht behandelt, empörten sie sich: Valens wurde geschlagen und blieb auf dem Schlachtfelde. Die späteren Kaiser schmeichelten den Fürsten dieser Gothen. Alarich, der kühne Gothenfürst, wandte sich gegen Italien. Stilicho, der Feldherr und Minister des Honorius, hielt ihn im Jahre 403 nach Chr. Geb. durch die Schlacht von Pollentia auf, sowie er später auch den Radagai-

sus, Heerführer der Alanen, Sueven und Anderer schlug. Alarich wandte sich nun gegen Gallien und Spanien, und kehrte dann, als Stilicho gestürzt war, nach Italien zurück. Rom wurde von ihm im Jahre 410 gestürmt und geplündert. Später näherte sich Attila mit der furchtbaren Macht der Hunnen,— eine der rein orientalischen Erscheinungen, die wie ein bloßer Gewitterstrom anschwellen, Alles niederreißen, aber auch nach weniger Zeit so verflossen sind, daß man nur ihre Spuren in den Ruinen, die sie zurücklassen, nicht aber sie selbst mehr sieht. Attila drang in Gallien ein, wo ihm unter Aëtius, im Jahre 451, bei Chalons an der Marne ein heftiger Widerstand entgegengesetzt wurde. Der Sieg blieb unentschieden. Attila zog dann später nach Italien und starb im Jahre 453. Bald darauf wurde aber Rom von den Vandalen unter Genserich genommen und geplündert. Zuletzt wurde die Würde der weströmischen Kaiser zur Farce, und ihrem leeren Titel machte endlich Odoaker, König der Heruler, ein Ende.

Das östliche Kaiserreich blieb noch lange bestehen, und im westlichen bildete sich ein neues Volk von Christen aus den hereingekommenen barbarischen Horden. Die christliche Religion hatte sich anfangs von dem Staate entfernt gehalten, und die Ausbildung, die sie bekam, betraf das Dogma und die innere Organisation, die Disciplin u. s. w. Jetzt aber war sie herrschend geworden: sie war nun eine politische Macht, ein politisches Motiv. Wir sehen nun die christliche Religion in zwei Formen: auf der einen Seite barbarische Nationen, die in aller Bildung von vorne anzufangen haben, die für Wissenschaft, Rechtszustand, Staatsverfassung die allerersten Elemente erst zu gewinnen hatten, auf der anderen Seite gebildete Völker, im Besitz griechischer Wissenschaft und feinerer morgenländischer Bildung. Die bürgerliche Gesetzgebung war bei ihnen vollendet, wie sie die großen römischen Rechtsgelehrten aufs vollständigste ausgebildet hatten, so daß die Sammlung, welche der Kaiser

Justinian davon veranstaltete, noch heute die Bewunderung der Welt erregt. Hier wird die christliche Religion in eine fertige Bildung gesetzt, die nicht von ihr ausgegangen; dort hingegen fängt der Bildungsprozeß ganz von vorne an, und zwar vom Christenthume aus.

Diese beiden Reiche bilden so einen höchst merkwürdigen Contrast, worin wir das große Beispiel von der Nothwendigkeit vor Augen haben, daß ein Volk im Sinne der christlichen Religion seine Bildung *hervorgebracht* haben müsse. Die Geschichte des hochgebildeten oströmischen Reiches, wo, wie man glauben sollte, der Geist des Christenthums in seiner Wahrheit und Reinheit aufgefaßt werden konnte, stellt uns eine tausendjährige Reihe von fortwährenden Verbrechen, Schwächen, Niederträchtigkeiten und Charakterlosigkeit dar, das schauderhafteste und deswegen uninteressanteste Bild. Es zeigt sich daran, wie die christliche Religion abstract seyn kann, und als solche schwach ist, eben weil sie so rein und in sich geistig ist. Sie kann auch ganz von der Welt getrennt seyn, wie z. B. im Mönchthum, das in Aegypten seinen Anfang genommen hat. Es ist eine gewöhnliche Vorstellung und Redensart, wenn man von der Macht der Religion als solcher über die Gemüther der Menschen spricht, daß wenn die christliche Liebe allgemein wäre, das Privatleben sowohl als das politische vollkommen und der Zustand durchaus rechtlich und sittlich seyn würde. Dergleichen kann ein frommer Wunsch seyn, aber enthält nicht das Wahre; denn die Religion ist ein Inneres, das lediglich dem Gewissen angehört; dem stehen alle Leidenschaften und Begierden gegenüber, und damit das Herz, der Wille, die Intelligenz wahrhaft werden, müssen sie *durchgebildet* werden, das Rechte muß zur Sitte, zur Gewohnheit werden, die wirkliche Thätigkeit muß zu einem vernünftigen Thun erhoben seyn, der Staat muß eine vernünftige Organisation haben und diese macht erst den Willen der Individuen zu einem wirklich rechtlichen. Das Licht in das

Dunkle scheinend giebt wohl Farbe, aber nicht ein vom Geiste beseeltes Gemälde. Das byzantinische Reich ist ein großes Beispiel, wie die christliche Religion bei einem gebildeten Volke abstract bleiben kann, wenn nicht die ganze Organisation des Staates und der Gesetze nach dem Principe derselben reconstruirt wird. Das Christenthum war zu Byzanz in die Hände des Abschaums und des ungebändigten Pöbels gelegt. Die pöbelhafte Wildheit einerseits und dann die höfische Niederträchtigkeit auf der anderen Seite legitimirt sich durch die Religion und entweiht diese zu etwas Scheußlichem. Hinsichtlich der Religion waren zwei Interessen vorwiegend: zuerst die Bestimmung des Lehrbegriffs und dann die Besetzung der geistlichen Aemter. Die Bestimmung des Lehrbegriffs fiel den Concilien und Gemeindevorstehern anheim, aber das Princip der christlichen Religion ist Freiheit, subjective Einsicht: darum lagen die Streitigkeiten ebenso in den Händen des Haufens, es entwickelten sich heftige Bürgerkriege, und überall traf man auf Scenen von Mord, Brand und Raub, um christlicher Dogmen willen. Eine berühmte Abweichung in dem Dogma des *Τρισάγιον* war zum Beispiel folgende. Die Worte lauten: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott Zebaoth." Dazu machte nun eine Partei zur Ehre Christi den Zusatz: „der für uns gekreuzigt worden," eine andere wollte diesen nicht gelten lassen, und es kam zu blutigen Kämpfen. In dem Streit, ob Christus *ὁμοούσιος* oder *ὁμοιούσιος* sey, das heißt von gleicher oder von ähnlicher Beschaffenheit mit Gott, hat der eine Buchstabe *ι* vielen Tausenden das Leben gekostet. Berühmt sind besonders die Bilderstreitigkeiten, bei denen es oft geschah, daß der Kaiser für die Bilder Partei nahm und der Patriarch dagegen, oder auch umgekehrt. Ströme von Blut sind deßhalb vergossen worden. Bei Gregor von Nazianz heißt es irgendwo: „Diese Stadt (Constantinopel) ist voll von Handwerkern und Sclaven, welche alle tiefe Theologen sind, und in ihren Werkstätten und auf den Straßen predigen. Wenn ihr

von einem Manne ein Silberstück gewechselt haben wollt, so belehrt er euch, wodurch der Vater vom Sohne unterschieden sey: wenn ihr nach dem Preis eines Laibs Brod fragt, so wird euch zur Antwort, daß der Sohn geringer sey als der Vater, und wenn ihr fragt, ob das Brod fertig, so erwidert man euch, daß der Sohn aus Nichts geworden." Die Idee des Geistes, welche im Dogma enthalten ist, wurde so völlig geistlos behandelt. Die Besetzung des Amtes der Patriarchen zu Constantinopel, Antiochien und Alexandrien, sowie die Eifersucht und Ehrsucht dieser Patriarchen untereinander verursachte ebenfalls viele Bürgerkriege. Zu allen diesen religiösen Streitigkeiten kam noch das Interesse an den Gladiatoren und ihren Kämpfen, an den Parteien der blauen oder der grünen Farbe, welches ebenfalls zu den blutigsten Kämpfen führte, ein Zeichen der furchtbarsten Entwürdigung, weil dadurch bewiesen wird, daß aller Sinn für Wichtiges und Höheres verloren ist, und daß der Wahnsinn religiöser Leidenschaftlichkeit sich sehr gut mit der Schauluft an unkünstlerischen und grausamen Spielen verträgt.

Die Hauptpunkte der christlichen Religion wurden endlich nach und nach durch die Concilien festgesetzt. Die Christen des byzantinischen Reiches blieben in dem Traum des Aberglaubens versunken, im blinden Gehorsam gegen die Patriarchen und die Geistlichkeit verharrend. Der schon oben erwähnte Bilderdienst veranlaßte die heftigsten Kämpfe und Stürme. Der tapfere Kaiser Leo, der Isaurier besonders verfolgte die Bilder mit der größten Hartnäckigkeit, und der Bilderdienst wurde im J. 754 durch ein Concil für eine Erfindung des Teufels erklärt. Nichtsdestoweniger ließ ihn die Kaiserin Irene im Jahre 787 durch ein nicäisches Concilium wieder einführen, und die Kaiserin Theodora setzte ihn 842 definitiv durch, indem sie mit energischen Strafen gegen die Bilderfeinde verfuhr. Der ikonoklastische Patriarch bekam zweihundert Prügel, die Bischöfe zitterten, die Mönche frohlockten, und das Andenken an diese Orthodoxie

wurde durch ein kirchliches Fest jährlich gefeiert. Das Abendland verwarf dagegen noch im Jahre 794 den Bilderdienst in der Kirchenversammlung zu Frankfurt, und indem man die Bilder zwar beibehielt, tadelte man doch auf's schärfste den Aberglauben der Griechen. Erst im späteren Mittelalter fand der Bilderdienst durch stille und langsame Fortschritte allgemeinen Eingang.

Das byzantinische Kaiserthum war so durch alle Leidenschaften in sich zerrissen, und von außen her drängten die Barbaren, denen die Kaiser wenig entgegenzustellen hatten. Das Reich war in einem fortdauernden Zustand von Unsicherheit, und stellt im Ganzen ein ekelhaftes Bild der Schwäche dar, worin elende, ja absurde Leidenschaften nichts Großes an Gedanken, Thaten und Individuen aufkommen lassen. Aufruhr der Feldherrn, Sturz der Kaiser durch dieselben oder durch Intriguen der Hofleute, Ermordung oder Vergiftung der Kaiser durch ihre eigenen Gemahlinnen und Söhne, Weiber, allen Lüsten und Schandthaten sich hingebend, — das sind die Scenen, welche die Geschichte uns hier vorüberführt, bis endlich das morsche Gebäude des oströmischen Reiches von den kräftigen Türken gegen die Mitte des funfzehnten Jahrhunderts (1453) zertrümmert ward.

Vierter Theil.

Die germanische Welt.

Der germanische Geist ist der Geist der neuen Welt, deren Zweck die Realisirung der absoluten Wahrheit als der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit ist, der Freiheit, die ihre absolute Form selbst zum Inhalte hat. Die Bestimmung der germanischen Völker ist, Träger des christlichen Princips abzugeben. Der Grundsatz der geistigen Freiheit, das Princip der Versöhnung, wurde in die noch unbefangenen ungebildeten Gemüther jener Völker gelegt, und es wurde diesen aufgegeben, im Dienste des Weltgeistes den Begriff der wahrhaften Freiheit nicht nur zur religiösen Substanz zu haben, sondern auch in der Welt aus dem subjectiven Selbstbewußtseyn frei zu produciren.

Wenn wir nun zur Eintheilung der germanischen Welt in ihre Perioden übergehen, so ist sogleich zu bemerken, daß sie nicht wie bei Griechen und Römern durch die doppelte Beziehung nach außen, rückwärts zu dem früheren welthistorischen Volke und vorwärts zu dem spätern, gemacht werden kann: Die Geschichte zeigt, daß der Gang der Entwickelung bei diesen Völkern ein ganz verschiedener war. Die Griechen und Römer waren gereift in sich, als sie sich nach außen wendeten. Umgekehrt haben die Germanen damit angefangen, aus sich herauszuströmen,

die Welt zu überschwemmen und die in sich morschen und ausgehöhlten Staaten der gebildeten Völker sich zu unterwerfen. Dann erst hat ihre Entwickelung begonnen, angezündet an einer fremden Cultur, fremden Religion, Staatsbildung und Gesetzgebung. Sie haben sich durch das Aufnehmen und Ueberwinden des Fremden in sich gebildet, und ihre Geschichte ist vielmehr ein Insichgehen und Beziehen auf sich selbst. Allerdings hat auch die Abendwelt in den Kreuzzügen, in der Entdeckung und Eroberung von Amerika sich außerhalb begeben, aber sie kam da nicht in Berührung mit einem ihr vorangegangenen welthistorischen Volke, sie verdrängte da nicht ein Princip, das bisher die Welt beherrscht hatte. Die Beziehung nach außen *begleitet* hier nur die Geschichte, bringt nicht wesentliche Veränderungen in der Natur der Zustände mit sich, sondern trägt vielmehr das Gepräge der inneren Evolutionen an sich. — Das Verhältniß nach außen ist also ein ganz anderes als bei den Griechen und Römern. Denn die christliche Welt ist die Welt der Vollendung; das Princip ist erfüllt und damit ist das Ende der Tage voll geworden: die Idee kann im Christenthum nichts Unbefriedigtes mehr sehen. Die Kirche ist zwar einerseits für die Individuen Vorbereitung für die Ewigkeit als Zukunft, insofern die einzelnen Subjecte als solche immer noch in der Particularität stehen; aber die Kirche hat auch den Geist Gottes in sich gegenwärtig, sie vergiebt dem Sünder und ist das gegenwärtige Himmelreich. So hat denn die christliche Welt kein absolutes Außen mehr, sondern nur ein relatives, das an sich überwunden ist, und in Ansehung dessen es nur darum zu thun ist, auch zur Erscheinung zu bringen, daß es überwunden ist. Hieraus folgt, daß die Beziehung nach außen nicht mehr das Bestimmende in Betreff der Epochen der modernen Welt ist. Es ist also ein anderes Princip der Eintheilung aufzusuchen.

Die germanische Welt hat die römische Bildung und Religion als fertig aufgenommen. Es war wohl eine deutsche und

nordische Religion vorhanden, aber sie hatte auf keine Weise feste Wurzeln im Geiste gefaßt; Tacitus nennt daher die Germanen: **Securi adversus Deos**. Die christliche Religion nun, welche sie annahmen, war durch die Concilien und Kirchenväter, welche die ganze Bildung, insbesondere die Philosophie der griechischen und römischen Welt besaßen, ein fertiges dogmatisches System geworden, so wie die Kirche eine ganz ausgebildete Hierarchie. Der eigenen Volkssprache der Germanen setzte ebenso die Kirche eine ganz ausgebildete, die lateinische, entgegen. In Kunst und Philosophie war dieselbe Fremdartigkeit. Was an der alexandrinischen und formell aristotelischen Philosophie in den Schriften des Boëthius und sonst noch aufbewahrt war, das ist nun das Bleibende auf viele Jahrhunderte für das Abendland geworden. Auch in der Form der weltlichen Herrschaft war derselbe Zusammenhang: gothische und andere Fürsten ließen sich Patricier von Rom nennen, und später wurde das römische Kaiserthum wieder hergestellt. So scheint die germanische Welt äußerlich nur eine Fortsetzung der römischen zu seyn. Aber es lebte in ihr ein vollkommen *neuer Geist*, aus welchem sich nun die Welt regeneriren mußte, nämlich der freie Geist, der auf sich selbst beruht, der absolute Eigensinn der Subjectivität. Dieser Innigkeit steht der Inhalt als absolutes Andersseyn gegenüber. Der Unterschied und Gegensatz, der sich aus diesen Principien entwickelt, ist der von *Kirche* und *Staat*. Auf der einen Seite bildet sich die Kirche aus, als das Daseyn der absoluten Wahrheit; denn sie ist das Bewußtseyn dieser Wahrheit und zugleich die Wirksamkeit, daß das Subject ihr gemäß werde. Auf der andern Seite steht das weltliche Bewußtseyn, welches mit seinen Zwecken in der Welt der Endlichkeit steht — der *Staat*, vom Gemüth, der Treue, der Subjectivität überhaupt ausgehend. Die europäische Geschichte ist die Darstellung der Entwickelung eines jeden dieser Principien für sich, in Kirche und Staat, dann des Gegensatzes von beiden nicht nur gegen einander, sondern in

jedem derselben, da jedes selbst die Totalität ist, und endlich der Versöhnung dieses Gegensatzes.

Demnach sind nun die drei Perioden dieser Welt zu beschreiben.

Die erste beginnt mit dem Auftreten der germanischen Nationen im römischen Reiche, mit der ersten Entwickelung dieser Völker, welche sich als christliche nun in den Besitz des Abendlandes gesetzt haben. Ihre Erscheinung bietet bei der Wildheit und Unbefangenheit dieser Völker kein großes Interesse dar. Es tritt dann die christliche Welt als Christenheit auf, als Eine Masse, woran das Geistliche und das Weltliche nur verschiedene Seiten sind. Diese Epoche geht bis auf Karl den Großen.

Die zweite Periode entwickelt die beiden Seiten bis zur consequenten Selbstständigkeit und zum Gegensatze, — der Kirche für sich als Theokratie und des Staates für sich als Feudalmonarchie. Karl der Große hatte sich mit dem heiligen Stuhl gegen die Longobarden und die Adelsparteien in Rom verbunden: es kam so eine Verbindung der geistlichen und weltlichen Macht zu Stande, und es sollte nun, nachdem die Versöhnung vollbracht war, sich ein Himmelreich auf Erden aufthun. Aber gerade in dieser Zeit erscheint uns statt des geistigen Himmelreichs die Innerlichkeit des christlichen Princips schlechthin als nach außen gewendet, und außer sich gekommen. Die christliche Freiheit ist zum Gegentheil ihrer selbst verkehrt, sowohl in religiöser als in weltlicher Hinsicht, einerseits zur härtesten Knechtschaft, andererseits zur unsittlichsten Ausschweifung, und zur Rohheit aller Leidenschaften. In dieser Periode sind besonders zwei Gesichtspunkte hervorzuheben: der eine ist die Bildung der Staaten, welche sich in einer Unterordnung des Gehorsams darstellen, so daß Alles ein festes particulares Recht wird, ohne den Sinn der Allgemeinheit. Diese Unterordnung des Gehorsams erscheint im Feudalsystem. Der zweite Gesichtspunkt ist der Gegensatz von Kirche und Staat. Dieser Gegensatz ist nur darum vorhanden, weil die Kirche, welche das Heilige zu verwalten hatte, selbst zu aller Weltlichkeit herabsinkt, und die Weltlichkeit nur um so verabscheuungswürdiger erscheint, als alle Leidenschaften sich die Berechtigung der Religion geben.

Das Ende der zweiten und zugleich den Anfang der dritten Periode macht die Zeit der Regierung Karls des Fünften, in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts. Es erscheint nun die Weltlichkeit als in sich zum Bewußtseyn kommend, daß auch sie ein Recht habe in der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, Rechtschaffenheit und Thätigkeit des Menschen. Es tritt das Bewußtseyn der Berechtigung seiner selbst durch die Wiederherstellung der christlichen Freiheit ein. Das christliche Princip hat nun die fürchterliche Zucht der Bildung durchgemacht, und durch die Reformation wird ihm seine Wahrheit und Wirklichkeit zuerst gegeben. Diese dritte Periode der germanischen Welt geht von der Reformation bis auf unsere Zeiten. Das Princip des freien Geistes ist hier zum Panier der Welt gemacht, und aus diesem Principe entwickeln sich die allgemeinen Grundsätze der Vernunft. Das formelle Denken, der Verstand war schon ausgebildet worden, aber seinen wahren Gehalt erhielt das Denken erst durch die Reformation, durch das wiederauflebende concrete Bewußtseyn des freien Geistes. Der Gedanke fing erst von daher an seine Bildung zu bekommen: aus ihm heraus wurden Grundsätze festgestellt, aus welchen die Staatsverfassung reconstruirt werden mußte. Das Staatsleben soll nun mit Bewußtseyn, der Vernunft gemäß eingerichtet werden. Sitte, Herkommen gilt nicht mehr, die verschiedenen Rechte müssen sich legitimiren als auf vernünftigen Grundsätzen beruhend. So kommt die Freiheit des Geistes erst zur Realität.

Wir können diese Perioden als Reiche des Vaters, des Sohnes und des Geistes unterscheiden. Das Reich des Vaters ist die substantielle, ungeschiedene Masse, in bloßer Veränderung, wie die Herrschaft Saturn's, der seine Kinder verschlingt. Das

Reich des Sohnes ist die Erscheinung Gottes nur in Beziehung auf die weltliche Existenz, auf sie als auf ein Fremdes scheinend. Das Reich des Geistes ist die Versöhnung.

Es lassen sich diese Epochen auch mit den früheren Weltreichen vergleichen; insofern nämlich das germanische Reich das Reich der Totalität ist, sehen wir in demselben die bestimmte Wiederholung der früheren Epochen. Karl's des Großen Zeit ist mit dem Perser-Reiche zu vergleichen; es ist die Periode der substantiellen Einheit, wo diese Einheit auf dem Innern, dem Gemüthe beruht, und im Geistigen und Weltlichen noch unbefangen ist.

Der griechischen Welt und ihrer nur ideellen Einheit entspricht die Zeit vor Karl dem Fünften, wo die reale Einheit nicht mehr vorhanden ist, weil alle Particularitäten fest geworden sind in den Privilegien und besonderen Rechten. Wie im Inneren der Staaten die verschiedenen Stände in ihren besonderen Berechtigungen isolirt sind, so stehen auch die besonderen Staaten nach außen nur in äußerlicher Beziehung zu einander. Es tritt eine diplomatische Politik ein, welche, im Interesse des Gleichgewichts von Europa, die Staaten mit und gegen einander verbündet. Es ist die Zeit, wo die Welt sich klar wird (Entdeckung von Amerika). Auch das Bewußtseyn wird nun klar innerhalb der übersinnlichen Welt und über sie: die substantielle reale Religion bringt sich zur sinnlichen Klarheit im Elemente des Sinnlichen (die christliche Kunst in Papst Leo's Zeitalter), und wird sich auch klar im Elemente der innersten Wahrheit. — Man kann diese Zeit vergleichen mit der des Perikles. Das in sich Gehen des Geistes beginnt (Sokrates—Luther); doch Perikles fehlt in dieser Epoche. Karl der Fünfte hat die ungeheure Möglichkeit an äußeren Mitteln und scheint in seiner Macht absolut, aber ihm fehlt der innere Geist des Perikles und damit das absolute Mittel freier Herrschaft. Dieß ist die Epoche des sich selbst klar werdenden Geistes in der realen Trennung; jetzt kommen die Unterschiede der germanischen Welt hervor und zeigen sich wesentlich.

Die dritte Epoche ist zu vergleichen mit der römischen Welt. Die Einheit des Allgemeinen ist in ihr ebenso vorhanden, aber nicht als die Einheit der abstracten Weltherrschaft, sondern als die Hegemonie des selbstbewußten Gedankens. Verständiger Zweck gilt jetzt, und Privilegien und Particularitäten verschmelzen vor dem allgemeinen Zweck des Staats. Die Völker wollen das Recht an und für sich; nicht bloß die besonderen Tractate gelten, sondern zugleich Grundsätze machen den Inhalt der Diplomatik aus. Ebenso kann es die Religion nicht aushalten ohne den Gedanken, und geht theils zum Begriff fort, theils wird sie, durch den Gedanken selbst genöthigt, zum intensiven Glauben, oder auch aus Verzweiflung über den Gedanken, indem sie ganz von ihm zurückflieht, zum Aberglauben.

Erster Abschnitt.

Die Elemente der christlich germanischen Welt.

Erstes Capitel.

Die Völkerwanderungen.

Ueber diese erste Periode ist im Ganzen wenig zu sagen, denn sie bietet uns geringeren Stoff zum Nachdenken dar. Wir wollen die Germanen nicht in ihre Wälder zurückverfolgen, noch den Ursprung der Völkerwanderung aufsuchen. Jene Wälder haben immer als die Wohnsitze freier Völker gegolten, und Tacitus hat sein berühmtes Gemälde Germaniens mit einer gewissen Liebe und Sehnsucht, im Gegensatz zu der Verdorbenheit und Künstlichkeit der Welt entworfen, der er selbst angehörte. Wir können aber deswegen einen solchen Zustand der Wildheit nicht für einen hohen halten, und etwa in den Irrthum Rousseau's verfallen, der den Zustand der Wilden Amerika's als ei-

nen solchen vorgestellt hat, in welchem der Mensch im Besitz der wahren Freiheit sey. Allerdings kennt der Wilde ungeheuer viel Unglück und Schmerz gar nicht, aber das ist nur negativ, während die Freiheit wesentlich affirmativ seyn muß. Die Güter der affirmativen Freiheit sind erst die Güter des höchsten Bewußtseyns.

Jedes Individuum besteht bei den Germanen als ein freies für sich, und doch ist eine gewisse Gemeinsamkeit vorhanden, wenn auch noch nicht ein politischer Zustand. Wir sehen dann die Germanen das römische Reich überschwemmen. Theils haben sie die fruchtbaren Gegenden, theils der Drang, sich andere Wohnsitze zu suchen angereizt. Trotz den Kriegen, in welchen sie mit den Römern sich befinden, nehmen doch Einzelne und ganze Stämme Kriegsdienste bei denselben: schon mit Cäsar focht germanische Reiterei auf den pharsalischen Feldern. Im Kriegsdienst und Verkehr mit gebildeten Völkern lernten sie die Güter desselben kennen, Güter für den Genuß und die Bequemlichkeit des Lebens, aber vornehmlich auch Güter der geistigen Bildung. Bei den späteren Auswanderungen blieben manche Nationen, einige ganz, andere zum Theil, in ihrem Vaterlande zurück.

Wir haben demnach unter den germanischen Nationen solche zu unterscheiden, welche in ihren alten Wohnsitzen geblieben sind, und solche, welche sich über das römische Reich ausbreiteten, und sich mit den unterworfenen Nationen vermischt haben. Da die Germanen bei den Zügen nach außen sich den Anführern auf freie Weise anschlossen, so zeigt sich das eigenthümliche Verhältniß, daß die germanischen Völker sich gleichsam verdoppeln (Ost- und Westgothen; Gothen auf allen Punkten der Welt und in ihrem Vaterlande; Scandinavier, Normannen in Norwegen und dann als Ritter in der Welt). Wie verschieden die Schicksale dieser Völker auch sind, sie hatten doch das gemeinsame Ziel sich Besitz zu verschaffen und sich dem Staate entgegen zu bilden. Dieses Fortbilden kommt allen gleichmäßig zu.

Im Westen, in Spanien und Portugall, lassen sich zuerst die Sueven und Vandalen nieder, werden aber dann von den Westgothen unterworfen und verdrängt. Es bildete sich ein großes westgothisches Reich, zu dem Spanien, Portugall und ein Theil von Südfrankreich gehörte. Das zweite Reich ist das der Franken, mit welchem gemeinsamen Namen die istaevonischen Stämme zwischen Rhein und Weser seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts genannt werden; sie setzten sich zwischen Mosel und Schelde fest, und drangen unter ihrem Heerführer Chlodwig in Gallien bis an die Loire vor. Derselbe unterwarf sich dann noch die Franken am Niederrhein und die Alemannen am Oberrhein, und seine Söhne die Thüringer und Burgunder. Das dritte Reich ist das der Ostgothen in Italien, das von Theodorich gestiftet wurde, und unter diesem besonders blühte. Die gelehrten Römer Cassiodorus und Boëthius waren die obersten Staatsbeamten des Theodorich. Aber dieses ostgothische Reich bestand nicht lange; es wurde von den Byzantinern unter Belisarius und Narses zerstört; in der zweiten Hälfte (568) des sechsten Jahrhunderts rückten dann die Longobarden in Italien ein und herrschten zwei Jahrhunderte, bis auch dieses Reich von Karl dem Großen dem fränkischen Scepter unterworfen wurde. Später setzten sich noch die Normannen in Unteritalien fest. Dann sind die Burgunder zu erwähnen, die von den Franken bezwungen wurden, und deren Reich eine Art von Scheidewand zwischen Frankreich und Deutschland bildet. Nach Britannien sind die Anglen und Sachsen gezogen und haben sich dasselbe unterworfen. Später kommen auch hier die Normannen herein.

Diese Länder, welche früher einen Theil des römischen Reichs bilden, haben so das Schicksal gehabt, von den Barbaren unterworfen zu werden. Augenblicklich stellte sich ein großer Contrast zwischen den schon gebildeten Einwohnern jener Länder und den Siegern auf, aber dieser Contrast endete in der Zwit-

ternatur der nunmehr gebildeten neuen Nationen. Das ganze geistige Daseyn solcher Staaten enthält eine Getheiltheit in sich, im Innersten zugleich eine Aeußerlichkeit. Dieser Unterschied fällt äußerlich sogleich durch die Sprache auf, welche eine Ineinanderarbeitung des selbst schon mit dem Einheimischen verknüpften Alttrömischen und des Germanischen ist. Wir können diese Völker als romanische zusammenstellen und begreifen darunter Italien, Spanien mit Portugall und Frankreich. Diesen gegenüber stehen drei andere, mehr oder weniger deutschredende Nationen, welche sich in dem Einen Ton der ungebrochenen Innigkeit gehalten haben, nämlich Deutschland selbst, Scandinavien und England, welches letztere zwar dem römischen Reiche einverleibt, doch von römischer Bildung mehr nur am Saum, wie Deutschland selbst, berührt und durch Angeln und Sachsen wieder germanisirt wurde. Das eigentliche Deutschland erhielt sich rein von aller Vermischung, nur der südliche und westliche Saum an der Donau und dem Rhein war den Römern unterworfen gewesen: der Theil zwischen Rhein und Elbe blieb durchaus volksthümlich. Dieser Theil von Deutschland wurde von mehreren Völkerschaften bewohnt. Außer den ripuarischen und den durch Chlodwig in den Maingegenden angesiedelten Franken sind noch vier Hauptstämme, die Alemannen, die Bojoarier, die Thüringer und die Sachsen zu nennen. Die Scandinavier erhielten sich ebenso in ihrem Vaterlande rein von aller Vermischung: sie machten sich dann aber auch unter dem Namen der Normannen durch ihre Heereszüge berühmt. Sie dehnten ihre Ritterzüge fast über alle Theile von Europa aus: ein Theil kam nach Rußland und gründete dort das russische Reich, ein Theil ließ sich in Nordfrankreich und Britannien nieder; ein anderer stiftete Fürstenthümer in Unteritalien und Sicilien. So hat ein Theil der Scandinavier außerhalb Staaten begründet, ein anderer hat seine Nationalität am väterlichen Heerde bewahrt.

Wir finden nun außerdem im Osten von Europa die große slavische Nation, deren Wohnsitze sich im Westen der Elbe entlang bis an die Donau erstreckten; zwischen sie hinein haben sich dann die Magyaren (Ungarn) gelagert; in Moldau und Wallachei und dem nördlichen Griechenland sind die Bulgaren, Servier und Albanesen ebenso asiatischen Ursprungs und in den Stößen und Gegenstößen der Völkerschaften hier als gebrochene barbarische Reste geblieben. Es haben zwar diese Völkerschaften-Königreiche gebildet und muthige Kämpfe mit den verschiedenen Nationen bestanden; sie haben bisweilen als Vortruppen, als ein Mittelwesen in den Kampf des christlichen Europa und unchristlichen Asien eingegriffen, die Polen haben sogar das belagerte Wien von den Türken befreit, und ein Theil der Slaven ist der westlichen Vernunft erobert worden. Dennoch aber bleibt diese ganze Masse aus unsrer Betrachtung ausgeschlossen, weil sie bisher nicht als ein selbstständiges Moment in der Reihe der Gestaltungen der Vernunft in der Welt aufgetreten ist. Ob dies in der Folge geschehen werde, geht uns hier nicht an; denn in der Geschichte haben wir es mit der Vergangenheit zu thun.

Die germanische Nation hatte die Empfindung der natürlichen Totalität in sich, und wir können dieß Gemüth nennen. Gemüth ist diese eingehüllte, unbestimmte Totalität des Geistes, in Beziehung auf den Willen, worin der Mensch auf ebenso allgemeine und unbestimmte Weise die Befriedigung in sich hat. Charakter ist eine bestimmte Form des Willens und des Interesses, die sich geltend macht; die Gemüthlichkeit aber hat keinen bestimmten Zweck, des Reichthums, der Ehre und dergleichen, betrifft überhaupt nicht einen objectiven Zustand, sondern den ganzen Zustand, als der allgemeine Genuß seiner selbst. Es ist darin also nur der Wille überhaupt als formeller Wille und die rein subjective Freiheit als Eigensinn. Für die Gemüthlichkeit wird jede Besonderheit wichtig, weil das Gemüth sich ganz in jede hineinlegt; weil es ihm aber wiederum nicht um die Be-

stimmtheit des besonderen Zweckes als solche zu thun ist, so kommt es darin auch nicht zum Isoliren in gewaltthätigen, bösen Leidenschaften, nicht zum Bösen überhaupt. Im Gemüth ist diese Trennung nicht, sondern es sieht im Ganzen aus wie ein Wohlmeinen. Charakter ist das Gegentheil davon.

Dieß ist das abstracte Princip der germanischen Völker und die subjective Seite gegen die objective im Christenthum. Das Gemüth hat keinen besonderen Inhalt; im Christenthum ist es dagegen gerade um die Sache, um den Inhalt als Object zu thun. Aber im Gemüth liegt eben dieß Befriedigtseynwollen auf eine ganz allgemeine Weise, und dieß ist ebendasselbe, was sich als Inhalt im Princip des Christenthums ergeben hat. Das Unbestimmte als Substanz, objectiv, ist das ganz Allgemeine, Gott; daß aber in Gott der einzelne Wille zu Gnaden aufgenommen werde, ist das andere Moment in der christlichen, concreten Einheit. Das absolute Allgemeine ist es, das alle Bestimmungen in sich enthält und insofern unbestimmt ist; das Subject ist das schlechthin Bestimmte; beide sind identisch. Dieß ist zuerst als Inhalt im Christenthum aufgewiesen worden, jetzt aber auf subjective Weise als Gemüth. Das Subject muß nun auch objective Form gewinnen, d. h. sich zum Gegenstande entfalten. Es ist Bedürfniß, daß für die unbestimmt empfindende Weise des Gemüths das Absolute auch als Object werde, damit der Mensch auch zum Bewußtseyn seiner Einheit mit diesem Objecte gelange. Dazu gehört die Reinigung des Subjectes an ihm, daß es wirkliches, concretes Subject werde, daß es als weltliches Subject allgemeine Interessen gewinne, daß es nach allgemeinen Zwecken handle, vom Gesetze wisse und darin befriedigt werde. — So ist es denn also, daß diese beiden Principien einander entsprechen, und daß die germanischen Völker, wie gesagt wurde, die Fähigkeit in sich haben, die Träger des höheren Princips des Geistes zu seyn. —

Das Weitere ist nun, daß wir das germanische Princip in

seiner unmittelbaren Existenz betrachten, d. h. die ersten geschichtlichen Zustände der germanischen Nationen. Die Gemüthlichkeit ist in ihrer ersten Erscheinung ganz abstract, ohne Entwickelung, ohne besondern Inhalt; denn die substantiellen Zwecke liegen nicht im Gemüthe als solchem. Wo das Gemüthliche die ganze Form des Zustandes ist, da erscheint es als ein Charakterloses und Stumpfes. Gemüth ganz abstract ist Stumpfheit, und so sehen wir im ursprünglichen Zustande der Germanen eine barbarische Stumpfheit, Verworrenheit und Unbestimmtheit in sich. Von der Religion der Germanen wissen wir wenig. Die Druiden waren in Gallien zu Hause und sind von den Römern ausgerottet worden. Es hat zwar eine eigenthümliche nordische Mythologie gegeben; wie wenig tief aber die Religion der Deutschen in den Gemüthern wurzelte, ist schon bemerkt worden, und man sieht es auch daraus, daß die Deutschen sich leicht zur christlichen Religion bekehren ließen. Zwar haben die Sachsen Karl dem Großen bedeutenden Widerstand geleistet, aber dieser Kampf war nicht sowohl gegen die Religion, als gegen die Unterdrückung überhaupt gerichtet. Die Religion hatte bei ihnen nichts Tiefes, ebensowenig die Rechtsbegriffe. Der Mord ist nicht als Verbrechen angesehen und bestraft worden; er wurde mit einer Geldbuße gesühnt. Das zeigt einen Mangel an Tiefe der Empfindung in dem Nichtentzweitseyn des Gemüthes, welches es nur als eine Beeinträchtigung der Gemeinde ansieht, wenn einer getödtet wird, und als weiter Nichts. Die Blutrache der Araber beruht auf der Empfindung, daß die Ehre der Familie verletzt ist. Bei den Germanen war die Gemeinde nicht Herr über das Individuum; denn das Element der Freiheit ist das Erste bei ihrer Vereinigung zu einem gesellschaftlichen Verhältniß. Die alten Deutschen sind berühmt durch ihre Freiheitsliebe und die Römer haben sie gleich Anfangs so ganz richtig aufgefaßt. Die Freiheit in Deutschland ist bis auf die neuesten Zeiten das Panier gewesen, und selbst der Fürstenbund unter Friedrich II. war

aus Freiheitsliebe entstanden. Dieses Element der Freiheit, indem es zu einem gesellschaftlichen Verhältnisse übergeht, kann nichts setzen als Volksgemeinden, so daß diese Gemeinden das Ganze ausmachen, und jedes Mitglied der Gemeinde, als solches, ein freier Mann ist. Der Todschlag konnte durch eine Geldbuße abgethan werden, weil der freie Mann als bestehend galt und blieb, er mochte gethan haben, was er wollte. Dieses absolute Gelten des Individuums macht eine Hauptbestimmung aus, wie schon Tacitus bemerkt hat. Die Gemeinde oder ihr Vorstand mit Zuziehung von Gemeindemitgliedern richtete in Angelegenheiten des Privatrechts zur Sicherheit der Person und des Eigenthums. Für gemeine Angelegenheiten, Kriege und dergl. waren gemeinsame Berathschlagungen und Beschlüsse erforderlich. Das andere Moment ist, daß sich Mittelpunkte bildeten durch eine freiwillige Genossenschaft und durch freies Anschließen an Heerführer und Fürsten. Der Zusammenhang ist hier der der Treue, und die Treue ist das zweite Panier der Germanen, wie die Freiheit das erste war. Die Individuen schließen sich mit freier Willkür einem Subjecte an und machen dieses Verhältniß aus sich zu einem unverbrüchlichen. Dieß finden wir weder bei den Griechen noch bei den Römern. Das Verhältniß Agamemnon's und seiner Könige war nicht ein Dienstgefolge, sondern eine freie Association nur zu einem besonderen Zwecke, eine Hegemonie. Die deutschen Genossenschaften aber stehen nicht in Beziehung der objectiven Sache nur, sondern in Beziehung des geistigen Selbst, der subjectiven, innerlichsten Persönlichkeit. Herz, Gemüth, die ganze concrete Subjectivität, die nicht vom Inhalte abstrahirt, sondern diesen zugleich zur Bedingung macht, indem sie sich von der Person und von der Sache abhängig setzt, macht dieß Verhältniß zu einer Vermischung der Treue und des Gehorsams.

Um die Vereinigung der beiden Verhältnisse, der individuellen Freiheit in der Gemeinde und des Zusammenhangs der Genossenschaft, handelt es sich nun für die Bildung zum Staate, worin die Pflichten und Rechte nicht mehr der Willkür überlassen, sondern als rechtliche Verhältnisse fixirt sind; — und so zwar, daß der Staat die Seele des Ganzen sey und der Herr darüber bleibe, daß von ihm aus die bestimmten Zwecke und die Berechtigung sowohl der Geschäfte als der Gewalten ausgehen, indem die allgemeine Bestimmung die Grundlage darin bleibt. Hier ist nun aber das Eigenthümliche in den germanischen Staaten, daß im Gegentheil die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht den Charakter allgemeiner Bestimmungen und Gesetze erhalten, sondern durchaus zu Privatrechten und Privatverpflichtungen zersplittert werden. Es ist wohl eine gemeinschaftliche Art und Weise darin, aber nichts Allgemeines; die Gesetze sind schlechthin particular und die Berechtigungen Privilegien. So ist der Staat aus Privatrechten zusammengesetzt, und mühselig aus Kämpfen und Krämpfen ist erst spät ein verständiges Staatsleben zu Stande gekommen.

Es ist gesagt worden, daß die germanischen Nationen die Bestimmung hatten, die Träger des christlichen Princips zu seyn, und die Idee als den absolut vernünftigen Zweck auszuführen. Zunächst ist nur der trübe Wille, in dessen Hintergrund das Wahre und Unendliche liegt, vorhanden. Das Wahre ist nur als Aufgabe, denn das Gemüth ist noch nicht gereinigt. Ein langer Proceß kann die Reinigung zum concreten Geiste erst zu Stande bringen. Die Religion tritt mit einer Forderung gegen die Gewaltthätigkeit der Leidenschaften auf, und bringt diese bis zur Wuth; das Gewaltige der Leidenschaften wird durch das böse Gewissen erbittert und zur Raserei gebracht, zu der es vielleicht nicht so gekommen wäre, wenn es ohne Gegensatz geblieben wäre. Wir sehen nun das schreckliche Schauspiel der furchtbarsten Losgebundenheit in allen Königshäusern der damaligen Zeit. Chlodwig, der Stifter der fränkischen Monarchie, macht sich der ärgsten Verbrechen schuldig. Härte und Grausamkeit charakterisirt die ganze folgende Reihe

der Merovinger; dasselbe Schauspiel wiederholt sich in dem thüringischen und in den anderen Königshäusern. Das christliche Princip ist allerdings die Aufgabe in den Gemüthern; aber diese sind unmittelbar noch roh. Der Wille, der an sich der wahrhafte ist, verkennt sich selbst und trennt sich von dem wahrhaften Zweck durch particulare, endliche Zwecke; aber es ist in diesem Kampfe mit sich selbst, und wider seinen Willen, daß er das hervorbringt, was er will; er bekämpft das, was er wahrhaft will und so bewirkt er es, denn er ist an sich versöhnt. Der Geist Gottes lebt in der Gemeinde; er ist der innere treibende Geist; aber es ist in der Welt, daß der Geist realisirt werden soll, in einem Material, das ihm noch nicht gemäß ist; dieß Material aber ist selbst der subjective Wille, welcher so den Widerspruch in sich selbst hat. Nach der religiösen Seite sehen wir oft den Uebergang, daß ein Mensch sein ganzes Leben hindurch sich in der Wirklichkeit herumgeschlagen und zerhauen, mit aller Kraft des Charakters und der Leidenschaft in weltlichen Geschäften gerungen und genossen hat, und dann auf einmal Alles abwirft, um sich in religiöse Einsamkeit zu begeben. Aber in der Welt wirft sich jenes Geschäft nicht ab, sondern es will vollbracht seyn, und es findet sich zuletzt, daß der Geist gerade in dem, was er zum Gegenstande seines Widerstandes machte, das Ende seines Kampfes und seiner Befriedigung findet, daß das weltliche Treiben ein geistiges Geschäft ist.

Wir finden daher, daß Individuen und Völker das, was ihr Unglück ist, für ihr größtes Glück ansehen, und umgekehrt, was ihr Glück ist, als ihr größtes Unglück bekämpfen. **La vérité, en la repoussant, on l'embrasse.** Europa kommt zur Wahrheit, indem und insofern es sie zurückgestoßen hat. In dieser Bewegung ist es, daß die Vorsehung im eigentlichen Sinne regiert, indem sie aus Unglück, Leiden, aus particularen Zwecken und dem unbewußten Willen der Völker ihren absoluten Zweck und ihre Ehre vollführt.

Wenn also im Abendlande dieser lange Proceß der Weltgeschichte beginnt, welcher zur Reinigung zum concreten Geiste nothwendig ist, so ist dagegen die Reinigung zum abstracten Geiste, wie wir sie gleichzeitig im Osten sehen, schneller vollbracht. Diese bedarf des langen Processes nicht, und wir sehen sie schnell und plötzlich in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts im Muhamedanismus erstehen.

Zweites Capitel.

Der Muhamedanismus.

Während auf der einen Seite die europäische Welt sich neu gestaltet, die Völker sich darin festsetzen, um eine nach allen Seiten hin ausgebildete Welt der freien Wirklichkeit hervorzubringen, und ihr Werk damit beginnen, alle Verhältnisse auf eine particulare Weise zu bestimmen und mit trübem gebundenem Sinne, was seiner Natur nach allgemein und Regel ist, zu einer Menge zufälliger Abhängigkeiten, was einfacher Grundsatz und Gesetz seyn sollte, zu einem verwickelten Zusammenhang zu machen, kurz während das Abendland anfängt, sich in Zufälligkeit, Verwicklung und Particularität einzuhausen; so mußte die entgegengesetzte Richtung in der Welt zur Integration des Ganzen auftreten, und das geschah in der Revolution des Orients, welche alle Particularität und Abhängigkeit zerschlug und das Gemüth vollkommen aufklärte und reinigte, indem sie nur den abstract Einen zum absoluten Gegenstande, und ebenso das reine subjective Bewußtseyn, das Wissen nur dieses Einen zum einzigen Zwecke der Wirklichkeit, — das Verhältnißlose zum Verhältniß der Existenz — machte.

Wir haben schon früher die Natur des orientalischen Prin-

cips kennen gelernt, und gesehen, daß das Höchste desselben nur negativ ist, und daß das Affirmative das Herausfallen in die Natürlichkeit und die reale Knechtschaft des Geistes bedeutet. Nur bei den Juden haben wir bemerkt, daß sich das Princip der einfachen Einheit in den Gedanken erhoben hat, denn nur bei diesen ist der Eine, der für den Gedanken ist, verehrt worden. Diese Einheit ist nun in der Reinigung zum abstracten Geiste geblieben, aber sie ist von der Particularität, mit der der Jehovahdienst behaftet war, befreit worden. Jehovah war nur der Gott dieses einzelnen Volkes, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs: nur mit den Juden hat dieser Gott einen Bund gemacht, nur diesem Volke hat er sich offenbart. Diese Particularität des Verhältnisses ist im Muhamedanismus abgestreift worden. In dieser geistigen Allgemeinheit, in dieser Reinheit ohne Schranken und ohne Bestimmung hat das Subject keinen anderen Zweck, als die Verwirklichung dieser Allgemeinheit und Reinheit. Allah hat den affirmativen beschränkten Zweck des jüdischen Gottes nicht mehr. Die Verehrung des Einen ist der einzige Endzweck des Muhamedanismus, und die Subjectivität hat nur diese Verehrung als Inhalt der Thätigkeit, sowie die Absicht, dem Einen die Weltlichkeit zu unterwerfen. Dieses Eine hat nun zwar die Bestimmung des Geistes, doch weil die Subjectivität sich in den Gegenstand aufgehen läßt, fällt aus diesem Einen alle concrete Bestimmung fort, und sie selbst wird weder für sich geistig frei, noch ist ihr Gegenstand selber concret. Aber der Muhamedanismus ist nicht die indische, nicht die mönchische Versenkung in das Absolute, sondern die Subjectivität ist hier lebendig und unendlich, eine Thätigkeit, welche ins Weltliche tretend dasselbe nur negirt, und nur wirksam und vermittelnd auf die Weise ist, daß die reine Verehrung des Einen existiren soll. Der Gegenstand des Muhamedanismus ist rein intellectuell, kein Bild, keine Vorstellung von Allah wird geduldet: Muhamed ist Prophet aber Mensch und über des Menschen Schwächen nicht erhaben. Die Grundzüge des Muhamedanismus enthalten dieß, daß in der Wirklichkeit nichts fest werden kann, sondern daß Alles thätig, lebendig in die unendliche Weite der Welt geht, so daß die Verehrung des Einen das einzige Band bleibt, welches Alles verbinden soll. In dieser Weite, in dieser Macht verschwinden alle Schranken, aller National- und Castenunterschied; kein Stamm, kein politisches Recht der Geburt und des Besitzes hat einen Werth, sondern der Mensch nur als Glaubender. Den Einen anzubeten, an ihn zu glauben, zu fasten, das leibliche Gefühl der Besonderheit abzuthun, Allmosen zu geben, das heißt, sich des particularen Besitzes zu entschlagen: das sind die einfachen Gebote; das höchste Verdienst aber ist, für den Glauben zu sterben, und wer in der Schlacht dafür umkommt, ist des Paradieses gewiß.

Die muhamedanische Religion nahm ihren Ursprung bei den Arabern: hier ist der Geist ein ganz einfacher, und der Sinn des Formlosen ist hier zu Hause, denn in diesen Wüsten ist nichts, was gebildet werden könnte. Von der Flucht Muhameds aus Mekka im Jahre 622 beginnt die Zeitrechnung der Muhamedaner. Noch bei Lebzeiten Muhameds unter seiner eigenen Führung, und dann besonders nach seinem Tode unter der Leitung seiner Nachfolger haben die Araber diese ungeheuren Eroberungen gemacht. Sie warfen sich zunächst auf Syrien und eroberten den Hauptort Damaskus im Jahre 634; weiter zogen sie dann über den Euphrat und Tigris und kehrten ihre Waffen gegen Persien, das ihnen bald unterlag; in Westen eroberten sie Aegypten, das nördliche Afrika, Spanien, und drangen ins südliche Frankreich bis an die Loire, wo sie von Karl Martell bei Tours im Jahre 732 besiegt wurden. So dehnte sich die Herrschaft der Araber im Westen aus, im Osten unterwarfen sie sich, wie gesagt, Persien, Samarkand und den südwestlichen Theil von Kleinasien nacheinander. Diese Eroberungen, wie die Verbreitung der Religion, geschehen mit einer ungemeinen Schnelligkeit.

Wer sich zum Islam bekehrte, bekam völlig gleiche Rechte mit allen Muselmännern. Was sich nicht bekehrte, wurde in der ersten Zeit umgebracht; später verfuhren jedoch die Araber milder gegen die Besiegten, so daß diese, wenn sie nicht zum Islam übergehen wollten, nur ein jährliches Kopfgeld zu entrichten hatten. Die Städte, welche sich sogleich ergaben, mußten dem Sieger ein Zehntel alles Besitzes abgeben; die, welche erst genommen werden mußten, ein Fünftel.

Die Abstraction beherrschte die Muhamedaner: ihr Ziel war, den abstracten Dienst geltend zu machen, und danach haben sie mit der größten Begeisterung gestrebt. Diese Begeisterung war Fanatismus, das ist, eine Begeisterung für ein Abstractes, für einen abstracten Gedanken, der negirend sich zum Bestehenden verhält. Der Fanatismus ist wesentlich nur dadurch, daß er verwüstend, zerstörend gegen das Concrete sich verhält; aber der muhamedanische war zugleich aller Erhabenheit fähig, und diese Erhabenheit ist frei von allen kleinlichen Interessen und mit allen Tugenden der Großmuth und Tapferkeit verbunden. **La religion et la terreur** war hier das Princip, wie bei Robespierre **la liberté et la terreur**. Aber das wirkliche Leben ist dennoch concret, und bringt besondere Zwecke herbei; es kommt durch die Eroberung zu Herrschaft und Reichthum, zu Rechten der Herrscherfamilie, zu einem Bande der Individuen. Aber alles dieses ist nur accidentell und auf Sand gebaut: es ist heute und morgen ist es nicht; der Muhamedaner ist bei aller Leidenschaft gleichgültig dagegen und bewegt sich im wilden Glückswechsel. Viele Reiche und Dynastien hat der Muhamedanismus bei seiner Ausbreitung begründet. Auf diesem unendlichen Meere wird es immer weiter, nichts ist fest; was sich kräuselt zur Gestalt, bleibt durchsichtig und ist ebenso zerflossen. Jene Dynastien waren ohne Band einer organischen Festigkeit, die Reiche sind darum nur ausgeartet, die Individuen darin nur verschwunden. Wo aber eine edle Seele sich fixirt, wie die Welle in der Kräuselung

des Meeres; da tritt sie in einer Freiheit auf, daß es nichts Edleres, Großmüthigeres, Tapfreres, Resignirteres giebt. Das Besondere, Bestimmte, was das Individuum ergreift, wird von demselben ganz ergriffen. Während die Europäer eine Menge von Verhältnissen haben und ein Convolut derselben sind, ist im Muhamedanismus das Individuum nur dieses und zwar im Superlativ, grausam, listig, tapfer, großmüthig im höchsten Grade. Wo Empfindung der Liebe ist, da ist sie eben so rücksichtslos und Liebe aufs innigste. Der Herrscher, der den Sclaven liebt, verherrlicht den Gegenstand seiner Liebe dadurch, daß er ihm alle Pracht, Macht, Ehre zu Füßen legt und Scepter und Krone vergißt; aber umgekehrt opfert er ihn dann ebenso rücksichtslos wieder auf. Diese rücksichtslose Innigkeit zeigt sich auch in der Gluth der Poesie der Araber und Saracenen. Diese Gluth ist die vollkommene Freiheit der Phantasie von Allem, so daß sie ganz nur das Leben ihres Gegenstandes und dieser Empfindung ist, daß sie keine Selbstsucht und Eigenheit für sich behält.

Nie hat die Begeisterung als solche größere Thaten vollbracht. Individuen können sich für das Hohe in vielerlei Gestalten begeistern; auch die Begeisterung eines Volkes für seine Unabhängigkeit hat noch ein bestimmtes Ziel; aber die abstracte, darum allumfassende, durch nichts aufgehaltene und nirgend sich begränzende, gar nichts bedürfende Begeisterung ist die des muhamedanischen Orients.

So schnell die Araber ihre Eroberungen gemacht hatten, so schnell erreichten bei ihnen auch die Künste und Wissenschaften ihre höchste Blüthe. Wir sehen diese Eroberer zuerst Alles, was die Kunst und Wissenschaft angeht, zerstören: Omar soll die herrliche alexandrinische Bibliothek zerstört haben. Entweder enthalten diese Bücher, sagte er, was im Koran steht, oder ihr Inhalt ist ein anderer: in beiden Fällen sind sie überflüssig. Bald darauf aber lassen es sich die Araber angelegen seyn, die Künste und Wissenschaften zu heben und überall zu verbreiten. Zur

höchsten Blüthe kam das Reich unter dem Kalifen al-Mansur und Harun al-Raschid. Große Städte entstanden in allen Theilen des Reiches, wo Handel und Gewerbe blühten, prächtige Palläste wurden erbaut und Schulen eingerichtet, die Gelehrten des Reiches fanden sich am Hofe des Kalifen zusammen, und es glänzte der Hof nicht bloß durch die äußerliche Pracht der köstlichsten Edelsteine, Geräthschaften und Palläste, sondern vorzüglich durch die Blüthe der Dichtkunst und aller Wissenschaften. Anfangs behielten die Kalifen auch noch die ganze Einfachheit und Schlichtheit bei, welche den Arabern der Wüste eigen war (besonders wird der Kalif Abubekr in dieser Hinsicht gerühmt), und keinen Unterschied von Stand und Bildung kannte. Der gemeinste Saracene und das geringste Weib ging den Kalifen wie seines Gleichen an. Die rücksichtslose Naivität bedarf der Bildung nicht; und Jeder verhält sich durch die Freiheit seines Geistes zu dem Herrscher als zu seines Gleichen.

Das große Reich der Kalifen hat nicht lange bestanden, denn auf dem Boden der Allgemeinheit ist nichts fest. Das große arabische Reich ist fast um dieselbe Zeit zerfallen als das fränkische: Throne wurden durch Sclaven und neu hereinbrechende Völker, die Seldschucken und Mongolen, gestürzt und neue Reiche gegründet, neue Dynastien auf den Thron gehoben. Den Osmanen ist es endlich gelungen, eine feste Herrschaft aufzustellen, und zwar dadurch, daß sie sich in den Janitscharen einen festen Mittelpunkt bildeten. Nachdem der Fanatismus sich abgekühlt hatte, war kein sittliches Princip in den Gemüthern geblieben. Im Kampfe mit den Saracenen hatte sich die europäische Tapferkeit zum schönen, edlen Ritterthum idealisirt; Wissenschaft und Kenntnisse, insbesondere der Philosophie, sind von den Arabern ins Abendland gekommen; eine edle Poesie und freie Phantasie ist bei den Germanen im Orient angezündet worden, und so hat sich auch Göthe an das Morgenland gewandt und in seinem Divan eine Perlenschnur geliefert, die an Innigkeit und Glückseligkeit der Phantasie Alles übertrifft. — Der Orient selbst aber ist, nachdem die Begeisterung allmählig geschwunden war, in die größte Lasterhaftigkeit versunken: die häßlichsten Leidenschaften wurden herrschend, und da der sinnliche Genuß schon in der ersten Gestaltung der muhamedanischen Lehre selbst liegt und als Belohnung im Paradiese aufgestellt wird, so trat nun derselbe an die Stelle des Fanatismus. Gegenwärtig nach Asien und Afrika zurückgedrängt und nur in einem Winkel Europa's durch die Eifersucht der christlichen Mächte geduldet, ist der Islam schon längst von dem Boden der Weltgeschichte verschwunden und in orientalische Gemächlichkeit und Ruhe zurückgetreten.

Drittes Capitel.

Das Reich Karls des Großen.

Das Reich der Franken wurde, wie schon gesagt worden ist, von Chlodwig gestiftet. Nach seinem Tode wurde es unter seine Söhne getheilt, später mit vielen Kämpfen durch Hinterlist, Meuchelmord, Gewaltthat wieder vereinigt und abermals getheilt. Nach innen wurde die Macht der Könige dadurch sehr vermehrt, daß sie Fürsten in eroberten Ländern wurden. Diese wurden zwar unter die freien Franken vertheilt; aber dem Könige fielen höchst beträchtliche stehende Einkünfte zu, nebst den ehemals kaiserlichen und den confiscirten Gütern. Diese verlieh nun der König als persönliche, d. h. nicht erbliche, Beneficien an seine Krieger, die damit eine persönliche Verbindlichkeit übernahmen, seine Leute wurden und seine Dienstmannschaft bildeten. Ihnen schlossen sich dann die sehr begüterten Bischöfe an und machten mit ihnen den Rath des Königs aus, der jedoch den König nicht band. An der Spitze der Dienstmannschaft stand der **major domus**.

Diese **majores domus** maaßten sich bald alle Gewalt an, stellten die königliche Macht in Schatten, indeß die Könige in Dumpfheit versanken und bloße Figuranten wurden. Aus ihnen ging die Dynastie der Karolinger hervor. Pipin der Kurze, Karl Martell's Sohn, wurde im Jahre 752 zum König der Franken erhoben. Der Pabst Zacharias entband die Franken ihres Eides gegen den noch lebenden letzten Merovinger Childerich III., welcher die Tonsur erhielt, d. h. er wurde Mönch und zugleich der königlichen Auszeichnung des langen Haarwuchses beraubt. Die letzten Merovinger waren durchaus Weichlinge, welche sich mit dem Namen ihrer Würde begnügten und sich fast nur dem Genusse hingaben, eine Erscheinung, welche in den morgenländischen Herrscherfamilien ganz gewöhnlich ist, und sich bei den letzten Karolingern ebenfalls wiederholt. Die **majores domus** dagegen waren in der Energie des Emporsteigens, und befanden sich in einer so engen Verkettung mit der Dienstmannschaft, daß es ihnen zuletzt leicht wurde den Thron zu erringen.

Die Päbste waren aufs ärgste von den longobardischen Königen bedrängt und suchten Schutz bei den Franken. Pipin übernahm es aus Dankbarkeit, Stephan II. zu vertheidigen: er zog zwei Male über die Alpen, und schlug zwei Male die Longobarden. Seine Siege gaben dem neuen Throne Glanz und dem Stuhle Petri ein ansehnliches Erbe. Im Jahre 800 nach Chr. Geb. wurde der Sohn Pipin's, Karl der Große, vom Pabste zum Kaiser gekrönt, und hiermit beginnt die feste Verbindung der Karolinger mit dem päbstlichen Stuhle. Das römische Reich hatte nämlich immer noch bei den Barbaren das Ansehn einer hohen Macht, und galt ihnen immer noch als der Mittelpunkt, von dem alle Würde, ebenso wie die Religion, die Gesetze und alle Kenntnisse, von der Buchstabenschrift an, zu ihnen gelange. Karl Martell, nachdem er Europa von der Herrschaft der Saracenen befreit hatte, wurde, er selbst und seine Nachkommenschaft, vom römischen Volk und Senat zum Patricier ernannt: Karl der

Große aber wurde zum römischen Kaiser gekrönt, und zwar vom Papste.

Es gab nunmehr zwei Kaiserreiche, und allmählig trennte sich in diesen die christliche Religion in zwei Kirchen: in die griechische und römische. Der römische Kaiser war der geborne Beschützer der römischen Kirche, und durch diese Stellung des Kaisers zum Papste war gleichsam ausgesprochen: die fränkische Herrschaft sey nur eine Fortsetzung des römischen Reiches.

Das Reich Karls des Großen hatte einen sehr großen Umfang. Das eigentliche Franken dehnte sich vom Rhein bis zur Loire aus. Aquitanien, südlich von der Loire, ward 768, im Todesjahre Pipin's völlig unterworfen. Es gehörten ferner zum Frankenreiche: Burgund, Alemannien (das südliche Deutschland zwischen dem Lech, Main und Rhein), Thüringen, das bis an die Saale sich ausdehnte, ferner Baiern. Außerdem hat Karl die Sachsen, welche zwischen dem Rhein und der Weser wohnten, besiegt, und dem longobardischen Reiche ein Ende gemacht, wodurch er Herr Ober- und Mittelitaliens wurde.

Dieses große Reich hat Karl der Große zu einem systematisch geordneten Staate gebildet, und dem Frankenreiche feste Einrichtungen, die dasselbe zusammenhielten, gegeben: doch nicht als ob er die Verfassung seines Reichs überall erst eingeführt habe, sondern die zum Theil schon früheren Institutionen sind unter ihm entwickelt worden und zu einer bestimmteren, ungehinderten Wirksamkeit gekommen. Der König stand an der Spitze der Reichsbeamten, und das Princip der Erblichkeit der Königswürde trat schon hervor. Der König war ebenso Herr der bewaffneten Macht, wie der reichste Eigenthümer an Grund und Boden, und die höchste Richtergewalt befand sich nicht minder in seinen Händen. Die Kriegsverfassung beruhte auf dem Heerbann. Jeder Freie war verpflichtet, sich zur Vertheidigung des Reiches zu bewaffnen, und jeder hatte auf gewisse Zeit für seinen Unterhalt zu sorgen. Diese Landwehr, wie man sie heute nennen würde, stand

unter dem Befehle von Grafen und Markgrafen, welche letztere größeren Bezirken an den Grenzen des Reichs, den Marken, vorstanden. Der allgemeinen Eintheilung nach war das Land in Gaue getheilt, deren jedem ein Graf vorstand. Ueber diesen standen unter den spätern Karolingern wieder Herzöge, deren Sitze große Städte wie Köln, Regensburg und dergleichen mehr waren. Nach ihnen war das Land in Herzogthümer eingetheilt: es gab so ein Herzogthum Elsaß, Lothringen, Friesland, Thüringen, Rhätien. Diese Herzöge wurden vom Kaiser eingesetzt. Völkerschaften, welche ihre eigenen Stammfürsten nach ihrer Unterwerfung beibehalten hatten, verloren dieses Vorrecht und bekamen Herzöge, sobald sie sich empörten; so ging es Alemannien, Thüringen, Baiern und Sachsen. Es gab aber auch eine Art von stehendem Heere zur schnelleren Hülfe. Die Dienstmannen des Kaisers nämlich bekamen Güter zur Benutzung mit der Verpflichtung, Kriegsdienste zu leisten, wenn sie Befehl erhielten. Um diese Einrichtungen nun aufrecht zu erhalten, wurden Gewaltsboten (missi) vom Kaiser abgeschickt, welche die Aufsicht haben und Berichte erstatten, auch das Gerichtswesen und die königlichen Güter inspiciren sollten.

Nicht minder merkwürdig ist die Verwaltung der Staatseinkünfte. Es gab keine directen Steuern, und wenige Zölle auf Flüssen und Straßen, von denen mehrere an höhere Reichsbeamten verliehen waren. In den Fiscus flossen theils die gerichtlichen Strafgelder, theils die Geldbußen derer, die sich auf den Aufruf des Kaisers nicht zur Armee gestellt hatten. Auch diejenigen, welche Beneficien genossen, verloren dieselben, sobald sie diese Pflicht verabsäumten. Die Haupteinkünfte kamen aus den Kammergütern, deren der Kaiser eine große Menge besaß, auf denen sich königliche Pfalzen befanden. Es war schon lange Sitte, daß die Könige in den Hauptlandschaften herumreisten, und sich dann in jeder Pfalz eine Zeit lang aufhielten; die gehörigen Vorbereitungen für den Unterhalt des Hofes waren schon früher durch Marschälle, Kämmerer u. s. w. getroffen.

Was nun die Gerichtsverfassung betrifft, so liegen die Angelegenheiten, welche Leib und Leben, sowie das Grundeigenthum betreffen, in den Händen der Gemeindeversammlungen unter dem Vorsitz eines Grafen; weniger wichtige wurden unter dem Vorsitz der Centgrafen von wenigstens sieben freien Männern, welche erwählte Schöffen waren, entschieden. Die höchsten Gerichte waren die Hofgerichte, wo der König in der Pfalz den Vorsitz hatte: hier wurde die Dienstmannschaft, geistliche und weltliche, gerichtet. Die königlichen Gewaltsboten, von denen schon oben gesprochen worden ist, hatten bei ihren Inspectionsreisen auch besonders das Gerichtswesen zu untersuchen, alle Klagen anzuhören und die Ungerechtigkeiten zu bestrafen. Ein geistlicher und ein weltlicher Bote mußten vier Mal des Jahres ihre Sprengel bereisen.

Zur Zeit Karls des Großen hatte die Geistlichkeit schon eine große Bedeutung erlangt. Die Bischöfe hatten große Kathedralen unter sich, mit denen zugleich Seminarien und Schulanstalten verbunden waren. Karl suchte nämlich die fast ganz untergegangene Wissenschaftlichkeit wiederherzustellen, indem er verlangte, daß in Städten und Dörfern Schulen angelegt würden. Fromme Gemüther glaubten ein gutes Werk zu thun und die Seligkeit zu erringen, wenn sie der Geistlichkeit Geschenke machten; auf diese Weise haben die wildesten und rohesten Könige ihre Frevel abbüßen wollen. Die gewöhnlichste Schenkung der Privatleute war in der Weise, daß sie ihre Güter an Klöster vermachten, und sich den Niesbrauch nur für ihr Leben oder auf gewisse Zeiten ausbedungen. Oft geschah es jedoch auch beim Tode eines Bischofs oder Abtes, daß die weltlichen Großen mit ihren Dienstmannen über die Güter der Geistlichkeit herfielen und darin lebten und hausten, bis Alles verzehrt war; denn die Religion hatte damals noch nicht die Gewalt über die Gemüther, die Habsucht der Mächtigen zu zügeln. Zur Verwaltung ihrer Güter mußte die Geistlichkeit Wirthschafter und Meier anstellen; außerdem be-

sorgten Vögte alle ihre weltlichen Angelegenheiten, führten die Kriegsmannschaft ins Feld, und erhielten allmählig von den Königen auch die landesherrliche Gerichtsbarkeit, als die Geistlichkeit eigne Gerichtsbarkeit und Immunität von der der königlichen Beamten (Grafen) erlangte. Es geschah damit ein großer Schritt zur Veränderung der Verhältnisse, da nun die geistlichen Güter mehr und mehr vollkommen selbstständige Gebiete wurden, in einer Art, wie es die weltlichen noch gar nicht waren. Außerdem wußte die Geistlichkeit sich später von den Staatslasten zu befreien, und eröffnete die Kirchen und Klöster als Asyle, das heißt unverletzbare Freistätten für alle Verbrecher. Diese Einrichtung war einerseits allerdings sehr wohlthätig gegen die Gewaltthätigkeiten und Unterdrückungen, welche von dem Kaiser und den Großen ausgingen, aber andrerseits artete sie in Ungestraftheit der größten Verbrechen vor den Gesetzen aus. Zu Karls des Großen Zeiten mußte jeder noch von den Klöstern ausgeliefert werden. Die Bischöfe wurden von einer Behörde gerichtet, die aus Bischöfen bestand; als Dienstmannen waren sie eigentlich dem Hofgerichte unterworfen. Späterhin suchten auch die Klöster sich von der bischöflichen Gerichtsbarkeit zu befreien und machten sich so selbst von der Kirche unabhängig. Die Bischöfe wurden von den Geistlichen und den Gemeinden gewählt, allein insofern sie auch Dienstmannen des Königs waren, hatte auch dieser jene Würde zu verleihen. Der Streit wurde dahin ausgeglichen, daß ein Mann gewählt werden mußte, welcher dem Könige genehm war.

Die Reichsgerichte wurden in der Pfalz gehalten, wo der Kaiser sich aufhielt. Der König selbst hatte dabei den Vorsitz, und die Reichshofleute bildeten mit ihm den obersten Gerichtshof über die Großen selbst. Die Reichsberathungen über die Angelegenheiten des Reichs fanden nicht immer zu bestimmten Zeiten Statt, sondern gelegentlich bei Heerschauen im Frühling, bei Kirchenversammlungen und Hoftagen. Besonders die Hoftage, wozu

die Dienstmannen eingeladen waren (wenn der König in einer Landschaft, zumeist am Rhein, dem Mittelpunkte des Frankenreichs, Hof hielt), gaben Gelegenheit zu solchen Berathungen. Es war die Regel, daß der König zweimal im Jahre einen Ausschuß von den höheren Staats- und Kirchenbeamten berief, aber auch hier blieb dem Könige alle Entscheidung. Diese Versammlungen sind daher verschieden von den späteren Reichstagen, wo die Großen selbstständiger auftreten.

So war das Frankenreich beschaffen, dieses erste sich Zusammennehmen des Christenthums zu einer staatlichen Bildung, die aus ihm selbst hervorging, während das römische Reich von dem Christenthum verzehrt worden war. Die eben beschriebene Verfassung sieht vortrefflich aus, sie gab eine feste Kriegsorganisation und sorgte für Gerechtigkeit im Innern; und dennoch erwies sie sich nach Karls des Großen Tode als vollkommen unmächtig, sowohl nach außen vertheidigungslos gegen die Einfälle der Normannen, Ungarn, Araber, als nach innen unwirksam gegen Rechtlosigkeit, Beraubung und Unterdrückung jeder Art. Wir sehen so neben einer vortrefflichen Verfassung den schlechtesten Zustand und somit Widerspruch nach allen Seiten. Solche Bildungen bedürfen, eben weil sie plötzlich hervorsteigen, noch der Stärkung der Negativität in sich selber: sie bedürfen der Reactionen in jeder Weise, welche in der folgenden Periode hervortreten.

Zweiter Abſchnitt.

Das Mittelalter.

Wenn die erſte Periode der germaniſchen Welt glänzend mit einem mächtigen Reiche endet, ſo beginnt mit der zweiten die Reaction aus dem Widerſpruch der unendlichen Lüge, welcher das Mittelalter beherrſcht, und das Leben und den Geiſt deſſelben ausmacht. Dieſe Reaction iſt zuerſt die der beſondern Nationen gegen die allgemeine Herrſchaft des Frankenreichs, welche ſich in der Theilung des großen Reiches offenbart. Die zweite Reaction iſt die der Individuen gegen die geſetzliche Macht und Staatsgewalt, gegen die Subordination, den Heerbann, die Gerichtsverfaſſung. Sie hat das Iſoliren der Individuen und daher die Schutzloſigkeit derſelben hervorgebracht. Das Allgemeine der Staatsgewalt iſt durch dieſe Reaction verſchwunden: die Individuen haben bei den Gewaltigen Schutz geſucht, und dieſe ſind die Unterdrücker geworden. So trat allmählig der Zuſtand einer allgemeinen Abhängigkeit ein, welches Schutzverhältniß ſich dann zur Feudalverfaſſung ſyſtematiſirt. Die dritte Reaction iſt die der Kirche als Reaction des Geiſtigen gegen die vorhandene Wirklichkeit. Die weltliche Wildheit wurde durch die Kirche unterdrückt und gebändigt, aber dieſe iſt dadurch ſelbſt verweltlicht worden und hat den ihr gebührenden Standpunkt verlaſſen, von welchem Augenblicke an das Inſichgehen des weltlichen Princips beginnt. Alle dieſe Verhältniſſe und Reactionen bilden die Geſchichte des Mittelalters, und der Culminationspunkt dieſer Periode ſind die Kreuzzüge, denn mit ihnen entſteht eine allgemeine Schwankung, wodurch aber erſt die Staaten zur innern und äußeren Selbſtſtändigkeit gelangen.

Erſtes Capitel.

Die Feudalität und die Hierarchie.

Die erſte Reaction iſt die der beſonderen Nationalität gegen die allgemeine fränkiſche Herrſchaft. Es ſcheint zwar zunächſt, daß das Frankenreich durch die Willkür der Könige getheilt worden iſt; das andere Moment aber iſt, daß dieſe Theilung populär war und ebenſo durch die Völker behauptet worden iſt: ſie war alſo nicht bloß ein Familienact, der unklug erſcheinen könnte, indem die Fürſten ihre eigene Macht dadurch geſchwächt haben, ſondern eine Wiederherſtellung der eigenthümlichen Nationalitäten, die durch einen Zuſammenhang übermächtiger Gewalt und das Genie eines großen Mannes waren zuſammengehalten worden. Ludwig der Fromme, Sohn Karls des Großen, theilte das Reich unter ſeine drei Söhne. Später aber erhielt er aus einer zweiten Ehe noch einen Sohn, Karl den Kahlen. Da er auch dieſem ein Erbtheil geben wollte, ſo entſtanden Kriege und Streitigkeiten mit den andern Söhnen, welche des ſchon Erhaltenen beraubt werden ſollten. Dieſe Kriege hatten ſo zunächſt ein individuelles Intereſſe, aber die Nationen nehmen auch aus dem ihrigen heraus daran Antheil. Die weſtlichen Franken hatten ſich bereits mit den Galliern identificirt, und von ihnen ging eine Reaction gegen die deutſchen Franken aus, ſowie ſpäter eine von Italien gegen die Deutſchen. Durch den Verdüner Vertrag im Jahre 843 wurde zwar eine Theilung unter den Nachkommen Karls des Großen gemacht, aber dennoch wurde ſpäter das ganze fränkiſche Reich mit Ausnahme einiger Provinzen auf einen Augenblick unter Karl dem Dicken wieder vereinigt. Nur kurze Zeit indeſſen vermochte dieſer ſchwache Fürſt das große Reich zuſammenzuhalten; es wurde in

viele kleinere Reiche zersplittert, die sich selbstständig ausbildeten und erhielten: in das Königreich Italien, das selbst in sich getheilt war, die beiden burgundischen Reiche, Hochburgund, wovon die Hauptpunkte Genf und das Kloster St. Maurice in Wallis waren, und Niederburgund zwischen dem Jura, dem Mittelmeer und der Rhone, ferner Lothringen, zwischen dem Rhein und der Maas, die Normandie, Bretagne. Zwischen diesen Reichen war das eigentliche Frankreich eingeschlossen, und so beschränkt fand es Hugo Capet vor, als er den Thron bestieg. Ostfranken, Sachsen, Thüringen, Bairen, Schwaben blieb dem deutschen Reiche. Also zerfiel die Einheit der fränkischen Monarchie.

Auch die inneren fränkischen Einrichtungen verschwanden nach und nach gänzlich, besonders die Organisation der Kriegsmacht. Bald nach Karl dem Großen sehen wir von vielen Seiten her die Normannen Einfälle in England, Frankreich und Deutschland machen. In England regierten ursprünglich sieben Dynastien angelsächsischer Könige, aber im Jahre 827 vereinigte Egbert sämmtliche Herrschaften in ein einziges Reich. Unter seinem Nachfolger machten die Dänen sehr häufige Einfälle und plünderten das Land aus. Tapferen Widerstand fanden sie erst unter Alfred dem Großen, aber der Dänenkönig Knut eroberte später ganz England. Gleichzeitig waren die Einfälle der Normannen in Frankreich. Sie fuhren auf leichten Kähnen die Seine und die Loire hinauf, plünderten die Städte, verheerten die Klöster und zogen mit ihrer gemachten Beute davon; sie belagerten selbst Paris, und die karolingischen Könige mußten schimpflich den Frieden erkaufen. Ebenso verwüsteten sie die an der Elbe liegenden Städte; vom Rhein aus plünderten sie Aachen und Cöln, und machten sich Lothringen zinsbar. Zwar ließ der Reichstag zu Worms 882 ein allgemeines Aufgebot an alle Unterthanen ergehen, dennoch mußte man sich aber zu einem schimpflichen Vergleiche bequemen. Diese Stürme kamen von Norden und Westen. Im Osten brachen die Magyaren her-

ein. Mit Weib und Kindern zogen diese barbarischen Völker auf Wagen herum und verwüsteten das ganze südliche Deutschland. Durch Baiern, Schwaben, die Schweiz gelangten sie bis ins Innere von Frankreich und nach Italien. Von Süden her drängten die Saracenen. Sicilien befand sich schon längst in ihren Händen: von da aus faßten sie festen Fuß in Italien, bedrohten Rom, das durch einen Vergleich sie von sich abwendete, und waren der Schrecken Piemonts und der Provence.

So rückten diese drei Völker in großen Massen von allen Seiten in das Reich ein, und stießen in ihren Verheerungszügen fast zusammen. Frankreich wurde von den Normannen bis an den Jura verwüstet; die Ungarn kamen bis nach der Schweiz, und die Saracenen bis nach Wallis. Denken wir an jene Organisation des Heerbannes und betrachten wir dabei diesen traurigen Zustand, so müssen wir uns über die Wirkungslosigkeit aller dieser hochgerühmten Einrichtungen verwundern, indem sie nun gerade am wirksamsten sich hätten zeigen sollen. Man könnte geneigt seyn, die Schilderung von der schönen, vernünftigen Verfassung der fränkischen Monarchie unter Karl dem Großen, die sich als stark, groß und ordnungsvoll nach innen und außen gezeigt hat, für eine leere Träumerei zu halten; dennoch hat sie bestanden, aber diese ganze Staatseinrichtung war nur durch die Kraft, die Größe und den edlen Sinn dieses Individuum gehalten und war nicht auf den Geist des Volkes gegründet, nicht lebendig in denselben eingegangen, sondern nur ein äußerlich Auferlegtes, eine aprioriſche Constitution, wie die, welche Napoleon Spanien gab, die sogleich unterging, als sie nicht mehr durch die Gewalt aufrecht erhalten wurde. Was vielmehr die Wirklichkeit einer Verfassung ausmacht, ist, daß sie als objective Freiheit, substantielle Weise des Wollens, als Verpflichtung und Verbindlichkeit in den Subjecten existirt. Aber für den germanischen Geist, der nur erst als Gemüth und subjective Willkür war, war noch keine Verpflichtung vorhanden, noch keine Inner-

lichkeit der Einheit, sondern nur eine Innerlichkeit des gleichgültigen, oberflächlichen Fürsichseyns überhaupt. Auf diese Weise war jene Verfassung ohne festes Band, ohne den objectiven Halt in der Subjectivität; denn es war überhaupt noch keine Verfassung möglich.

Dieß führt uns zur zweiten Reaction, welche die der Individuen gegen die gesetzliche Macht ist. Der Sinn für Gesetzlichkeit und Allgemeinheit ist durchaus nicht vorhanden, ist in den Völkern selbst nicht lebendig. Die Verpflichtungen jedes freien Bürgers, die Befugnisse des Richters, Recht zu sprechen, die des Gaugrafen, Gericht zu halten, das Interesse für die Gesetze als solche, zeigen sich als unkräftig, sobald die starke Hand von oben nicht mehr die Zügel straff hält. Die glänzende Staatsverwaltung Karl des Großen war spurlos geschwunden, und die nächste Folge davon war die allgemeine Schutzbedürftigkeit der Individuen. Eine gewisse Schutzbedürftigkeit ist sicherlich in jedem wohlorganisirten Staat: jeder Bürger kennt seine Rechte, und weiß auch, daß zur Sicherheit des Besitzes der gesellschaftliche Zustand überhaupt nothwendig ist. Barbaren kennen dieses Bedürfniß, einen Schutz am Anderen zu haben, noch nicht: sie sehen es als eine Beschränkung ihrer Freiheit an, wenn ihre Rechte ihnen von Anderen zugesichert werden sollen. So war also der Drang nach einer festen Organisation nicht vorhanden: die Menschen mußten erst in den Zustand der Schutzlosigkeit versetzt werden, um das nothwendige Erscheinen des Staates zu empfinden. Die Staatsbildung fing wieder von ganz vorne an. Das Allgemeine hatte durchaus keine Lebendigkeit und Festigkeit in sich und im Volke, und seine Schwäche offenbarte sich darin, daß es den Individuen keinen Schutz zu geben vermochte. Die Bestimmung der Verpflichtung war im Geiste der Germanen, wie gesagt, nicht vorhanden; es kam darauf an, sie herzustellen. Der Wille konnte nun zunächst nur an dem Aeußerlichen des Besitzthums festgehalten werden, und bei der Erfahrung der Wichtigkeit des Staatsschutzes ward er gewaltsam aus der Stumpfheit gerissen und durch die Noth zum Bedürfniß einer Verbindung und einer Gesellschaftlichkeit getrieben. Die Individuen mußten daher selbst ihre Zuflucht zu Individuen nehmen und wurden unter die Macht einiger Gewalthaber gestellt, welche aus der Autorität, die früher dem Allgemeinen angehörte, einen Privatbesitz und eine persönliche Herrschaft bildeten. Die Grafen haben als Staatsbeamten bei ihren Untergebenen keinen Gehorsam gefunden, aber ebensowenig verlangt, sondern nur für sich haben sie denselben gewollt. Sie haben die Gewalt des Staates für sich selbst genommen und die ihnen verliehene Macht zu einem erblichen Besitze gemacht. Sowie früher der König, oder andere hohe Personen, Lehen zur Belohnung an ihre Dienstmannen gaben, so gaben nun umgekehrt die Schwächeren und Aermeren den Mächtigen ihr Besitzthum, um dadurch einen starken Schutz zu gewinnen; sie übergaben ihre Güter einem Herrn, Kloster, Abt, Bischof (**feudum oblatum**), und erhielten sie zurück, belastet mit der Verpflichtung einer Leistung an diese Herren. Sie wurden aus Freien Vasallen, Lehnsleute, und ihr Besitzthum wurde ein geliehenes. Dieß ist das Verhältniß des Feudalsystems. **Feudum** ist mit **fides** verwandt; die Treue ist hier eine Verbindlichkeit durch Unrecht, ein Verhältniß, das etwas Rechtliches bezweckt, aber zu seinem Inhalt ebenso sehr das Unrecht hat; denn die Treue der Vasallen ist nicht eine Pflicht gegen das Allgemeine, sondern eine Privatverpflichtung, welche ebenso der Zufälligkeit, Willkür und Gewaltthat anheimgestellt ist. Das allgemeine Unrecht, die allgemeine Rechtslosigkeit wird in ein System von Privatabhängigkeit und Privatverpflichtung gebracht, so daß das Formelle des Verpflichtetseyns allein die rechtliche Seite davon ausmacht. — Da Jeder sich selbst zu schützen hatte, so wurde auch der kriegerische Geist wieder erweckt, der in der Vertheidigung nach außen auf's schmählichste verschwunden schien; denn die Stumpfheit wurde theils durch die äußerste

Mißhandlung aufgerüttelt, theils durch die Privathabsucht und Herrschsucht. Die Tapferkeit, die sich jetzt zeigt, galt nicht dem Staate, sondern den subjectiven Interessen. In allen Gegenden entstanden Burgen, wurden Befestigungen aufgerichtet und zwar zur Vertheidigung des Besitzes, zum Raub und zur Tyrannei. Auf die eben angeführte Weise verschwand das Ganze in solchen Punkten der Einzelheit, als welche hauptsächlich die Sitze der Bischöfe und Erzbischöfe zu nennen sind. Die Bisthümer hatten die Immunität von den Gerichten und aller Amtswirksamkeit erhalten; die Bischöfe hielten sich Vögte und ließen denselben vom Kaiser die Gerichtsbarkeit übertragen, welche sonst die Grafen ausgeübt hatten. So gab es abgeschlossene geistliche Territorien, Gemeinden, die einem Heiligen angehörten (Weichbilder). Ebenso bildeten sich späterhin weltliche Herrschaften aus. Beide traten an die Stelle der ehemaligen Gaue oder Grafschaften. Nur in wenigen Städten, wo die Gemeinden der freien Männer für sich stark genug waren, Schutz und Sicherheit auch ohne des Königs Hülfe zu gewähren, blieben Reste der alten freien Verfassung. Sonst verschwanden überall die freien Gemeinden, und wurden den Prälaten oder den Grafen und Herzögen, den nunmehrigen Landesherrn und Fürsten, unterthan.

Die kaiserliche Gewalt wurde im Ganzen für etwas sehr Großes und Hohes ausgegeben: der Kaiser galt für das weltliche Oberhaupt der gesammten Christenheit; je größer aber diese Vorstellung war, desto weniger galt die Macht der Kaiser in der Wirklichkeit. Frankreich gewann außerordentlich dadurch, daß es diese hohle Anmaßung von sich entfernt hielt, während in Deutschland das Fortschreiten der Bildung durch jene Scheingewalt gehemmt wurde. Die Könige und Kaiser waren nicht mehr Oberhäupter des Staats, sondern der Fürsten, welche zwar ihre Vasallen waren, aber eigne Herrschermacht und Territorialherrschaften besaßen. Indem nun Alles auf particulare Herrschaft gegründet ist, so könnte man glauben, daß eine Fortbildung zum Staate sich nur so hätte machen können, daß jene particularen Herrschaften in ein amtliches Verhältniß zurückgetreten wären. Dazu wäre aber eine Uebermacht erforderlich gewesen, welche nicht vorhanden war, denn die Dynasten bestimmten selbst, inwiefern sie noch abhängig seyen vom Allgemeinen. Es gilt keine Macht des Gesetzes und des Rechts mehr, sondern nur die zufällige Gewalt, die eigensinnige Rohheit des particularen Rechts, und diese strebt gegen die Gleichheit der Rechte und der Gesetze. Eine Ungleichheit der Rechte in der ganzen Zufälligkeit ist vorhanden, und aus dieser kann die Entwickelung der Monarchie nicht so geschehen, daß das Oberhaupt als solches die besonderen Gewalten unterdrückt, sondern es sind diese allmählig in Fürstenthümer übergegangen und mit dem Fürstenthume des Oberhauptes vereinigt worden, und so hat sich die Macht des Königs und des Staates geltend gemacht. Während nun das Band der Einheit im Staate noch nicht vorhanden war, haben sich die besonderen Territorien für sich ausgebildet.

In Frankreich ging das Haus Karls des Großen wie das Chlodwigs durch die Schwäche der Regenten unter. Ihre Herrschaft war zuletzt nur auf die kleine Herrschaft Laon beschränkt, und der letzte der Carolinger, Herzog Karl von Lothringen, der nach Ludwigs V. Tode die Krone in Anspruch nahm, ward geschlagen und gefangen. Der mächtige Hugo Capet, Herzog von Francien, wurde zum Könige ausgerufen. Der Titel König gab ihm jedoch keine wirkliche Gewalt, denn seine Macht war nur auf seinen Besitz gegründet. Später wurden die Könige durch Kauf, Heirath, Aussterben der Familien, Eigenthümer mehrerer Herrschaften, und man fing besonders an, sich an sie zu wenden, um vor den Gewaltthätigkeiten der Fürsten Schutz zu suchen. Die königliche Gewalt wurde in Frankreich früh erblich, weil die Lehnsherrschaften erblich waren, doch haben im Anfange die Könige noch die Vorsicht gebraucht, ihre Söhne bei ihren Leb-

zeiten krönen zu lassen. Frankreich war in viele Herrschaften getheilt: in das Herzogthum Guyenne, Grafschaft Flandern, Herzogthum Gascogne, Grafschaft Toulouse, Herzogthum Burgund, Grafschaft Vermandois; Lothringen hatte auch einige Zeit zu Frankreich gehört. Die Normandie war von den Königen von Frankreich den Normannen eingeräumt worden, um auf einige Zeit Ruhe vor ihnen zu haben. Von der Normandie aus ging Herzog Wilhelm nach England hinüber und eroberte dasselbe im Jahre 1066. Er führte hier durchweg ein ausgebildetes Lehnssystem ein, dessen Netz zum großen Theile noch heute England umgarnt. Auf diese Weise standen aber die Herzoge der Normandie mit einer großen Macht den schwachen Königen von Frankreich gegenüber. — Deutschland war aus den großen Herzogthümern Sachsen, Schwaben, Baiern, Kärnthen, Lothringen, Burgund, der Markgrafschaft Thüringen, u. s. f. aus vielen Bisthümern und Erzbisthümern zusammengesetzt. Jedes dieser Herzogthümer zerfiel wieder ebenso in viele, mehr oder weniger unabhängige, Herrschaften. Mehrere Male hatte es den Anschein, als vereinigte der Kaiser mehrere Herzogthümer unter seiner unmittelbaren Herrschaft. Kaiser Heinrich III. war bei seiner Thronbesteigung Herr mehrerer großer Herzogthümer, aber er schwächte selbst seine Macht, indem er diese wieder an Andere verlieh. Deutschland war von Hause aus eine freie Nation, und hatte nicht wie Frankreich den Mittelpunkt einer erobernden Familie; es blieb ein Wahlreich. Die Fürsten ließen sich das Recht nicht nehmen, ihr Oberhaupt selbst zu wählen; bei jeder neuen Wahl machten sie neue einschränkende Bedingungen, so daß die kaiserliche Macht zum leeren Schatten herabsank. — In Italien war dasselbe Verhältniß: die deutschen Kaiser hatten Ansprüche darauf, ihre Gewalt ging aber nur so weit, als sie sich durch unmittelbare Kriegsmacht verschafften, und als die italienischen Städte und der Adel in der Unterwerfung einen eigenen Nutzen sahen. Italien war wie Deutschland

in viele größere und kleinere Herzogthümer, Grafschaften, Bisthümer und Herrschaften getheilt. Der Pabst vermochte äußerst wenig, weder im Norden, noch im Süden, welcher lange Zeit zwischen Longobarden und Griechen getheilt war, bis späterhin beide von den Normannen unterworfen wurden. — Spanien kämpfte während des ganzen Mittelalters, theils sich behauptend, theils siegreich mit den Saracenen, bis diese endlich der concreteren Macht christlicher Gesittung unterlagen.

Alles Recht verschwand so vor der particularen Macht, denn Gleichheit der Rechte, Vernünftigkeit der Gesetze, wo das Ganze, der Staat, Zweck ist, war nicht vorhanden.

Die dritte Reaction, deren wir oben Erwähnung thaten, war die vom Element der Allgemeinheit aus, gegen die in Particularität gesplitterte Wirklichkeit. Diese Reaction kam von unten herauf aus dem particularen Besitze selbst, und wurde dann hauptsächlich durch die Kirche aufgestellt. Es ist durch die Welt gleichsam ein allgemeines Gefühl der Nichtigkeit ihres Zustandes gegangen. In dem Zustande vollkommener Vereinzelung, wo durchaus nur die Gewalt des Machthabers galt, haben die Menschen zu keiner Ruhe kommen können, und gleichsam ein böses Gewissen hat die Christenheit durchschauert. Im eilften Jahrhundert verbreitete sich allgemein durch ganz Europa die Furcht vor dem herannahenden jüngsten Gericht und der Glaube an den nahen Untergang der Welt. Das innerliche Grauen trieb die Menschen zu den widersinnigsten Handlungen. Einige haben ihr ganzes Besitzthum der Kirche geschenkt und ihr Leben in beständiger Buße hingebracht, die Meisten haben sich der Schwelgerei ergeben und ihr Besitzthum verpraßt. Die Kirche allein gewann dabei an Reichthum durch Schenkungen und Vermächtnisse. — Nicht minder rafften um diese Zeit fürchterliche Hungersnöthe die Menschen dahin: auf den Märkten wurde öffentlich Menschenfleisch verkauft. In diesem Zustande war nichts als Rechtslosigkeit, viehische Begierde, roheste Willkür, Trug und

List bei den Menschen anzutreffen. Am gräulichsten sah es in Italien, dem Mittelpunkte des Christenthums aus. Jede Tugend war dieser Zeit fremd, und so hatte **virtus** seine eigenthümliche Bedeutung verloren: es hieß im Gebrauch nichts Anderes als Gewalt, Zwang, zuweilen sogar Nothzucht. In gleicher Verdorbenheit befand sich die Geistlichkeit: ihre eigenen Vögte hatten sich zu Herren auf den geistlichen Gütern gemacht und hausten daselbst nach ihrem Belieben, indem sie den Mönchen und Geistlichen nur einen sparsamen Unterhalt zukommen ließen. Klöster, welche keine Vögte annehmen wollten, wurden dazu gezwungen, indem die benachbarten Herren sich selbst oder ihre Söhne zu Vögten machen ließen. Nur Bischöfe und Aebte erhielten sich im Besitz, indem sie sich theils durch eigene Macht zu schützen wußten, theils durch ihren Anhang, da sie meist aus adeligen Familien waren.

Die Bisthümer waren weltliche Territorien, und somit auch zu Reichs- und Lehnsdiensten verpflichtet. Die Könige hatten die Bischöfe einzusetzen, und ihr Interesse erheischte es, daß diese Geistlichen ihnen zugethan seyen. Wer ein Bisthum wollte, hatte sich deshalb an den König zu wenden, und so wurde ein förmlicher Handel mit den Bisthümern und Abteien getrieben. Wucherer, welche dem Könige Geld vorgestreckt hatten, ließen sich dadurch entschädigen, und die schlechtesten Menschen kamen so in Besitz von geistlichen Stellen. Allerdings sollten die Geistlichen von der Gemeinde gewählt werden, und es gab immer mächtige Wahlberechtigte, aber diese zwang der König seine Befehle anzuerkennen. Nicht besser ging es mit dem päbstlichen Stuhl: eine lange Reihe von Jahren hindurch besetzten ihn die Grafen von Tusculum bei Rom entweder mit Mitgliedern ihrer Familie, oder mit solchen, an welche sie ihn für theures Geld verkauft hatten. Dieser Zustand wurde am Ende zu arg, daß sich Weltliche sowohl wie Geistliche von energischem Character demselben widersetzten. Kaiser Heinrich III. machte dem Streite

der Factionen ein Ende, indem er selbst römische Päbste ernannte, die er, wenn sie auch vom römischen Adel gehaßt wurden, dennoch durch seine Autorität hinreichend unterstützte. Durch Pabst Nicolaus II. wurde bestimmt, daß die Päbste von den Cardinälen gewählt werden sollten: da diese aber zum Theil aus herrschenden Familien waren, so treten bei der Wahl immer noch ähnliche Zwistigkeiten der Factionen ein. Gregor VII. (schon als Cardinal Hildebrand berühmt) suchte nun die Unabhängigkeit der Kirche in diesem grauenvollen Zustande besonders durch zwei Maaßregeln zu sichern. Zuerst setzte er das Cölibat der Geistlichkeit durch. Schon von den frühesten Zeiten an hatte man nämlich dafür gehalten, daß es gut und angemessen wäre, wenn die Geistlichen nicht verheirathet seyen. Doch melden die Geschichtsschreiber und Chronisten, daß dieser Anforderung wenig Genüge geleistet wurde. Nicolaus II. hatte schon die verheiratheten Geistlichen für eine neue Secte erklärt; Gregor VII. aber vollendete mit seltener Energie diese Maaßregel, indem er alle verheiratheten Geistlichen und alle Laien, die bei diesen Messe hören würden, in den Bann that. Auf diese Weise wurde die Geistlichkeit auf sich angewiesen und von der Sittlichkeit des Staates ausgeschlossen. — Die zweite Maaßregel war gegen die Simonie gerichtet, nämlich gegen den Verkauf oder die willkürliche Besetzung der Bisthümer oder des päbstlichen Stuhles selbst. Die geistlichen Stellen sollten fortan nur von den sie verdienenden Geistlichen besetzt werden, eine Bestimmung, welche die Geistlichen in großen Streit mit den weltlichen Herrschaften bringen mußte.

Diese zwei großen Maaßregeln sind es, durch welche Gregor die Kirche vom Zustande der Abhängigkeit und Gewaltthätigkeit befreien wollte. Gregor machte aber noch weitere Anforderungen an die weltliche Macht: es sollten nämlich alle Beneficien nur durch die Ordination des kirchlichen Oberen dem Neueingesetzten zufallen, und nur der Pabst sollte über das ungeheure Vermö-

gen der Geistlichkeit zu disponiren haben. Die Kirche wollte als göttliche Macht die Herrschaft über die weltliche, von dem abstracten Principe ausgehend, daß das Göttliche höher stehe als das Weltliche. Der Kaiser mußte bei seiner Krönung, welche nur dem Pabste zukam, einen Eid leisten, daß er dem Pabste und der Kirche immer gehorsam seyn wolle. Ganze Länder und Staaten wie Neapel, Portugal, England, Irland kamen in ein förmliches Vasallenverhältniß zum päbstlichen Stuhle.

Die Kirche erhielt so eine selbstständige Stellung: die Bischöfe versammelten in den verschiedenen Ländern Synoden, und an diesen Zusammenberufungen hatte der Klerus einen fortdauernden Anhaltspunkt. Auf diese Weise kam die Kirche zum größten Einfluß in den weltlichen Angelegenheiten: sie maaßte sich die Entscheidung über die Krone der Fürsten an, machte die Vermittlerin zwischen den Mächten in Krieg und Frieden. Die nähere Veranlassung, welche die Kirche zu dieser Einmischung in die weltlichen Angelegenheiten hatte, war die Ehe der Fürsten. Es kam nämlich oft vor, daß die Fürsten von ihren Gemahlinnen geschieden seyn wollten, und dazu bedurften sie der Erlaubniß der Kirche. Diese nahm nun die Gelegenheit wahr, auf ihren sonstigen Forderungen zu bestehen, und so ging sie weiter und wußte ihren Einfluß auf Alles auszudehnen. Bei der allgemeinen Unordnung wurde das Dazwischentreten der Autorität der Kirche als Bedürfniß gefühlt. Durch die Einführung des Gottesfriedens wurde die Unterbrechung der Fehden und der Privatrache wenigstens für gewisse Wochentage und Wochen erlangt; und die Kirche behauptete diesen Waffenstillstand mit allen ihren geistlichen Mitteln des Bannes, des Interdicts und anderer Drohungen und Strafen. Durch die weltlichen Besitzungen kam aber die Kirche in ein ihr eigentlich fremdes Verhältniß zu den andern weltlichen Fürsten und Herren, sie bildete eine furchtbare weltliche Macht gegen dieselben, und war zunächst so ein

Mittelpunkt des Widerstandes gegen Gewaltthätigkeit und Willkür. Insbesondere widerstand sie den Gewaltthätigkeiten gegen die Stifter, die weltlichen Herrschaften der Bischöfe; und wenn die Vasallen der Gewalt und Willkür der Fürsten ihre Gewalt entgegensetzten, so wurden sie dabei vom Pabste unterstützt. So aber setzte sie selbst nur gleiche Gewalt und Willkür entgegen und vermischte ihr weltliches Interesse mit dem Interesse der Kirche als geistlicher d. h. göttlich substantieller Macht. Die Dynasten und Völker haben das wohl zu unterscheiden gewußt und in der Einmischung der Kirche die weltlichen Zwecke erkannt. Sie haben daher die Kirche unterstützt, insofern es ihr eigener Vortheil war, sonst aber den Bann und die geistlichen Mittel wenig gescheut. Am wenigsten wurde die Autorität der Päbste in Italien geachtet, und die Römer sind am schlechtesten mit ihnen umgegangen. Was so die Päbste an Land und Gütern und an directer Herrschaft gewannen, verloren sie an Ansehen und Achtung.

Wir haben nun wesentlich die geistige Seite der Kirche, die Form ihrer Macht zu betrachten. Das Wesen des christlichen Princips ist schon früher entwickelt worden, es ist das Princip der Vermittelung. Der Mensch wird erst als geistiges Wesen wirklich, wenn er seine Natürlichkeit überwindet. Diese Ueberwindung wird nur durch die Voraussetzung möglich, daß die menschliche und göttliche Natur an und für sich eins seyen, und daß der Mensch, insofern er Geist ist, auch die Wesentlichkeit und Substantialität hat, die dem Begriffe Gottes angehört. Die Vermittelung ist eben durch das Bewußtseyn dieser Einheit bedingt, und die Anschauung dieser Einheit ist dem Menschen in Christo gegeben worden. Die Hauptsache nun ist, daß der Mensch dieses Bewußtseyn ergreife und daß es beständig in ihm geweckt werde. Dieß sollte in der Messe geschehen: in der Hostie wird Christus als gegenwärtig dargestellt: das Stückchen Brod, durch den Priester geweiht, ist der gegenwärtige

Gott, der zur Anschauung kommt und ewig geopfert wird. Es ist darin das Richtige erkannt, daß das Opfer Christi ein wirkliches und ewiges Geschehen ist, insofern Christus nicht bloß sinnliches und einzelnes, sondern ganz allgemeines, d. h. göttliches Individuum ist; aber das Verkehrte ist, daß das sinnliche Moment für sich isolirt wird und die Verehrung der Hostie, auch insofern sie nicht genossen wird, bleibt, daß also die Gegenwart Christi nicht wesentlich in die Vorstellung und den Geist gesetzt wird. Mit Recht ging die lutherische Reformation besonders gegen diese Lehre. Luther stellte den großen Satz auf, daß die Hostie nur etwas sey und Christus nur empfangen werde, im Glauben an ihn; außerdem sey die Hostie nur ein äußerliches Ding, das keinen größeren Werth habe, als jedes andere. Der Katholik aber fällt vor der Hostie nieder, und so ist das Aeußerliche zu einem Heiligen gemacht. Das Heilige als Ding hat den Charakter der Aeußerlichkeit, und insofern ist es fähig in Besitz genommen zu werden von einem Anderen gegen mich: es kann sich in fremder Hand befinden, weil der Proceß nicht im Geiste vorgeht, sondern durch die Dingheit selbst vermittelt wird. Das höchste Gut des Menschen ist in anderen Händen. Hier tritt nun sogleich eine Trennung ein zwischen Solchen, die dieses besitzen, und Solchen, die es von Anderen zu empfangen haben, zwischen der Geistlichkeit und den Laien. Die Laien sind dem Göttlichen fremd. Dieß ist die absolute Entzweiung, in welcher die Kirche im Mittelalter befangen war: sie ist daraus entstanden, daß das Heilige als Aeußerliches gewußt wurde. Die Geistlichkeit stellte gewisse Bedingungen auf, unter welchen die Laien des Heiligen theilhaftig werden könnten. Die ganze Entwickelung der Lehre, die Einsicht, die Wissenschaft des Göttlichen ist durchaus im Besitze der Kirche: sie hat zu bestimmen und die Laien haben nur schlechtweg zu glauben: der Gehorsam ist ihre Pflicht, der Gehorsam des Glaubens, ohne eigene Einsicht. Dieß Verhältniß hat den Glauben zu einer Sache des

äußerlichen Rechts gemacht und ist fortgegangen bis zu Zwang und Scheiterhaufen.

Wie die Menschen so von der Kirche abgeschnitten sind, so sind sie es von allem Heiligen. Denn da der Klerus überhaupt das Vermittelnde zwischen den Menschen und zwischen Christus und Gott ist, so kann sich auch der Laie nicht unmittelbar zu demselben in seinen Gebeten wenden, sondern nur durch Mittelspersonen, durch versöhnende Menschen, Verstorbene, Vollendete— die Heiligen. So kam die Verehrung der Heiligen auf, und zugleich diese Unmasse von Fabeln und Lügen, die Heiligen und ihre Geschichte betreffend. Im Morgenlande war schon früh der Bilderdienst herrschend gewesen und hatte sich nach langen Streitigkeiten behauptet; das Bild, das Gemälde gehört noch mehr der Vorstellung an, aber die rohere abendländische Natur verlangte etwas Unmittelbareres für die Anschauung, und so entstand der Reliquiendienst. Eine förmliche Auferstehung der Todten erfolgte in den Zeiten des Mittelalters: jeder fromme Christ wollte im Besitz solcher heiligen irdischen Ueberreste seyn. Der Hauptgegenstand der Verehrung unter den Heiligen war die Mutter Maria. Sie ist allerdings das schöne Bild der reinen Liebe, der Mutterliebe, aber der Geist und das Denken ist noch höher, und über dem Bilde ging die Anbetung Gottes im Geiste verloren und selbst Christus ist auf die Seite gestellt worden. Das Vermittelnde zwischen Gott und dem Menschen ist also als etwas Aeußerliches aufgefaßt und gehalten worden: damit wurde durch die Verkehrung des Princips der Freiheit die absolute Unfreiheit zum Gesetze. Die weiteren Bestimmungen und Verhältnisse sind eine Folge dieses Princips. Das Wissen, die Erkenntniß der Lehre ist etwas, dessen der Geist unfähig ist, sie ist allein im Besitz eines Standes, der das Wahre zu bestimmen hat. Denn der Mensch ist zu niedrig, um in einer directen Beziehung zu Gott zu stehen, und, wie schon gesagt worden ist, wenn er sich an denselben wendet, so bedarf er einer Mittels-

person, eines Heiligen. Insofern wird die an sich seyende Einheit des Göttlichen und Menschlichen geläugnet, indem der Mensch als solcher für unfähig erklärt wird das Göttliche zu erkennen und sich demselben zu nähern. Bei dieser Trennung, in der der Mensch sich vom Guten befindet, wird nicht auf eine Aenderung des Herzens als solche gedrungen, was voraussetzte, daß die Einheit des Göttlichen und Menschlichen im Menschen befindlich wäre, sondern es werden die Schrecken der Hölle mit den furchtbarsten Farben dem Menschen gegenübergestellt, auf daß er ihnen, nicht etwa durch Besserung, sondern vielmehr durch ein Aeußerliches — die Gnadenmittel entgehen solle. Diese jedoch sind den Laien unbekannt, ein Anderer — der Beichtvater muß sie ihnen an die Hand geben. Das Individuum hat zu beichten, muß die ganze Particularität seines Thuns vor der Ansicht des Beichtvaters ausbreiten, und erfährt dann, wie es sich zu verhalten habe. So hat die Kirche die Stelle des Gewissens vertreten: sie hat die Individuen wie Kinder geleitet, und ihnen gesagt, daß der Mensch von den verdienten Qualen befreit werden könne, nicht durch seine eigene Besserung, sondern durch äußerliche Handlungen, opera operata — Handlungen nicht des guten Willens, sondern die auf Befehl der Diener der Kirche verrichtet werden, als: Messe hören, Büßungen anstellen, Gebete verrichten, pilgern, Handlungen, die geistlos sind, den Geist stumpf machen, und die nicht allein das an sich tragen, daß sie äußerlich verrichtet werden, sondern man kann sie noch dazu von Anderen verrichten lassen. Man kann sich sogar von dem Ueberfluß der guten Handlungen, welche den Heiligen zugeschrieben werden, einige erkaufen, und man erlangt damit das Heil, das diese mit sich bringen. So ist eine vollkommene Verrückung alles dessen, was als gut und sittlich in der christlichen Kirche anerkannt wird, geschehen: nur äußerliche Forderungen werden an den Menschen gemacht und diesen wird auf äußerliche Weise genügt. Das Verhältniß der absoluten

Unfreiheit ist so in das Princip der Freiheit selbst hineingebracht.

Mit dieser Verkehrung hängt die absolute Trennung des geistigen und weltlichen Princips überhaupt zusammen. Es giebt zwei göttliche Reiche, das intellectuelle in Gemüth und Erkenntniß und das sittliche, dessen Stoff und Boden die weltliche Existenz ist. Die Wissenschaft ist es allein, welche das Reich Gottes und die sittliche Welt als Eine Idee fassen kann, und welche erkennt, daß die Zeit darauf hingearbeitet hat, diese Einheit auszuführen. Die Frömmigkeit aber als solche hat es nicht mit dem Weltlichen zu thun; sie tritt darin wohl in der Weise der Barmherzigkeit auf, aber diese ist noch nicht rechtlich sittliche Weise, noch nicht Freiheit. Die Frömmigkeit ist außer der Geschichte und ohne Geschichte, denn die Geschichte ist vielmehr das Reich des in seiner subjectiven Freiheit sich gegenwärtigen Geistes, als sittliches Reich des Staates. Im Mittelalter nun ist nicht diese Verwirklichung des Göttlichen, sondern der Gegensatz unausgeglichen. Das Sittliche ist als ein Nichtiges aufgestellt worden, und zwar in seinen wahrhaften drei Hauptpunkten.

Eine Sittlichkeit ist nämlich die der Liebe, der Empfindung in dem ehelichen Verhältnisse. Man muß nicht sagen, das Cölibat sey gegen die Natur, sondern gegen die Sittlichkeit. Die Ehe wurde nun zwar von der Kirche zu den Sacramenten gerechnet, trotz diesem Standpunkte aber degradirt, indem die Ehelosigkeit als das Heiligere gilt. Eine andere Sittlichkeit liegt in der Thätigkeit, in der Arbeit des Menschen für seine Subsistenz. Darin liegt seine Ehre, daß er in Rücksicht auf seine Bedürfnisse nur von seinem Fleiße, seinem Betragen und seinem Verstande abhänge. Diesem gegenüber wurde nun die Armuth, die Trägheit und Unthätigkeit als höher gestellt, und das Unsittliche so zum Heiligen geweiht. Ein drittes Moment der Sittlichkeit ist, daß der Gehorsam auf das Sittliche und Vernünftige gerichtet sey, als der Gehorsam gegen die Gesetze, die

ich als die rechten weiß, nicht aber der blinde und unbedingte, der nicht weiß, was er thut, und ohne Bewußtseyn und Kenntniß in seinem Handeln herumtappt. Dieser letztere Gehorsam aber gerade galt als der Gott wohlgefälligste, wodurch also die Obedienz der Unfreiheit, welche die Willkür der Kirche auferlegt, über den wahren Gehorsam der Freiheit gesetzt ist.

Also sind die drei Gelübde der Keuschheit, der Armuth und des Gehorsams gerade das Umgekehrte dessen, was sie seyn sollten, und in ihnen ist alle Sittlichkeit degradirt worden. Die Kirche war keine geistige Gewalt mehr, sondern eine geistliche, und die Weltlichkeit hatte zu ihr ein geistloses, willenloses und einsichtsloses Verhältniß. Als Folge davon erblicken wir überall Lasterhaftigkeit, Gewissenlosigkeit, Schamlosigkeit, eine Zerrissenheit, deren weitläufiges Bild die ganze Geschichte der Zeit giebt.

Nach dem Gesagten zeigt sich uns die Kirche des Mittelalters als ein vielfacher Widerspruch in sich. Der subjective Geist nämlich, wenn auch vom Absoluten zeugend, ist dennoch auch zugleich endlicher und existirender Geist, als Intelligenz und Wille. Seine Endlichkeit beginnt damit, in diesen Unterschied herauszutreten, und hier fängt zugleich der Widerspruch und das Erscheinen der Entfremdung an; denn die Intelligenz und der Wille sind nicht von der Wahrheit durchdrungen, die für sie nur ein Gegebenes ist. Diese Aeußerlichkeit des absoluten Inhalts bestimmt sich für das Bewußtseyn so, daß er als sinnliches, äußerliches Ding, als gemeine äußerliche Existenz vorkommt, und doch auch so als Absolutes gelten soll: diese absolute Zumuthung wird dem Geiste hier gemacht. Die andere Form des Widerspruchs betrifft das Verhältniß in der Kirche als solcher. Der wahrhafte Geist existirt im Menschen, ist sein Geist, und die Gewißheit dieser Identität mit dem Absoluten giebt sich das Individuum im Cultus, während die Kirche nur das Verhältniß einer Lehrerin und Anordnerin dieses Cultus einnimmt. Aber hier ist vielmehr der geistliche Stand, wie die Bramahnen bei den

Indern, im Besitze der Wahrheit, zwar nicht durch Geburt, sondern durch Erkenntniß, Lehren, Uebung, aber so, daß dieß allein nicht hinreichend ist, sondern nur eine äußerliche Weise, ein geistloser Besitztitel, den Besitz erst wirlich constituirt. Diese äußerliche Weise ist die Priesterweihe, so daß die Consecration wesentlich als sinnlich am Individuum haftet, sein Inneres mag beschaffen seyn, wie es will — irreligiös, unmoralisch, unwissend in jeder Rücksicht. Die dritte Art des Widerspruchs ist die Kirche, insofern sie als eine äußerliche Existenz Besitzthümer und ein ungeheures Vermögen erhielt, was, da sie eigentlich den Reichthum verachtet oder verachten soll, ein Lüge ist.

Auf ähnliche Weise ist der Staat des Mittelalters, wie wir ihn betrachtet, in Widersprüche verwickelt. Wir haben oben von einem Kaiserthum gesprochen, das der Kirche zur Seite stehen und ihr weltlicher Arm seyn soll. Aber diese anerkannte Macht hat den Widerspruch in sich, daß dieses Kaiserthum eine leere Ehre ist, ohne Ernst für den Kaiser selbst oder die, welche durch ihn ihre ehrsüchtigen Zwecke erfüllen wollen, denn die Leidenschaft und Gewalt existiren für sich, ununterworfen durch jene bloß allgemein bleibende Vorstellung. Zweitens ist aber das Band an diesem vorgestellten Staat, das wir Treue nennen, der Willkür des Gemüths anheimgestellt, welches keine objectiven Pflichten anerkennt. Dadurch aber ist diese Treue das Allerungetreueste. Die deutsche Ehrlichkeit des Mittelalters ist sprüchwörtlich geworden: betrachten wir sie aber näher in der Geschichte, so ist sie eine wahre **punica fides** oder **graeca fides** zu nennen, denn treu und redlich sind die Fürsten und Vasallen des Kaisers nur gegen ihre Selbstsucht, Eigennutz und Leidenschaft, durchaus untreu aber gegen das Reich und den Kaiser, weil in der Treue als solcher ihre subjective Willkür berechtigt und der Staat nicht als ein sittliches Ganze organisirt ist. Ein dritter Widerspruch ist der der Individuen in sich, der der Frömmigkeit, der schönsten und innigsten Andacht, und dann der Barbarei der Intelligenz

und des Willens. Es ist Kenntniß der allgemeinen Wahrheit da, und doch die ungebildetste, roheste Vorstellung über Weltliches und Geistiges vorhanden: grausames Wüthen der Leidenschaft und christliche Heiligkeit, welche allem Weltlichen entsagt und ganz sich dem Heiligen weiht. So widersprechend, so betrugvoll ist dieses Mittelalter, und es ist eine Abgeschmacktheit unserer Zeit die Vortrefflichkeit desselben zum Schlagwort machen zu wollen. Unbefangene Barbarei, Wildheit der Sitte, kindische Einbildung ist nicht empörend, sondern nur zu bedauern; aber die höchste Reinheit der Seele durch die gräulichste Wildheit besudelt, die gewußte Wahrheit durch Lüge und Selbstsucht zum Mittel gemacht, das Vernunftwidrigste, Roheste, Schmutzigste durch das Religiöse begründet und bekräftigt, — dieß ist das widrigste und empörendste Schauspiel, das jemals gesehen worden, und das nur die Philosophie begreifen und darum rechtfertigen kann. Denn es ist ein nothwendiger Gegensatz, welcher in das Bewußtseyn des Heiligen treten muß, wenn dieß Bewußtseyn noch erstes und unmittelbares Bewußtseyn ist; und je tiefer die Wahrheit ist, zu der der Geist sich *an sich* verhält, indem er zugleich noch nicht seine Gegenwart in dieser Tiefe erfaßt hat, desto entfremdeter ist er sich selbst in dieser seiner Gegenwart: aber nur aus dieser Entfremdung gewinnt er seine wahrhafte Versöhnung.

Wir haben nun die Kirche als *Reaction* des Geistigen gegen die vorhandene Weltlichkeit gesehen, aber diese Reaction ist in sich so beschaffen, daß sie das, wogegen sie reagirt, sich nur unterthänig macht, nicht aber dasselbe reformirt. Indem sich das Geistige, durch ein Princip der Verrückung seines eigenen Inhalts, die Gewalt erwirbt, hat sich auch eine weltliche Herrschaft consolidirt und sich zu einem Systematischen, dem *Feudalsystem* entwickelt. Da die Menschen durch ihre Isolirung auf individuelle Kraft und Macht reducirt sind, so wird jeder Punkt, auf welchem sie sich in der Welt aufrecht erhalten, ein *energischer*. Wenn das Individuum noch nicht durch Gesetze, sondern nur

durch seine eigene Kraftanstrengung geschützt ist, so ist eine allgemeine Lebendigkeit, Betriebsamkeit und Erregung vorhanden. Da die Menschen durch die Kirche der ewigen Seligkeit gewiß sind, und dazu ihr nur geistig gehorsam zu seyn brauchen, so wird andererseits ihre Sucht nach weltlichem Genuß um so größer, je weniger daraus für das geistige Heil irgend ein Schaden entsteht; denn für alle Willkür, allen Frevel, alle Laster ertheilt die Kirche *Ablaß*, wenn er verlangt wird.

Vom eilften bis zum dreizehnten Jahrhundert entstand ein Drang, der sich auf vielfache Weise äußerte. Die Gemeinden fingen an, ungeheure Gotteshäuser zu erbauen, Dome, errichtet zur Umschließung der Gemeinde. Die Baukunst ist immer die erste Kunst, welche das unorganische Moment, die Behausung des Gottes, bildet; dann erst versucht es die Kunst, den Gott selbst, das Objective der Gemeinde darzustellen. Von den Städten an den italienischen, spanischen, flandrischen Küsten wurde ein lebhafter Seehandel getrieben, welcher wiederum eine große Regsamkeit der Gewerbe bei ihnen hervorrief. Die Wissenschaften begannen einigermaßen wieder aufzuleben: die Scholastik war im Schwunge, Rechtsschulen wurden zu Bologna und an andern Orten gestiftet, ebenso medicinische. Allen diesen Schöpfungen liegt als Hauptbedingung die *Entstehung* und wachsende *Bedeutung* der *Städte* zu Grunde; ein Thema, das in neueren Zeiten sehr beliebt geworden ist. Für dieses Entstehen der Städte war ein großes Bedürfniß vorhanden. Wie die Kirche stellen sich die Städte nämlich als Reactionen gegen die Gewaltthätigkeit des Feudalwesens dar, als erste in sich rechtliche Macht. Es ist schon früher des Umstandes Erwähnung geschehen, daß die Gewaltigen Andere zwangen, Schutz bei ihnen zu suchen. Solche Schutzpunkte waren Burgen, Kirchen und Klöster, um welche herum sich die Schutzbedürftigen, die nunmehr Bürger, Schutzpflichtige der Burgherrn und Klöster wurden, versammelten. So bildete sich an vielen Orten ein festes Zusammenseyn. Aus den

alten Römerzeiten hatten sich noch viele Städte und Castelle in Italien, im südlichen Frankreich und in Deutschland am Rhein, erhalten, welche anfänglich Municipalrechte hatten, späterhin aber dieselben unter der Herrschaft der Vögte verloren. Die Städter waren Leibeigene geworden, wie die Landbewohner.

Aus dem Schutzverhältniß erwuchs jedoch nunmehr das Princip des freien Eigenthums, das heißt, aus der Unfreiheit die Freiheit. Die Dynasten oder adeligen Herren hatten eigentlich auch kein freies Eigenthum; sie hatten alle Gewalt über ihre Untergebenen, zugleich waren sie aber auch Vasallen von Höheren und Mächtigeren, sie hatten Verpflichtungen gegen dieselben, die sie freilich nur, wenn sie gezwungen wurden, erfüllten. Die alten Germanen hatten nur von freiem Eigenthum gewußt, aber dieses Princip hatte sich zur vollkommenen Unfreiheit verkehrt, und erst jetzt erblicken wir wenige schwache Anfänge eines wiedererwachenden Sinnes für Freiheit. Individuen, welche durch den Boden, den sie bebauten, einander nahe gebracht waren, bildeten unter sich eine Art von Bund, Conföderation oder Conjuration. Sie kamen überein für sich das zu seyn und zu leisten, was sie früher allein dem Herrn geleistet hatten. Die erste gemeinsame Unternehmung war, daß ein Thurm, in dem eine Glocke aufgehängt war, erbaut wurde: auf das Läuten der Glocke mußten sich Alle einfinden, und die Bestimmung des Vereins war, auf diese Weise eine Art Miliz zu bilden. Der weitere Fortgang ist alsdann, daß eine Obrigkeit von Schöppen, Geschwornen, Consuln eingesetzt wird und die Einrichtung einer gemeinschaftlichen Kasse, die Erhebung von Abgaben, Zöllen u. s. w. sich findet. Gräben und Mauern werden als gemeinsame Schutzmittel gezogen, und dem Einzelnen wird verboten, besondere Befestigungen für sich zu haben. In solcher Gemeinsamkeit sind die Gewerbe, die sich vom Ackerbau unterscheiden, einheimisch. Die Gewerbtreibenden mußten bald einen nothwendigen Vorrang vor den Ackerbauern gewinnen, denn diese wurden mit Gewalt zur

Arbeit getrieben; jene aber hatten eigene Thätigkeit, Fleiß und Interesse am Erwerb. Die Erlaubniß, ihre Arbeit zu verkaufen, und sich so etwas zu verdienen, mußten früher die Gewerbsleute auch erst von den Herren einholen: sie mußten ihnen für diese Freiheit des Marktes eine gewisse Summe entrichten, und außerdem bekamen die Herren noch immer einen Theil des Erworbenen. Diejenigen, welche eigene Häuser hatten, mußten einen beträchtlichen Erbzins dafür entrichten; von Allem, was ein- und ausging, erhoben die Herren große Zölle, und für die zugestandene Sicherheit der Wege gaben sie Geleitsgeld. Als späterhin diese Gemeinheiten erstarkten, wurden den Herren alle Rechte abgekauft oder mit Gewalt abgenöthigt: die Städte erkauften sich allmählig die eigene Gerichtsbarkeit und befreiten sich ebenso von allen Abgaben, Zöllen, Zinsen. Am längsten erhielt sich noch die Einrichtung, daß die Städte den Kaiser und sein ganzes Gefolge während seines Aufenthalts verpflegen mußten, und auf dieselbe Weise die kleinen Dynasten. Das Gewerbe theilte sich später in Zünfte, deren jede besondere Rechte und Verpflichtungen erhielt. Die Factionen, welche sich bei der Wahl der Bischöfe und anderen Gelegenheiten bildeten, haben den Städten sehr oft zu diesen Rechten verholfen. Wenn es nämlich oft geschah, daß zwei Bischöfe für einen gewählt wurden, so suchte jeder die Bürger in sein Interesse zu ziehen, indem er ihnen Privilegien und Befreiung von Abgaben zugestand. Späterhin treten auch manche Fehden mit der Geistlichkeit, den Bischöfen und Aebten ein. In einzelnen Städten erhielten sie sich als Herren, in anderen blieben die Bürger Meister und machten sich frei. So befreite sich zum Beispiel Cöln von seinem Bischof, Mainz jedoch nicht. Nach und nach erstarkten die Städte zu freien Republiken: in Italien ganz besonders, dann in den Niederlanden, in Deutschland, Frankreich. Sie treten bald in ein eigenthümliches Verhältniß zum Adel. Dieser vereinigte sich mit den Corporationen der Städte, und machte selbst, wie z. B. in

Bern, eine Zunft aus. Bald maaßte er sich in den Corporationen der Städte eine besondere Gewalt an und gelangte zur Herrschaft: die Bürger lehnten sich aber dagegen auf und erlangten für sich die Regierung. Die reichen Bürger (**populus crassus**) schlossen nun den Adel aus. Wie dieser aber in Factionen, besonders in Ghibellinen und Guelfen, wovon jene sich dem Kaiser, diese dem Pabste anschlossen, getheilt war, so zerfielen nun auch wiederum die Bürger in sich. Die siegende Faction schloß die unterliegende von der Regierung aus. Der patricische Adel, welcher im Gegensatz des Adels der Dynasten auftrat, entfernte das gemeine Volk von der Leitung des Staates, und machte es so nicht besser als der eigentliche Adel. Die Geschichte der Städte ist eine beständige Abwechselung von Verfassungen, je nachdem dieser Theil der Bürgerschaft oder jener, diese oder jene Faction die Oberhand bekam. Ein Ausschuß von Bürgern wählte anfänglich die Magistratspersonen, aber da bei diesen Wahlen immer die siegende Faction stets den größten Einfluß hatte, so blieb, um unpartheiische Beamte zu bekommen, kein anderes Mittel übrig, als daß man Fremde zu Richtern und Potestaten wählte. Häufig geschah es auch, daß die Städte fremde Fürsten zu Oberhäuptern erwählten und ihnen die **Signoria** übergaben. Aber alle diese Einrichtungen waren nur von kurzer Dauer; die Fürsten mißbrauchten bald ihre Oberherrschaft zu ehrgeizigen Planen und zur Befriedigung ihrer Leidenschaften, und wurden nach wenigen Jahren ihrer Herrschaft wieder beraubt. — Die Geschichte der Städte bietet so einerseits in der Einzelheit der fürchterlichsten und schönsten Charaktere erstaunlich viel Interessantes dar, andererseits stößt die nothwendigerweise chronikenartige Abfassung dieser Geschichte zurück. Betrachten wir dieses unruhige und veränderliche Treiben im Innern der Städte, die fortwährenden Kämpfe der Factionen, so erstaunen wir, wenn wir auf der anderen Seite die Industrie, den Handel zu Land und zu Wasser in der höchsten Blüthe sehen. Es ist dasselbe Princip der Lebendigkeit, das, gerade von dieser inneren Erregung genährt, diese Erscheinung hervorbringt.

Wir haben jetzt die Kirche, die ihre Gewalt über alle Reiche ausdehnte, und die Städte, wo ein rechtlicher Zustand zuerst wieder begann, als die gegen die Fürsten und Dynasten reagirenden Mächte gesehen. Gegen diese beiden sich feststellenden Gewalten erfolgte nun eine Reaction der Fürsten; der Kaiser erscheint jetzt im Kampfe gegen den Pabst und die Städte. Der Kaiser wird vorgestellt als die Spitze der christlichen, das heißt der weltlichen Macht, der Pabst dagegen als die der geistlichen Macht, die nun aber ebenso eine weltliche geworden war. Es war der Theorie nach unbestritten, daß der römische Kaiser das Haupt der Christenheit sey, daß er das **dominium mundi** besitze, daß, da alle christlichen Staaten zum römischen Reiche gehören, alle Fürsten ihm in ziemlichen und billigen Dingen untergeben seyn sollen. So wenig die Kaiser selbst an dieser Autorität zweifelten, so hatten sie doch zu viel Verstand, sie ernsthaft geltend zu machen: aber die leere Würde eines römischen Kaisers galt ihnen doch genug, um alle ihre Kräfte daran zu setzen, sie in Italien zu gewinnen und zu behaupten. Die Ottonen besonders haben den Gedanken der Fortsetzung des altrömischen Kaiserthums aufgenommen und haben die deutschen Fürsten immer aufs neue zum Römerzuge aufgefordert, wobei sie dann oft von diesen verlassen wurden und schimpflich wieder abziehen mußten. Eben solche Täuschung haben die Italiener erfahren, welche vom deutschen Kaiser Rettung von der Pöbelherrschaft in den Städten oder von der allgemeinen Gewaltthätigkeit des Adels hofften. Die italienischen Fürsten, welche den Kaiser herbeigerufen und ihm Hülfe zugesagt hatten, ließen ihn wieder in Stich, und die, welche vorher Rettung für das Vaterland erwartet hatten, erhoben dann bittre Klagen, daß ihre schönen Länder von Barbaren verwüstet, ihre gebildeteren Sitten mit Füßen getreten würden, und daß auch Recht und Freiheit, nachdem der Kaiser sie verrathen, zu

Grunde gehen müßten. Rührend und tief sind besonders die Klagen und Vorwürfe, welche Dante den Kaisern macht.

Die andre Beziehung zu Italien, welche zugleich mit der ersten vornehmlich von den großen Schwaben, den Hohenstaufen, durchgekämpft wurde, war das Bestreben, die selbstständig gewordene weltliche Macht der Kirche wieder unter den Staat zu bringen. Auch der päbstliche Stuhl war eine weltliche Macht und Herrschaft, und der Kaiser hatte den noch höheren Anspruch auf die Wahl und Einsetzung des Papstes in die weltliche Herrschaft. Diese Rechte des Staats waren es, um welche die Kaiser kämpften. Aber der weltlichen Macht, welche sie bekämpften, waren sie zugleich als geistlicher unterworfen: so war der Kampf ein ewiger Widerspruch. Widersprechend wie die Handlungen, in denen die Aussöhnung beständig mit den wiedererneuten Feindseligkeiten wechselte, waren auch die Mittel des Kampfes. Denn die Macht, mit welcher die Kaiser ihren Feind bekämpften, die Fürsten, ihm Diener und Unterthanen, waren in sich selbst entzweit, als zugleich dem Kaiser und dem Feinde desselben mit den höchsten Banden unterthan. Die Fürsten hatten zu ihrem Hauptinteresse eben dieselbe Anmaaßung der Unabhängigkeit vom Staate, und standen zwar dem Kaiser bei, so lange es sich um die leere Ehre der kaiserlichen Würde oder um ganz besondere Angelegenheiten, etwa gegen die Städte, handelte, verließen ihn aber, wenn es ernstlich um die Autorität des Kaisers gegen die weltliche Macht der Geistlichen oder die andrer Fürsten zu thun war.

Wie die deutschen Kaiser in Italien ihren Titel realisiren wollten, so hatte Italien wiederum seinen politischen Mittelpunkt in Deutschland. Beide Länder waren so aneinander gekettet und keines konnte sich in sich consolidiren. In der glänzenden Periode der Hohenstaufen behaupteten Individuen von großem Charakter den Thron, wie Friedrich Barbarossa, in welchem sich die kaiserliche Macht in ihrer größten Herrlichkeit darstellte, und welcher durch seine Persönlichkeit auch die ihm untergebenen Fürsten an sich zu halten wußte. So glänzend die Geschichte der Hohenstaufen erscheint, so lärmend der Kampf mit der Kirche war, so stellt jene doch im Ganzen nur die Tragödie der Familie dieses Hauses und Deutschlands dar, und dieser hat geistig kein großes Resultat gehabt. Die Städte wurden zwar zur Anerkennung der kaiserlichen Autorität gezwungen, und die Abgeordneten derselben beschworen die Schlüsse des roncalischen Reichstags, aber sie hielten sie nur so lange, als sie dazu gezwungen waren. Die Verpflichtung hing nur von dem unmittelbaren Gefühle der Uebermacht ab. Als Kaiser Friedrich I., wie man erzählt, die Abgeordneten der Städte fragte, ob sie die Friedensschlüsse nicht beschworen hätten, da sagten sie: Ja, aber nicht, daß wir sie halten wollten. Der Ausgang war, daß Friedrich I. im Costnitzer Frieden (1183) ihnen die Selbstständigkeit so ziemlich einräumen mußte, wenn er auch die Clausel hinzufügte: unbeschadet der Lehnspflichten gegen das deutsche Reich. — Der Investiturstreit zwischen den Kaisern und den Päbsten wurde am Ende im Jahre 1122 von Heinrich V. und dem Pabste Calixtus II. so ausgeglichen, daß der Kaiser mit dem Scepter, der Pabst aber mit Ring und Stab belehnen sollte; es sollten die Wahlen der Bischöfe durch die Capitel in Gegenwart des Kaisers oder kaiserlicher Commissarien geschehen; alsdann sollte der Kaiser den Bischof als weltlichen Lehnsträger mit den Temporalien belehnen, die geistliche Belehnung aber blieb dem Pabste vorbehalten. So wurde dieser langwierige Streit zwischen den weltlichen und geistlichen Fürsten beigelegt.

Zweites Capitel.

Die Kreuzzüge.

Die Kirche hat in dem erwähnten Kampfe den Sieg errungen und dadurch in Deutschland ihre Herrschaft ebenso festgesetzt, wie in den übrigen Staaten auf ruhigere Weise. Sie hat sich zur Herrin aller Lebensverhältnisse, Wissenschaft und Kunst gemacht und ist die ununterbrochene Ausstellung der geistigen Schätze. Doch in dieser Fülle und Vollendung ist es nichts desto weniger ein Mangel und ein Bedürfniß, das die Christenheit befällt und sie außer sich treibt. Um diesen Mangel zu fassen, muß auf die Natur der christlichen Religion selbst zurückgegangen werden und zwar auf die Seite derselben, wonach sie einen Fuß in der Gegenwart des Selbstbewußtseyns hat.

Die objective Lehre des Christenthums war durch die Concilien schon so festgesetzt worden, daß weder die Philosophie des Mittelalters, noch eine andere mehr daran thun konnte, als sie in den Gedanken zu erheben, um auch die Form des Denkens in ihr zu befriedigen. Diese Lehre nun hat an ihr selbst die Seite, daß die göttliche Natur gewußt wird, als nicht auf irgend eine Weise ein Jenseits, sondern in der Einheit mit der menschlichen Natur in der Gegenwart zu seyn. Aber diese Gegenwart hat zugleich nur als Gegenwart des Geistigen zu seyn: Christus ist als dieser Mensch entrückt worden, sein zeitliches Daseyn ist ein vergangenes, d. h. ein nur vorgestelltes. Darum weil das göttliche Diesseits wesentlich geistiges seyn soll, so kann es nicht in der Weise des Dalai-Lama erscheinen. Der Pabst, so hoch er auch als Haupt der Christenheit und als Vicarius Christi gestellt ist, nennt sich doch nur den Knecht der Knechte. Wie hat nun doch die Kirche Christus als Diesen in sich gehabt? Die Hauptgestalt hiervon ist, wie schon gesagt, das Nachtmahl der Kirche als Messe: in ihr ist das Leben, Leiden und Sterben des wirklichen Christus vorhanden, als das ewige und alle Tage geschehende Opfer. Christus ist als Dieses in sinnlicher Gegenwart als die Hostie, die vom Priester consecrirt ist; dagegen ist nichts zu sagen: nämlich, es ist die Kirche, der Geist Christi, der zur unmittelbaren Gewißheit heraustritt. Aber der Hauptpunkt ist, daß dieß, wie sich Gott zur Erscheinung bringt, befestigt wird als ein Dieses, daß die Hostie, dieß Ding, als Gott angebetet werden soll. Die Kirche hätte sich nun mit dieser sinnlichen Gegenwart Gottes begnügen können; wenn aber einmal zugegeben ist, daß Gott in äußerlicher Gegenwart ist, so wird zugleich dieses Aeußerliche zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit, denn das Bedürfniß dieser Gegenwart ist unendlich. Es wird also in der Kirche ein Reichthum von Ereignissen seyn, daß Christus da und dort Diesem und Jenem erschienen ist, noch mehr aber seine göttliche Mutter, welche als dem Menschen näher stehend, selbst wieder eine Vermittlerin zwischen dem Vermittler und dem Menschen ist, (die wunderthätigen Marienbilder sind in ihrer Art Hostien, indem sie eine gnädige und günstige Gegenwart Gottes gewähren). Aller Orten werden also in höher begnadigten Erscheinungen, Bluteindrücken von Christus u. s. f. sich Vergegenwärtigungen des Himmlischen begeben, und das Göttliche wird in Wundern sich auf einzelne Weise ereignen. Die Kirche ist daher in diesen Zeiten eine Welt von Wunder und für die andächtige, fromme Gemeinde hat das natürliche Daseyn keine letzte Gewißheit mehr; vielmehr ist die absolute Gewißheit gegen dasselbe gekehrt, und das Göttliche stellt sich ihr nicht in allgemeiner Weise als Gesetz und Natur des Geistes vor, sondern offenbart sich auf einzelne Weise, worin das verständige Daseyn verkehrt ist.

In dieser Vollendung der Kirche kann für uns ein Mangel seyn: aber was kann ihr darin mangeln? was nöthigt sie, die in dieser vollen Befriedigung und Genuß steht, innerhalb ihrer selbst ein Anderes zu wollen, ohne von sich abzufallen? Die

Wunderbilder, die Wunderorte und Wunderzeiten sind nur einzelne Punkte und momentane Erscheinungen, sind nicht von der höchsten absoluten Art. Die Hostie, das Höchste, ist in unzähligen Kirchen; Christus ist darin wohl transsubstantiirt zur gegenwärtigen Einzelheit, aber diese ist selbst nur allgemeine, nicht diese letzte im Raume particularisirte Gegenwart. Diese Gegenwart ist in der Zeit vergangen, aber als räumliche und im Raum concrete, an dieser Stelle, diesem Dorfe u. s. f., ist sie ein erhaltenes Diesseits. Dieß Diesseits nun ist es, was der Christenheit abgeht, was sie noch gewinnen muß. Pilgrimme in Menge hatten es zwar genießen können; aber der Zugang dazu ist in den Händen der Ungläubigen, und es ist der Christenheit unwürdig, daß die heiligen Oerter und das Grab Christi nicht im Besitz der Kirche sind. In diesem Gefühle ist die Christenheit eins gewesen; darum hat sie die Kreuzzüge unternommen und sie hatte dabei nicht diesen oder jenen, sondern einen einzigen Zweck, — das heilige Land zu erobern.

Das Abendland ist wiederum gegen das Morgenland ausgezogen. Wie in dem Zuge der Griechen nach Troja, so waren es auch hier lauter selbstständige Dynasten und Ritter, die gen Morgen aufbrachen; doch waren sie nicht schon unter einer wirklichen Individualität, wie die Griechen unter Agamemnon oder Alexander vereint, sondern die Christenheit ging vielmehr darauf aus, das Dieses, die wirkliche Spitze der Individualität, zu holen. Dieser Zweck hat das Abendland nach dem Morgenlande getrieben, und um ihn handelt es sich in den Kreuzzügen.

Die Kreuzzüge fingen sogleich unmittelbar im Abendlande selbst an, viele Tausende von Juden wurden getödtet und geplündert, — und nach diesem fürchterlichen Anfange zog das Christenvolk aus. Der Mönch, Peter der Einsiedler aus Amiens, schritt mit einem ungeheuren Haufen von Gesindel voran. Der Zug ging in der größten Unordnung durch Ungarn, überall wurde

geraubt und geplündert, der Haufen selbst aber schmolz sehr zusammen und nur Wenige erreichten Konstantinopel. Denn von Vernunftgründen konnte nicht die Rede seyn; die Menge glaubte, Gott würde sie unmittelbar führen und bewahren. Daß die Begeisterung die Völker fast zum Wahnwitz gebracht hatte, zeigt sich am meisten darin, daß späterhin Schaaren von Kindern ihren Eltern entliefen und nach Marseille zogen, um sich dort nach dem gelobten Lande einschiffen zu lassen. Wenige kamen an, und die anderen wurden von den Kaufleuten den Saracenen als Sclaven verkauft.

Endlich haben mit vieler Mühe und ungeheurem Verluste geordnetere Heere ihren Zweck erreicht: sie sehen sich im Besitz aller berühmten heiligen Orte, Bethlehems, Gethsemanes, Golgathas, ja des heiligen Grabes. In der ganzen Begebenheit, in allen Handlungen der Christen erschien dieser ungeheure Contrast, der überhaupt vorhanden war, daß von den größten Ausschweifungen und Gewaltthätigkeiten das Christenheer wieder zur höchsten Zerknirschung und Niederwerfung überging. Noch triefend vom Blute der gemordeten Einwohnerschaft Jerusalems fielen die Christen am Grabe des Erlösers auf ihr Angesicht und richteten inbrünstige Gebete an ihn.

So kam die Christenheit in den Besitz des höchsten Gutes. Es wurde ein Königreich Jerusalem gestiftet und daselbst das ganze Lehnssystem eingeführt, eine Verfassung welche den Saracenen gegenüber sicherlich die schlechteste war, die man finden konnte. Ein andres Kreuzheer hat im Jahre 1204 Konstantinopel erobert und daselbst ein lateinisches Königreich gestiftet. Die Christenheit hatte nun ihr religiöses Bedürfniß befriedigt, sie konnte jetzt in der That ungehindert in die Fußtapfen des Heilandes treten. Ganze Schiffsladungen von Erde wurden aus dem gelobten Lande nach Europa gebracht. Von Christus selbst konnte man keine Reliquien haben, denn er war auferstanden: das Schweißtuch Christi, das Kreuz Christi, endlich das Grab Christi

wurden die höchsten Reliquien. Aber im Grabe liegt wahrhaft der eigentliche Punkt der Umkehrung, im Grabe ist es, wo alle Eitelkeit des Sinnlichen untergeht. Am heiligen Grabe vergeht alle Eitelkeit der Meinung: da wird es Ernst überhaupt. Im Negativen des Dieses, des Sinnlichen ist es, daß die Umkehrung geschieht, und sich die Worte bewähren: Du lässest nicht zu, daß Dein Heiliger verwese. Im Grabe sollte die Christenheit das Letzte ihrer Wahrheit nicht finden. An diesem Grabe ist der Christenheit noch einmal geantwortet worden, was den Jüngern, als sie dort den Leib des Herrn suchten: „Was suchet ihr den Lebendigen bei den Todten? Er ist nicht hier, er ist auferstanden." Das Princip eurer Religion habt ihr nicht im Sinnlichen, im Grabe bei den Todten zu suchen, sondern im lebendigen Geist bei euch selbst. Die ungeheure Idee der Verknüpfung des Endlichen und Unendlichen haben wir zum Geistlosen werden sehen, daß das Unendliche als Dieses in einem ganz vereinzelten äußerlichen Dinge gesucht worden ist. Die Christenheit hat das leere Grab, nicht aber die Verknüpfung des Weltlichen und Ewigen gefunden, und das heilige Land deshalb verloren. Sie ist praktisch enttäuscht worden, und das Resultat, das sie mitbrachte, war von negativer Art: es war, daß nämlich für das Dieses, welches gesucht wurde, nur das subjective Bewußtseyn und kein äußerliches Ding das natürliche Daseyn ist, daß das Dieses, als das Verknüpfende des Weltlichen und Ewigen, das geistige Fürsichseyn der Person ist. So gewinnt die Welt das Bewußtseyn, daß der Mensch das Dieses, welches göttlicher Art ist, in sich selbst suchen müsse: dadurch wird die Subjectivität absolut berechtigt und hat an sich selbst die Bestimmung des Verhältnisses zum Göttlichen. Dieß aber war das absolute Resultat der Kreuzzüge, und von hier fängt die Zeit des Selbstvertrauens, der Selbstthätigkeit an. Das Abendland hat vom Morgenlande am heiligen Grabe auf ewig Abschied genommen, und sein Princip der subjectiven unendlichen Freiheit erfaßt. Die Christenheit ist nie wieder als Ein Ganzes aufgetreten.

Kreuzzüge andrer Art, mehr Eroberungskriege, die aber auch das Moment religiöser Bestimmung hatten, waren die Kämpfe in Spanien gegen die Saracenen auf der Halbinsel selbst. Die Christen waren von den Arabern auf einen Winkel beschränkt worden, wurden aber dadurch mächtig, daß die Saracenen in Spanien und Afrika in vielfachem Kampf begriffen waren und unter sich selbst zerfielen. Die Spanier, verbunden mit fränkischen Rittern, unternahmen häufige Züge gegen die Saracenen, und bei diesem Zusammentreffen der Christen mit dem Ritterthum des Orients, und mit seiner Freiheit und vollkommenen Unabhängigkeit der Seele, haben auch die Christen diese Freiheit angenommen. Das schönste Bild von dem Ritterthum des Mittelalters giebt Spanien, und der Held desselben ist der Cid. Mehrere Kreuzzüge, die nur mit Abscheu erfüllen können, wurden auch gegen das südliche Frankreich unternommen. Es hatte sich daselbst eine schöne Bildung entwickelt: durch die Troubadours war eine Freiheit der Sitte, ähnlich der unter den Hohenstaufenschen Kaisern in Deutschland, aufgeblüht, nur mit dem Unterschiede, daß jene etwas Affectirtes in sich trug, diese aber innigerer Art war. Aber wie in Oberitalien, so hatten im südlichen Frankreich schwärmerische Vorstellungen von Reinigkeit Eingang gefunden; die Päbste ließen daher gegen dieses Land das Kreuz predigen. Der heilige Dominicus ging dahin mit zahlreichen Heeren, die auf die fürchterlichste Weise Schuldige und Unschuldige beraubten und ermordeten, und das herrliche Land gänzlich verwüsteten.

Durch die Kreuzzüge vollendete die Kirche ihre Autorität: sie hatte die Verrückung der Religion und des göttlichen Geistes zu Stande gebracht, das Princip der christlichen Freiheit zur unrechtlichen und unsittlichen Knechtschaft der Gemüther verkehrt, und damit die rechtlose Willkür und Gewaltthätigkeit nicht auf-

gehoben und verdrängt, sondern vielmehr in die Hände der Kirchenhäupter gebracht. In den Kreuzzügen stand der Papst an der Spitze der weltlichen Macht: der Kaiser erschien nur, wie die anderen Fürsten, in untergeordneter Gestalt und mußte dem Pabste, als dem sichtbaren Oberhaupt der Unternehmung, das Sprechen und das Handeln überlassen. Wir haben schon gesehen, wie die edlen Hohenstaufen mit ritterlichem, edlem und gebildetem Sinn dieser Gewalt, gegen welche der Geist keinen Widerstand mehr hatte, entgegengetreten und wie sie der Kirche, welche, elastisch genug, jeden Widerstand beseitigte und von keiner Aussöhnung wissen wollte, endlich unterlegen sind. Der Untergang der Kirche sollte nicht durch offene Gewalt bewirkt werden; sondern von innen heraus, vom Geiste aus, und von unten herauf drohte ihr der Sturz. Daß der hohe Zweck der Befriedigung durch den Genuß der sinnlichen Gegenwart nicht erreicht wurde, mußte das päpstliche Ansehn von vorn herein schwächen. Die Päbste erreichten ebensowenig ihren Zweck, das heilige Land auf die Dauer zu besitzen. Der Eifer für die heilige Sache war bei den Fürsten ermattet; mit unendlichem Schmerz ließen die Päbste dringende Anforderungen an sie ergehen, so vielmal wurde ihr Herz durchbohrt durch die Niederlage der Christen; aber vergeblich war ihr Wehklagen, und sie vermochten nichts. Der Geist, unbefriedigt bei jener Sehnsucht nach der höchsten sinnlichen Gegenwart, hat sich in sich zurückgeworfen. Es ist ein erster und tiefer Bruch geschehen. Von nun an sehen wir die Regungen, in denen der Geist, hinausgehend über die gräuelhafte und unvernünftige Existenz, entweder sich in sich ergeht und aus sich die Befriedigung zu schöpfen sucht, oder sich in die Wirklichkeit allgemeiner und berechtigter Zwecke, welche ebendamit Zwecke der Freiheit sind, begiebt. Die Bestrebungen, die daraus entstanden, sind nunmehr anzugeben: sie sind die Vorbereitungen für den Geist gewesen, den Zweck seiner Freiheit in der höheren Reinheit und Berechtigung aufzufassen.

Es gehören hierher zunächst die Stiftungen von Mönchs- und Ritterorden, welche eine Ausführung dessen seyn sollten, was die Kirche bestimmt ausgesprochen hatte: es sollte Ernst gemacht werden mit dieser Entsagung des Besitzes, des Reichthums, der Genüsse, des freien Willens, welche von der Kirche als das Höchste aufgestellt worden war. Die Klöster oder sonstigen Stiftungen, welchen dieses Gelübde der Entsagung auferlegt war, waren ganz in das Verderben der Weltlichkeit versunken. Jetzt aber suchte der Geist innerhalb des Princips der Negativität rein an sich zu verwirklichen, was die Kirche aufgestellt hatte. Die nähere Veranlassung dazu waren die vielen Ketzereien in Südfrankreich und Italien, die eine schwärmerische Richtung hatten, und der um sich greifende Unglaube, der aber der Kirche mit Recht nicht so gefährlich zu seyn schien als jene Ketzereien. Gegen diese Erscheinungen erheben sich nun neue Mönchsorden, hauptsächlich die Franciscaner, Bettelmönche, deren Stifter, Franz von Assisi, von der ungeheuersten Begeisterung und Extase beseelt, sein Leben im beständigen Ringen nach der höchsten Reinheit zubrachte. Dieselbe Richtung gab er seinem Orden; die äußerste Verandächtigung, die Entsagung aller Genüsse, im Gegensatze gegen die einreißende Weltlichkeit der Kirche, die beständigen Bußübungen, die größte Armuth (die Franciscaner lebten von täglichen Allmosen) waren demselben daher besonders eigen. Neben ihm erhob sich fast gleichzeitig der Dominicanerorden, vom heiligen Dominicus gestiftet; sein Geschäft war besonders das Predigen. Die Bettelmönche verbreiteten sich auf eine ganz unglaubliche Weise über die ganze Christenheit; sie waren einerseits das stehende Apostelheer des Pabstes, andrerseits sind sie auch gegen seine Weltlichkeit stark aufgetreten; die Franziscaner waren ein starker Beistand Ludwigs des Baiern gegen die päbstlichen Anmaßungen, auch soll von ihnen die Bestimmung ausgegangen seyn, daß das allgemeine Kirchenconcilium über dem Pabste stehe; später aber sind auch sie in Stumpfheit

und Unwissenheit versunken. — Eine ähnliche Richtung des Strebens nach Reinheit des Geistes hatten die geistlichen Ritterorden. Es ist schon der eigenthümliche Rittergeist, der sich in Spanien durch den Kampf mit den Saracenen entwickelt hatte, bemerkt worden: derselbe Geist hat sich durch die Kreuzzüge über ganz Europa verbreitet. Die Wildheit und der Muth des Raubes, befriedigt und befestigt im Besitz, beschränkt durch Gegenseitigkeit, hat sich durch die Religion in sich verklärt und dann durch die Anschauung des unendlichen Edelmuths orientalischer Tapferkeit entzündet. Denn auch das Christenthum hat das Moment unendlicher Abstraction und Freiheit in sich, und der orientalisch ritterliche Geist fand darum in abendländischen Herzen einen Anklang, der sie zur edleren Tugend ausbildete. Es wurden geistliche Ritterorden, gleich den Mönchsorden, gestiftet. Den Mitgliedern derselben wurde dieselbe mönchische Aufopferung auferlegt, die Entbehrung alles Weltlichen. Zugleich aber übernahmen sie den Schutz der Pilgrimme: ihre Pflicht war demnach auch vor Allem ritterliche Tapferkeit; endlich waren sie auch zur Versorgung und Verpflegung der Armen und Kranken verpflichtet. Die Ritterorden theilten sich in diese drei: in den Johanniterorden, Tempelorden und deutschen Orden. Diese Associationen unterschieden sich wesentlich von dem selbstsüchtigen Princip des Feudalwesens. Mit fast selbstmörderischer Tapferkeit opferten sich die Ritter für das Gemeinsame auf. So traten diese Orden aus dem Kreise des Vorhandenen aus, und bilden ein Netz der Verbrüderung über ganz Europa. Aber auch diese Ritter sind zu den gewöhnlichen Interessen herabgesunken, und ihre Orden wurden in späterer Zeit mehr eine Versorgungsanstalt für den Adel überhaupt. Dem Tempelorden gab man sogar Schuld, daß er sich eine eigene Religion gebildet, und angeregt vom orientalischen Geiste in seiner Glaubenslehre Christus geläugnet habe.

Eine weitere Richtung ist nun aber die auf die Wissenschaft. Die Ausbildung des Denkens, des abstracten Allgemeinen nahm ihren Anfang. Schon jene Verbrüderungen zu einem gemeinsamen Zwecke, dem die Glieder untergeordnet sind, weisen darauf hin, daß ein Allgemeines zu gelten anfing, welches allmählig eben zum Gefühle seiner Kraft gelangte. Es wendete sich das Denken zuerst an die Theologie, welche nunmehr Philosophie unter dem Namen der scholastischen Theologie wurde. Denn die Philosophie und Theologie haben das Göttliche zum gemeinsamen Gegenstand, und wenn die Theologie der Kirche ein festgesetztes Dogma ist, so ist nun die Bewegung entstanden, diesen Inhalt für den Gedanken zu rechtfertigen. Der berühmte Scholastiker Anselmus sagt: „Wenn man zum Glauben gekommen ist, so ist es eine Nachlässigkeit, sich nicht auch durch das Denken vom Inhalt des Glaubens zu überzeugen.“ Das Denken war aber auf diese Weise nicht frei, denn der Inhalt war ein gegebener: diesen Inhalt zu beweisen war die Richtung der Philosophie. Aber das Denken führte auf eine Menge Bestimmungen, die nicht unmittelbar im Dogma ausgebildet waren, und insofern die Kirche nichts darüber festgesetzt hatte, war es erlaubt darüber zu streiten. Die Philosophie hieß zwar eine **ancilla fidei**, denn sie war dem festen Inhalt des Glaubens unterworfen; aber es konnte nicht fehlen, daß auch der Gegensatz zwischen Denken und Glauben sich aufthun mußte. Wie Europa allgemein das Schauspiel von Ritterkämpfen, Fehden und Turnieren darbot, so war es jetzt auch der Schauplatz des Turnierens der Gedanken. Es ist nämlich unglaublich, wie weit die abstracten Formen des Denkens ausgeführt worden sind, und wie groß die Fertigkeit der Individuen war, sich darin zu bewegen. Am meisten wurde dieses Gedankenturnen zur Schau und zum Spiel (denn nicht über die dogmatischen Lehren selbst, sondern nur über die Formen wurde gekämpft), in Frankreich betrieben und ausgebildet. Frankreich fing überhaupt damals an, als Mittelpunkt der Christen angesehen zu werden: von dort gingen die ersten

Kreuzzüge aus, und von französischen Heeren wurden sie ausgeführt; dahin flüchteten sich die Päbste aus ihren Kämpfen mit den deutschen Kaisern und mit den neapolitanischen und sicilianischen Normannenfürsten, und dort schlugen sie eine Zeit lang ihren bleibenden Wohnsitz auf. — Wir sehen in dieser Zeit nach den Kreuzzügen auch schon Anfänge der Kunst, der Malerei; schon während derselben hatte sich eine eigenthümliche Poesie hervorgebracht. Der Geist, da er keine Befriedigung finden konnte, erzeugte sich durch die Phantasie schönere Gebilde und in einer ruhigeren freieren Weise, als sie die Wirklichkeit darbot.

Drittes Capitel.

Der Uebergang der Feudalherrschaft in die Monarchie.

Die erwähnten Richtungen auf das Allgemeine waren theils subjectiver, theils theoretischer Art. Jetzt aber haben wir die praktischen Bewegungen im Staate näher zu betrachten. Der Fortschritt hat die negative Seite, daß er im Brechen der subjectiven Willkür und der Vereinzelung der Macht besteht; die affirmative ist das Hervorgehen einer Obergewalt, die ein Gemeinsames ist, einer Staatsmacht als solcher, deren Angehörige gleiche Rechte erhalten, und worin der besondere Wille dem substantiellen Zweck unterworfen ist. Das ist der Fortschritt der Feudalherrschaft zur Monarchie. Das Princip der Feudalherrschaft ist die äußere Gewalt Einzelner, Fürsten, Dynasten ohne Rechtsprincip in sich selbst; sie sind Vasallen eines höheren Fürsten, Lehnsherrn, gegen den sie Verpflichtungen haben: ob sie aber dieselben leisten, kommt darauf an, ob er sie durch Gewalt, durch seinen Charakter oder durch Vergünstigungen dazu vermögen kann, —

so wie auch jene Rechte des Lehnsherrn selbst nur ein Resultat sind, das durch Gewalt abgetrotzt ist, dessen Erfüllung und Leistung aber auch nur durch fortdauernde Gewalt aufrecht erhalten werden kann. Das monarchische Princip ist auch Obergewalt, aber über Solche, die keine selbstständige Macht für ihre Willkür besitzen, wo nicht mehr Willkür gegen Willkür steht; denn die Obergewalt der Monarchie ist wesentlich eine Staatsgewalt und hat in sich den substantiellen rechtlichen Zweck. Die Feudalherrschaft ist eine Polyarchie: es sind lauter Herren und Knechte; in der Monarchie dagegen ist Einer Herr und Keiner Knecht, denn die Knechtschaft ist durch sie gebrochen, und in ihr gilt das Recht und das Gesetz; aus ihr geht die reelle Freiheit hervor. In der Monarchie wird also die Willkür der Einzelnen unterdrückt und ein Gesammtwesen der Herrschaft aufgestellt. Bei der Unterdrückung dieser Vereinzelung wie beim Widerstande ist es zweideutig, ob dabei die Absicht des Rechts oder nur der Willkür ist. Der Widerstand gegen die königliche Obergewalt heißt Freiheit und wird als rechtmäßig und edel gepriesen, insofern man nur die Vorstellung der Willkür vor sich hat. Aber durch die willkürliche Gesammtgewalt eines Einzelnen wird doch ein Gesammtwesen gebildet; in Vergleichung mit dem Zustand, wo jeder einzelne Punkt ein Ort der gewaltthätigen Willkür ist, sind es nun viel weniger Punkte, die willkürliche Gewalt leiden. Der große Umfang macht allgemeine Dispositionen des Zusammenhalts nothwendig, und die innerhalb derselben Regierenden sind zugleich wesentlich Gehorchende: die Vasallen werden Staatsbeamte, welche Gesetze der Staatsordnung auszuführen haben. Da aber die Monarchie aus dem Feudalismus hervorgeht, so trägt sie zunächst noch den Charakter desselben an sich. Die Individuen gehen aus ihrer Einzelberechtigung in Stände und Corporationen über; die Vasallen sind nur mächtig durch Zusammenhalt als ein Stand; ihnen gegenüber bilden die Städte Mächte im Gemeinwesen. Auf diese Weise kann die Macht des Herrschers

keine bloß willkürliche mehr seyn. Es bedarf der Einwilligung der Stände und Corporationen, und will der Fürst diese haben, so muß er nothwendig das Gerechte und Billige wollen.

Wir sehen jetzt eine Staatenbildung beginnen, während die Feudalherrschaft keine Staaten kennt. Der Uebergang von ihr zur Monarchie geschieht auf dreifache Weise:

1) indem der Lehnsherr Meister über seine unabhängigen Vasallen wird, indem er ihre particulare Gewalt unterdrückt, und sich zum einzigen Gewalthaber erhebt.

2) indem die Fürsten sich ganz vom Lehnsverhältniß frei machen und selbst Landesherren über eigene Staaten werden, oder endlich

3) indem der oberste Lehnsherr auf eine mehr friedliche Weise die besonderen Herrschaften mit seiner eigenen besonderen vereinigt und so Herrscher über das Ganze wird.

Die geschichtlichen Uebergänge sind zwar nicht immer so rein, wie sie hier vorgestellt worden sind: oft kommen mehrere zugleich vor; aber der eine oder der andere bildet immer das Ueberwiegende. Die Hauptsache ist, daß für solche Staatsbildung Grundlage und Voraussetzung die particularen Nationen sind. Es sind particulare Nationen vorhanden, die eine Einheit von Haus aus sind und die absolute Tendenz haben, einen Staat zu bilden. Nicht allen ist es gelungen, zu dieser Staatseinheit zu gelangen: wir haben sie jetzt einzeln in dieser Beziehung zu betrachten.

Was zuerst das römische Kaiserreich betrifft, so geht der Zusammenhang von Deutschland und Italien aus der Vorstellung des Kaiserreichs hervor: die weltliche Herrschaft sollte verbunden mit der geistlichen ein Ganzes ausmachen, aber diese Formation war immer mehr Kampf, als daß sie wirklich geschehen wäre. In Deutschland und Italien geschah der Uebergang vom Feudalverhältniß zur Monarchie so, daß das Feudalverhältniß gänzlich verdrängt wurde: die Vasallen wurden selbstständige Monarchen.

In Deutschland war schon immer eine große Verschiedenheit der Stämme gewesen, von Schwaben, Baiern, Franken, Thüringern, Sachsen, Burgundern; hiezu kamen die Slaven in Böhmen, germanisirte Slaven in Meklenburg, Brandenburg, in einem Theil von Sachsen und Oesterreich; so daß kein solcher Zusammenhalt wie im Frankenreich sich machen konnte. Ein ähnliches Verhältniß war in Italien. Longobarden hatten sich da festgesetzt, während die Griechen noch das Exarchat und Unteritalien inne hatten; in Unteritalien bildeten dann die Normannen ein eigenes Reich, und die Saracenen behaupteten eine Zeit lang Sicilien. Nach dem Untergange der Hohenstaufen nahm eine allgemeine Barbarei in Deutschland überhand, welches in viele Punkte der Gewaltherrschaft zersplittert wurde. Es war Maxime der Kurfürsten, nur schwache Fürsten zu Kaisern zu wählen, ja sie haben die Kaiserwürde an Ausländer verkauft. So verschwand die Einheit des Staates der Sache nach. Es bildeten sich eine Menge Punkte, deren jeder ein Raubstaat war: das Feudalrecht war zur förmlichen Rauferei und Räuberei losgebunden, und die mächtigen Fürsten haben sich als Landesherren constituirt. Nach dem Interregnum wurde der Graf von Habsburg zum Kaiser gewählt, und das habsburgische Geschlecht behauptete nun mit wenigen Zwischenräumen den Kaiserthron. Diese Kaiser waren darauf reducirt, sich eine Hausmacht anzuschaffen, da die Fürsten ihnen keine Staatsmacht einräumen wollten. — Jene vollkommene Anarchie wurde aber endlich durch Associationen für allgemeine Zwecke gebrochen. Kleinere Associationen waren schon die Städte selbst; jetzt aber bildeten sich Städtebündnisse im gemeinschaftlichen Interesse gegen die Räuberei: so der Hansebund im Norden, der rheinische Bund aus den Städten längs dem Rhein, der schwäbische Städtebund. Diese Bündnisse waren sämmtlich gegen die Dynasten gerichtet, und selbst Fürsten traten den Städten bei, um dem Fehdezustand entgegenzuarbeiten und den allgemeinen Landfrieden herzustellen. Welcher Zustand in der Feudalherrschaft gewesen, erhellt aus jener berüchtigten

Association der Criminaljustiz: es war eine Privatgerichtsbarkeit, welche unter dem Namen des Fehmgerichts geschlossene Sitzungen hielt; besonders im nordwestlichen Deutschland war sie ansässig. Auch eine eigenthümliche Bauerngenossenschaft bildete sich. In Deutschland waren die Bauern Leibeigne; viele von ihnen flüchteten sich in die Städte oder siedelten sich als Freie in der Nähe der Städte an (Pfahlbürger); in der Schweiz aber bildete sich eine Bauernverbrüderung. Die Bauern von Uri, Schwyz und Unterwalden standen unter kaiserlichen Vögten, denn diese Vogteien waren nicht Privateigenthum, sondern Reichsämter; aber die Habsburger suchten sie in Hauseigenthum zu verwandeln. Die Bauern mit Kolben und Morgenstern gingen siegreich aus dem Kampfe gegen den geharnischten, mit Spieß und Schwerdt gerüsteten und in Turnieren ritterlich geübten Adel und dessen Anmaaßung hervor. Es ist alsdann gegen jene Uebermacht der Bewaffnung noch ein anderes technisches Mittel gefunden worden, — das Schießpulver. Die Menschheit bedurfte seiner und alsobald war es da. Es war ein Hauptmittel zur Befreiung von der physischen Gewalt und zur Gleichmachung der Stände. Mit dem Unterschied in den Waffen schwand auch der Unterschied zwischen Herrn und Knechten. Auch die Festigkeit der Burgen hat das Schießpulver gebrochen, und Burgen und Schlösser verlieren nunmehr ihre Wichtigkeit. Man kann zwar den Untergang oder die Herabsetzung des Werths der persönlichen Tapferkeit bedauern (der Tapferste, Edelste kann von einem Schuft aus der Ferne, aus einem Winkel niedergeschossen werden); aber das Schießpulver hat vielmehr eine vernünftige, besonnene Tapferkeit, den geistigen Muth zur Hauptsache gemacht. Nur durch dieses Mittel konnte die höhere Tapferkeit hervorgehn, die Tapferkeit ohne persönliche Leidenschaft; denn beim Gebrauch der Schießgewehre wird ins Allgemeine hineingeschossen, gegen den abstracten Feind und nicht gegen besondre Personen. Ruhig geht der Krieger der Todesgefahr entgegen, indem er sich für

das Allgemeine aufopfert; und das ist eben der Muth gebildeter Nationen, daß er seine Stärke nicht in den Arm allein setzt, sondern wesentlich in den Verstand, die Anführung, den Charakter der Anführer, und, wie bei den Alten, in den Zusammenhalt und das Bewußtseyn des Ganzen.

In Italien wiederholt sich, wie schon gesagt ist, dasselbe Schauspiel, das wir in Deutschland gesehen, daß nämlich die einzelnen Punkte zur Selbstständigkeit gelangt sind. Das Kriegführen wurde dort durch die Condottieri zu einem förmlichen Handwerk. Die Städte mußten auf ihr Gewerbe sehen und nahmen deshalb Söldner in Dienst, deren Häupter häufig Dynasten wurden; Franz Sforza machte sich sogar zum Herzog von Mailand. In Florenz wurden die Medici, eine Familie von Kaufleuten, herrschend. Die größeren Städte Italiens unterwarfen sich wiederum eine Menge von kleineren und von Dynasten. Ebenso bildete sich ein päpstliches Gebiet. Auch hier hatten sich eine unzählige Menge von Dynasten unabhängig gemacht; nach und nach wurden sie sämmtlich der einen Herrschaft des Pabstes unterworfen. Wie zu dieser Unterwerfung im sittlichen Sinne durchaus ein Recht vorhanden war, ersieht man aus der berühmten Schrift Macchiavelli's „der Fürst." Oft hat man dieses Buch, als mit den Maximen der grausamsten Tyrannei erfüllt, mit Abscheu verworfen, aber in dem hohen Sinne der Nothwendigkeit einer Staatsbildung hat Macchiavelli die Grundsätze aufgestellt, nach welchen in jenen Umständen die Staaten gebildet werden mußten. Die einzelnen Herren und Herrschaften mußten durchaus unterdrückt werden, und wenn wir mit unserem Begriffe von Freiheit die Mittel, die er uns als die einzigen und vollkommen berechtigten zu erkennen giebt, nicht vereinigen können, weil zu ihnen die rücksichtsloseste Gewaltthätigkeit, alle Arten von Betrug, Mord u. s. w. gehören, so müssen wir doch gestehen, daß die Dynasten, die niederzuwerfen waren, so angegriffen werden konnten, da ihnen unbeugsame Ge-

wissenlosigkeit und eine vollkommene Verworfenheit durchaus zu eigen waren.

In Frankreich ist der umgekehrte Fall als in Deutschland und Italien eingetreten. Mehrere Jahrhunderte hindurch besaßen die Könige von Frankreich nur ein sehr kleines Territorium, so daß viele der ihnen untergebenen Vasallen mächtiger als sie selbst waren: aber sehr vortheilhaft war es für die königliche Würde in Frankreich, daß sie als erblich festgesetzt war. Auch gewann sie dadurch Ansehn, daß die Corporationen und Städte von dem Könige ihre Berechtigungen und Privilegien bestätigen ließen, und die Berufungen an den obersten Lehnshof, den Pairshof, aus zwölf Pairs bestehend, immer häufiger wurden. Es kam dadurch der König in das Ansehn, daß bei ihm vor den Unterdrückern Schutz zu suchen sey. Was aber dem Könige wesentlich auch bei den mächtigen Vasallen zu Ansehn verhalf, war seine sich vermehrende Hausmacht: auf mannigfache Weise durch Beerbung, durch Heirath, durch Gewalt der Waffen u. s. w. waren die Könige in den Besitz vieler Grafschaften und mehrerer Herzogthümer gekommen. Die Herzöge der Normandie waren jedoch Könige von England geworden, und es stand so eine starke Macht Frankreich gegenüber, welcher durch die Normandie das Innere geöffnet war. Ebenso blieben mächtige Herzogthümer übrig; aber der König war trotz dem nicht bloß Lehnsherr, wie die deutschen Kaiser, sondern auch Landesherr geworden: er hatte eine Menge von Baronen und Städten unter sich, die seiner unmittelbaren Gerichtsbarkeit unterworfen waren, und Ludwig IX. führte die Appellationen an den königlichen Gerichtshof allgemein ein. Die Städte erhoben sich zu größerer Bedeutung. Wenn nämlich der König Geld brauchte und alle Mittel, wie Steuern und gezwungene Contributionen aller Art, erschöpft waren, so wandte er sich an die Städte und unterhandelte einzeln mit ihnen. Philipp der Schöne war es zuerst, welcher im J. 1302 die Städtedeputirten als dritten Stand zur Versammlung der Geistlichkeit und der Barone zusammenberief. Es war freilich nur um die Autorität des Königs und um Steuern zu thun, aber die Stände bekamen dennoch eine Bedeutung und Macht im Staate, und so auch einen Einfluß auf die Gesetzgebung. Besonders auffallend ist es, daß die Könige von Frankreich erklärten, daß die leibeigenen Bauern für ein Geringes in ihrem Kronlande sich freikaufen könnten. Auf diese Weise kamen die Könige von Frankreich sehr bald zu einer großen Macht, und die Blüthe der Poesie durch die Troubadours, sowie die Ausbildung der scholastischen Theologie, deren eigentlicher Mittelpunkt Paris war, gaben Frankreich eine Bildung, welche es vor den übrigen europäischen Staaten voraus hatte, und welche demselben im Auslande Achtung verschaffte.

England wurde, wie schon bei Gelegenheit erwähnt worden ist, von Wilhelm dem Eroberer, Herzog der Normandie, unterworfen. Wilhelm führte daselbst die Lehnsherrschaft ein, und theilte das Königreich in Lehnsgüter, die er fast nur seinen Normannen verlieh. Er selbst behielt sich bedeutende Kronbesitzungen vor; die Vasallen waren verpflichtet in Krieg zu ziehen und bei Gericht zu sitzen; der König war Vormund der Minderjährigen unter seinen Vasallen: sie durften sich nur nach erhaltener Zustimmung verheirathen. Erst nach und nach kamen die Barone und die Städte zu einer Bedeutsamkeit. Besonders bei den Streitigkeiten und Kämpfen um den Thron erlangten sie ein großes Gewicht. Als der Druck und die Anforderungen von Seiten des Königs zu groß wurden, kam es zu Zwistigkeiten, selbst zum Kriege: die Barone zwangen den König Johann die magna charta, die Grundlage der englischen Freiheit, das heißt besonders der Privilegien des Adels, zu beschwören. Unter diesen Freiheiten stand die richterliche oben an: keinem Engländer sollte ohne ein gerichtliches Urtheil von seines Gleichen Freiheit der Person, Vermögen oder Leben genommen werden. Jeder sollte ferner die freie Disposition über sein Eigenthum haben. Der

König sollte ferner keine Steuern auflegen, ohne Zustimmung der Erzbischöfe, Bischöfe, Grafen und Barone. Auch die Städte erhoben sich bald, von den Königen gegen die Barone begünstigt, zum dritten Stand und zur Repräsentation der Gemeinen. Dennoch war der König immer sehr mächtig, wenn er Charakterstärke besaß: seine Krongüter verschaffien ihm ein gehöriges Ansehn; später jedoch wurden dieselbigen nach und nach veräußert, verschenkt, so daß der König dazu kam vom Parlamente Subsidien zu empfangen.

Das Nähere und Geschichtliche, wie die Fürstenthümer den Staaten einverleibt worden sind, und die Mißverhältnisse und Kämpfe bei solchen Einverleibungen berühren wir hier nicht näher. Nur das ist noch zu sagen, daß die Könige, als sie durch die Schwächung der Lehnsverfassung zu einer größeren Macht gelangten, diese nun gegeneinander im bloßen Interesse ihrer Herrschaft gebrauchten. So führten Frankreich und England hundertjährige Kriege gegen einander. Immer versuchten es die Könige nach außen hin Eroberungen zu machen; die Städte, welche meist die Beschwerden und Auflagen zu tragen hatten, lehnten sich dawider auf, und die Könige räumten ihnen, um sie zu beschwichtigen, wichtige Vorrechte ein.

Bei allen diesen Mißhelligkeiten suchten die Päbste ihre Autorität einwirken zu lassen, aber das Interesse der Staatsbildung war so fest, daß die Päbste mit ihrem eigenen Interesse einer absoluten Autorität wenig dagegen vermochten. Die Fürsten und Völker ließen die Päbste schreien, wenn sie sie zu neuen Kreuzzügen aufforderten. Kaiser Ludwig ließ sich auf Demonstrationen aus Aristoteles, der Bibel und dem römischen Recht gegen die Anmaaßungen des päbstlichen Stuhles ein, und die Kurfürsten erklärten auf dem Tage zu Rense im J. 1338, und dann noch bestimmter auf dem Reichstag zu Frankfurt, das Reich bei seinen Freiheiten und Herkommen schirmen zu wollen, und daß es keiner päbstlichen Confirmation bedürfe bei der Wahl eines römischen Königs oder Kaisers. Ebenso hatte schon im

Jahre 1302 bei einem Streite des Pabstes Bonifacius mit Philipp dem Schönen die Reichsversammlung, welche letzterer zusammenberufen hatte, gegen den Pabst gestritten. Denn die Staaten und Gemeinwesen waren zum Bewußtseyn gekommen, ein Selbstständiges zu seyn. — Mannigfache Ursachen hatten sich vereinigt die päbstliche Autorität zu schwächen: das große Schisma der Kirche, welches die Unfehlbarkeit des Pabstes in Zweifel stellte, veranlaßte die Beschlüsse der Kirchenversammlungen zu Kostnitz und zu Basel, die sich über den Pabst stellten, und deshalb Päbste absetzten und ernannten. Viele Versuche gegen das System der Kirche haben das Bedürfniß einer Reformation sanctionirt. Arnold von Brescia, Wiklef, Huß bestritten mit Erfolg die päbstliche Statthalterschaft Christi und die groben Mißbräuche der Hierarchie. Diese Versuche waren jedoch immer nur etwas Partielles. Einerseits war die Zeit noch nicht reif dazu, andererseits haben jene Männer die Sache nicht in ihrem Mittelpunkte angegriffen, sondern sich, namentlich die beiden letzteren, mehr auf die Gelehrsamkeit des Dogma's gewendet, was nicht so das Interesse des Volks erwecken konnte.

Mehr aber als dieß stand, wie gesagt, dem Principe der Kirche die beginnende Staatenbildung gegenüber: ein allgemeiner Zweck, ein in sich vollkommen Berechtigtes ist für die Weltlichkeit in der Staatenbildung aufgegangen, und diesem Zwecke der Gemeinschaftlichkeit hat sich der Wille, die Begierde, die Willkür des Einzelnen unterworfen. Die Härte des selbstsüchtigen, auf seiner Einzelheit stehenden Gemüthes — dieses knorrigen Eichenherzen des germanischen Gemüthes, ist durch die fürchterliche Zucht des Mittelalters gebrochen und zermürbt worden. Die zwei eisernen Ruthen dieser Zucht waren die Kirche und die Leibeigenschaft. Die Kirche hat das Gemüth außer sich gebracht, den Geist durch die härteste Knechtschaft hindurchgeführt, so daß die Seele nicht mehr ihr eigen war; aber sie hat ihn nicht zu indischer Dumpfheit herabgebracht, denn das Christenthum ist in

sich geistiges Princip und hat als solches eine unendliche Elasticität. Ebenso hat die Leibeigenschaft, wodurch der Leib nicht dem Menschen eigen ist, sondern einem Andern gehört, die Menschheit durch alle Rohheit der Knechtschaft und der zügellosen Begierde hindurchgeschleppt, und diese hat sich an ihr selbst zerschlagen. Es ist die Menschheit nicht sowohl aus der Knechtschaft befreit worden, als vielmehr durch die Knechtschaft. Denn die Rohheit, die Begierde, das Unrecht sind das Böse: der Mensch, als in ihm gefangen, ist der Sittlichkeit und Religiosität unfähig, und dieses gewaltthätige Wollen eben ist es, wovon die Zucht ihn befreit hat. Die Kirche hat den Kampf mit der Wildheit der rohen Sinnlichkeit auf ebenso wilde, terroristische Weise bestanden: sie hat sie durch die Kraft der Schrecken der Hölle zu Boden geworfen, und sie fortdauernd unterworfen gehalten, um den wilden Geist zur Abstumpfung zu bringen und zur Ruhe zu zähmen. Es wird in der Dogmatik ausgesprochen, daß diesen Kampf nothwendig jeder Mensch durchgemacht haben müsse, denn er ist von Natur böse, und erst durch seine innere Zerrissenheit hindurchgehend kommt er zur Gewißheit der Versöhnung. Wenn wir dieß einerseits zugeben, so muß andererseits doch gesagt werden, daß die Form des Kampfes sehr verändert ist, wenn die Grundlage eine andere und die Versöhnung in der Wirklichkeit vollbracht ist. Der Weg der Qual ist alsdann hinweggefallen (er erscheint zwar auch noch später, aber in einer ganz andern Gestalt), denn wie das Bewußtseyn erwacht ist, befindet sich der Mensch in dem Elemente eines sittlichen Zustandes. Das Moment der Negation ist freilich ein nothwendiges im Menschen, aber es hat jetzt die ruhige Form der Erziehung erhalten, und somit schwindet alle Fürchterlichkeit des inneren Kampfes.

Die Menschheit hat das Gefühl der wirklichen Versöhnung des Geistes in ihm selbst und ein gutes Gewissen in ihrer Wirklichkeit, in der Weltlichkeit, erlangt. Der Menschengeist hat sich auf seine Füße gestellt. In diesem erlangten Selbstgefühle des

Menschen liegt nicht eine Empörung gegen das Götliche, sondern es zeigt sich darin die bessere Subjectivität, welche das Göttliche in sich empfindet, die vom Aechten durchzogen ist und die ihre Thätigkeit auf allgemeine Zwecke der Vernünftigkeit und der Schönheit richtet.

Kunst und Wissenschaft als Auflösung des Mittelalters.

Der Himmel des Geistes klärt sich für die Menschheit auf. Mit der Beruhigung der Welt zur Staatsordnung, die wir gesehen, war noch ein weiterer, concreterer Aufschwung des Geistes zur edleren Menschlichkeit verbunden. Man hat das Grab, das Todte des Geistes, und das Jenseits aufgegeben. Das Princip des Dieses, welches die Welt zu den Kreuzzügen getrieben, hat sich vielmehr in der Weltlichkeit für sich entwickelt: der Geist hat es nach außen entfaltet und sich in dieser Aeußerlichkeit ergangen. Die Kirche aber ist geblieben und hat es an ihr behalten; doch auch in ihr ist geschehen, daß es nicht als Aeußerlichkeit in seiner Unmittelbarkeit an ihr geblieben, sondern verklärt worden ist durch die Kunst. Die Kunst begeistet, beseelt diese Aeußerlichkeit, das bloß Sinnliche, mit der Form, welche Seele, Empfindung, Geist ausdrückt; so daß die Andacht nicht bloß ein sinnliches Dieses vor sich hat, und nicht gegen ein bloßes Ding fromm ist; sondern gegen das Höhere in ihm, die seelenvolle Form, welche vom Geiste hineingetragen ist. — Es ist etwas ganz Anderes, wenn der Geist ein bloßes Ding, wie die Hostie als solche, oder irgend einen Stein, Holz, ein schlechtes Bild vor sich hat, oder ein geistvolles Gemälde, ein schönes Werk der Sculptur, wo sich Seele zu Seele und Geist zu Geist verhält. Dort ist der Geist außer sich, gebunden an ein ihm schlechthin Anderes, welches das Sinnliche, Ungeistige ist. Hier aber ist das Sinnliche ein Schönes, und die geistige Form das in ihm Beseelende und ein in sich selbst Wahres. Aber einerseits ist dieß Wahre, wie es erscheint, nur in der Weise eines Sinnlichen,

nicht in seiner ihm selbst gemäßen Form; und anderseits, wenn die Religion die Abhängigkeit seyn soll von einem wesentlich außerhalb Seyenden, von einem Ding, so findet diese Art Religion im Verhältniß zum Schönen nicht ihre Befriedigung, sondern für eine solche sind ganz schlechte, häßliche, platte Darstellungen das ebenso Zweckmäßige, oder das vielmehr Zweckmäßigere. Wie man denn auch sagt, daß die wahrhaften Kunstwerke, z. B. Raphael's Madonnenbilder, nicht die Verehrung genießen, nicht die Menge von Gaben empfangen, als vielmehr die schlechten Bilder vornehmlich aufgesucht werden und Gegenstand der größeren Andacht und Freigebigkeit sind; wogegen die Frömmigkeit bei jenen vorbeigeht, indem sie sich durch sie innerlich aufgefordert und angesprochen fühlen würde; aber solche Ansprüche sind da ein Fremdartiges, wo es nur um das Gefühl selbstloser Gebundenheit und abhängiger Dumpfheit zu thun ist.— So ist die Kunst schon aus dem Princip der Kirche herausgetreten. Da sie aber nur sinnliche Darstellungen hat, so gilt sie zunächst als etwas Unbefangenes. Daher ist die Kirche ihr noch gefolgt, trennte sich aber dann von dem freien Geiste, aus dem die Kunst hervorgegangen war, als derselbe sich zum Gedanken und zur Wissenschaft erhob.

Denn unterstützt und gehoben wurde die Kunst zweitens durch das Studium des Alterthums (der Name **humaniora** ist sehr bezeichnend, denn in jenen Werken des Alterthums wird das Menschliche und die Menschenbildung geehrt): das Abendland wurde durch dasselbe mit dem Wahrhaften, Ewigen der menschlichen Bethätigung bekannt. Aeußerlich ist dieses Wiederaufleben der Wissenschaft durch den Untergang des byzantinischen Kaiserthums herbeigeführt worden. Eine Menge Griechen haben sich nach dem Abendlande geflüchtet und die griechische Litteratur daselbst hingebracht; und sie brachten nicht allein die Kenntniß der griechischen Sprache mit, sondern auch die griechischen Werke selbst. Sehr wenig war davon in den Klöstern aufbewahrt

geblieben, und die Kenntniß der griechischen Sprache war kaum vorhanden. Mit der römischen Litteratur war es anders, es herrschten hier noch alte Traditionen: Virgil galt als ein großer Zauberer (bei Dante ist er Führer in der Hölle, und dem Fegefeuer). Durch den Einfluß der Griechen nun kam die alte griechische Litteratur wieder auf; das Abendland war fähig geworden sie zu genießen und anzuerkennen; es erschienen ganz andere Gestalten, eine andere Tugend, als es bisher kannte; es erhielt einen ganz anderen Maaßstab für das, was zu ehren, zu loben und nachzuahmen sey. Ganz andere Gebote der Moral stellten die Griechen in ihren Werken auf, als das Abendland kannte; an die Stelle des scholastischen Formalismus trat ein ganz anderer Inhalt: Plato wurde im Abendlande bekannt, und in diesem ging eine neue menschliche Welt auf. Die neuen Vorstellungen fanden ein Hauptmittel zu ihrer Verbreitung in der eben erfundenen Buchdruckerkunst, welche wie das Mittel des Schießpulvers dem modernen Charakter entspricht, und dem Bedürfnisse, auf eine ideelle Weise mit einander in Zusammenhang zu stehen, entgegengekommen ist. Insofern sich in dem Studium der Alten die Liebe zu menschlichen Thaten und Tugenden kund that, hat die Kirche daran noch kein Arges gehabt, und sie hat nicht bemerkt, daß in jenen fremden Werken ihr ein ganz fremdes Princip entgegentrat.

Eine dritte Haupterscheinung, die zu erwähnen ist, wäre dieses Hinaus des Geistes, diese Begierde des Menschen seine Erde kennen zu lernen. Der Rittergeist der portugiesischen und spanischen Seehelden hat einen neuen Weg nach Ostindien gefunden und Amerika entdeckt. Auch dieser Fortschritt ist noch innerhalb der Kirche geschehen. Der Zweck des Columbus war auch besonders ein religiöser: die Schätze der reichen noch zu entdeckenden indischen Länder sollten, seiner Ansicht nach, zu einem neuen Kreuzzuge verwendet und die heidnischen Einwohner derselben zum Christenthume bekehrt werden. Der Mensch er-

kannte, daß die Erde rund, also ein für ihn Abgeschlossenes sey, und der Schifffahrt war das neu erfundene technische Mittel der Magnetnadel zu Gute gekommen, wodurch sie aufhörte bloß Küstenschifffahrt zu seyn; das Technische findet sich ein, wenn das Bedürfniß vorhanden ist.

Diese drei Thatsachen der sogenannten Restauration der Wissenschaften, der Blüthe der schönen Künste und der Entdekkung Amerika's und des Weges nach Ostindien sind der Morgenröthe zu vergleichen, die nach langen Stürmen zum ersten Male wieder einen schönen Tag verkündet. Dieser Tag ist der Tag der Allgemeinheit, welcher endlich nach der langen folgenreichen und furchtbaren Nacht des Mittelalters hereinbricht, ein Tag, der sich durch Wissenschaft, Kunst und Entdeckungstrieb, das heißt durch das Edelste und Höchste, bezeichnet, was der durch das Christenthum frei gewordene und durch die Kirche emancipirte Menschengeist als seinen ewigen und wahren Inhalt darstellt.

Dritter Abschnitt.

Die neue Zeit.

Wir sind nunmehr zur dritten Periode des germanischen Reiches gekommen, und treten hiermit in die Periode des Geistes, der sich als freien weiß, indem er das Wahrhafte, Ewige, an und für sich Allgemeine will.

In dieser dritten Periode sind wieder drei Abtheilungen zu machen. Zuerst haben wir die Reformation als solche zu betrachten, die Alles verklärende Sonne, die auf jene Morgenröthe am Ende des Mittelalters folgt, dann die Entwickelung des Zustandes nach der Reformation, und endlich die neueren Zeiten von dem Ende des vorigen Jahrhunderts an.

Erstes Capitel.

Die Reformation.

Die Reformation ist aus dem Verderben der Kirche hervorgegangen. Das Verderben der Kirche ist nicht zufällig, nicht nur Mißbrauch der Gewalt und Herrschaft. Mißbrauch ist die sehr gewöhnliche Weise, ein Verderben zu benennen; es wird vorausgesetzt, daß die Grundlage gut, die Sache selbst mangellos, aber die Leidenschaften, subjectiven Interessen, überhaupt der zufällige Wille der Menschen jenes Gute als ein Mittel für sich gebraucht habe, und daß es um nichts zu thun sey, als diese Zufälligkeiten zu entfernen. In solcher Vorstellung wird die Sache gerettet und das Uebel als ein ihr nur Aeußerliches genommen. Aber wenn eine Sache auf eine zufällige Weise gemißbraucht wird, so ist dieß nur im Einzelnen, aber etwas ganz

Anderes ist ein allgemeines großes Uebel in einer so großen und allgemeinen Sache, als eine Kirche ist. — Das Verderben der Kirche hat sich aus ihr selbst entwickelt; es hat eben sein Princip darin, daß das Dieses als ein Sinnliches in ihr, daß das Aeußerliche, als ein solches, innerhalb ihrer selbst sich befindet. (Die Verklärung desselben durch die Kunst ist nicht hinreichend). Der höhere, der Welt-Geist hat das Geistige aus ihr bereits ausgeschlossen; sie nimmt keinen Theil daran und an der Beschäftigung mit demselben; sie behält so das Dieses an ihr; — es ist die sinnliche Subjectivität, die unmittelbare, welche nicht von ihr zur geistigen verklärt ist. — Von jetzt an tritt sie hinter den Weltgeist zurück; er ist schon über sie hinaus, denn er ist dazu gekommen, das Sinnliche als Sinnliches, das Aeußerliche als Aeußerliches zu wissen, in dem Endlichen auf endliche Weise sich zu bethätigen, und eben in dieser Thätigkeit als eine gültige, berechtigte Subjectivität bei sich selbst zu seyn.

Solche Bestimmung, die von Hause aus in der Kirche ist, entfaltet sich nothwendig erst als Verderben in ihr, wenn sie keinen Widerstand mehr hat, wenn sie fest geworden ist. Dann werden die Elemente frei und vollführen ihre Bestimmung. Diese Aeußerlichkeit innerhalb der Kirche selbst ist es also, welche Uebel und Verderben wird, und als das Negative innerhalb ihrer selbst sich entwickelt. — Die Formen dieses Verderbens sind die mannigfaltigen Beziehungen, in denen sie selbst steht und in welche daher dieses Moment sich hineinträgt.

Es ist in dieser Frömmigkeit Aberglauben überhaupt, Gebundenseyn an ein Sinnliches, an ein gemeines Ding, — in den verschiedensten Gestalten: — Sclaverei der Autorität, denn der Geist als in ihm selbst außer sich, ist unfrei, außer sich festgehalten; — Wunderglauben der ungereimtesten und läppischsten Art, denn das Göttliche wird auf eine ganz vereinzelte und endliche Weise für ganz endliche und besondere Zwecke da zu seyn gemeint; — dann Herrschsucht, Schwelgerei, alle Verdorbenheit

der Rohheit und Gemeinheit, Heuchelei, Betrug, — alles dieses thut sich in ihr auf; denn das Sinnliche überhaupt ist in ihr nicht durch den Verstand gebändigt und gebildet; es ist frei geworden und zwar frei nur auf eine rohe, wilde Weise. — Auf der andern Seite ist die Tugend der Kirche, als negativ gegen die Sinnlichkeit, nur abstract negativ; sie weiß nicht sittlich in derselben zu seyn, und ist daher nur fliehend, entsagend, unlebendig in der Wirklichkeit.

Diese Contraste innerhalb ihrer — rohes Laster und Begierde, und die Alles aufopfernde Erhabenheit der Seele — werden noch stärker durch die Energie, in welcher der Mensch nun in seiner subjectiven Kraft gegen die äußerlichen Dinge, in der Natur sich fühlt, in welcher er sich frei weiß, und so ein absolutes Recht nun für sich gewinnt. — Die Kirche, welche die Seelen aus dem Verderben retten soll, macht diese Rettung selbst zu einem äußeren Mittel, und ist jetzt dazu herabgesunken, dieselbe auf eine äußerliche Weise zu bewerkstelligen. Der Ablaß der Sünden, die höchste Befriedigung, welche die Seele sucht, ihrer Einigkeit mit Gott gewiß zu seyn, das Tiefste, Innerste wird dem Menschen auf die äußerlichste, leichtsinnigste Weise geboten, — nämlich mit bloßem Gelde zu kaufen, und zugleich geschieht dieses für die äußerlichsten Zwecke — der Schwelgerei. Zwar ist ein Zweck wohl auch der Bau der Peterskirche, des herrlichsten Baues der Christenheit in dem Mittelpunkte der Residenz der Religion. Aber, wie das Kunstwerk aller Kunstwerke, die Athene und ihre Tempelburg zu Athen, von dem Gelde der Bundesgenossen Athens aufgerichtet wird und diese Stadt um ihre Bundesgenossen und ihre Macht bringt; so wird die Vollendung dieser Kirche des h. Petrus und Michel Angelos jüngstes Gericht in der päbstlichen Kapelle, das jüngste Gericht und der Sturz dieses stolzen Baues.

Die alte und durch und durch bewahrte Innigkeit des deutschen Volks hat aus dem einfachen, schlichten Herzen die-

sen Umsturz zu vollbringen. Während die übrige Welt hinaus ist nach Ostindien, Amerika, — aus ist, Reichthümer zu gewinnen, eine weltliche Herrschaft zusammenzubringen, deren Land die Erde rings umlaufen und wo die Sonne nicht untergehen soll; ist es ein einfacher Mönch, der das Dieses, das die Christenheit vormals in einem irdischen, steinernen Grabe suchte, vielmehr in dem tieferen Grabe der absoluten Idealität alles Sinnlichen und Aeußerlichen, in dem Geiste findet, und in dem Herzen zeigt, — dem Herzen, das, unendlich verletzt durch diese dem Bedürfnisse des Innersten geschehene Darbietung des Aeußerlichsten, die Verrückung des absoluten Verhältnisses der Wahrheit in allen einzelnen Zügen erkennt, verfolgt und zerstört. Luther's einfache Lehre ist, daß das Dieses, die unendliche Subjectivität d. i. die wahrhafte Geistigkeit, Christus, auf keine Art in äußerlicher Weise gegenwärtig und wirklich ist, sondern als Geistiges überhaupt nur in der Versöhnung mit Gott erlangt wird — im Glauben und im Genusse. Diese zwei Worte sagen Alles. Es ist nicht das Bewußtseyn eines sinnlichen Dings als des Gottes, noch auch eines bloß Vorgestellten, das nicht wirklich und gegenwärtig ist, sondern von einem Wirklichen, das nicht sinnlich ist. Diese Entfernung der Aeußerlichkeit reconstruirt alle Lehren und reformirt allen Aberglauben, in den die Kirche consequent auseinander gegangen ist. Sie betrifft hauptsächlich die Lehre von den Werken; denn Werke sind das auf irgend eine Weise nicht im Glauben, im eignen Geiste, sondern äußerlich auf Autorität u. s. f. Vollbrachte. Der Glaube aber ist ebenso wenig nur die Gewißheit von bloß endlichen Dingen — eine Gewißheit, die nur dem endlichen Subjecte angehört, wie etwa der Glaube, daß Dieser und Jener existirt und dieß und jenes gesagt hat; oder der, daß die Kinder Israel trocknen Fußes durchs rothe Meer gegangen, daß vor den Mauern von Jericho die Posaunen so stark gewirkt haben, wie unsere Kanonen; denn wenn auch von diesem Allen nichts gemeldet wäre, so wäre

unsre Kenntniß von Gott darum nicht unvollständiger, — er ist überhaupt nicht Glauben an Abwesendes, Geschehenes und Vergangenes; sondern die subjective Gewißheit des Ewigen, der an und für sich seyenden Wahrheit, der Wahrheit von Gott. Von dieser Gewißheit sagt die lutherische Kirche, daß sie nur der heilige Geist bewirkt, d. h. eine Gewißheit, die nicht dem Individuum nach seiner particularen Besonderheit, sondern nach seinem Wesen zukommt. — Die lutherische Lehre ist darum ganz die katholische, aber ohne das, was alles aus jenem Verhältnisse der Aeußerlichkeit fließt, insofern die katholiche Kirche dieses Aeußerliche behauptet. Luther hat darum nicht anders können, als in der Lehre vom Nachtmahl, worin sich Alles concentrirt, nichts nachgeben. Auch der reformirten Kirche konnte er nicht zugeben, daß Christus ein bloßes Andenken, eine Erinnerung sey, sondern er stimmte darin vielmehr mit der katholischen Kirche überein, daß Christus ein Gegenwärtiges sey, aber im Glauben, im Geiste. Der Geist Christi erfülle wirklich das menschliche Herz, Christus sey also nicht bloß als historische Person zu nehmen, sondern der Mensch habe zu ihm ein unmittelbares Verhältniß im Geiste.

Indem das Individuum nun weiß, daß es mit dem göttlichen Geiste erfüllt ist, so fallen damit alle Verhältnisse der Aeußerlichkeit weg: es giebt jetzt keinen Unterschied mehr zwischen Priester und Laien, es ist nicht eine Klasse ausschließlich im Besitz des Inhalts der Wahrheit, wie aller geistigen und zeitlichen Schätze der Kirche; sondern es ist das Herz, die empfindende Geistigkeit des Menschen, die in den Besitz der Wahrheit kommen kann und kommen soll, und diese Subjectivität ist die aller Menschen. Jeder hat an sich selbst das Werk der Versöhnung zu vollbringen. — Der subjective Geist soll den Geist der Wahrheit in sich aufnehmen und in sich wohnen lassen. Hiemit ist die absolute Innigkeit der Seele, die der Religion selbst angehört, und die Freiheit in der Kirche gewonnen. Die Subjectivität macht sich nun den objectiven Inhalt, d. h. die Lehre der

Kirche zu eigen. In der lutherischen Kirche ist die Subjectivität und Gewißheit des Individuum ebenso nothwendig als die Objectivität der Wahrheit. Die Wahrheit ist den Lutheranern nicht ein gemachter Gegenstand, sondern das Subject selbst soll ein wahrhaftes werden, indem es seinen particularen Inhalt gegen die substantielle Wahrheit aufgiebt und sich diese Wahrheit zu eigen macht. So wird der subjective Geist in der Wahrheit frei, negirt seine Particularität und kommt zu sich selbst in seiner Wahrheit. So ist die christliche Freiheit wirklich geworden. Wenn man die Subjectivität bloß in das Gefühl setzt ohne diesen Inhalt, so bleibt man bei dem bloß natürlichen Willen stehen.

Hiermit ist das neue, das letzte Panier aufgethan, um welches die Völker sich sammeln, die Fahne des freien Geistes, der bei sich selbst und zwar in der Wahrheit ist, und nur in ihr bei sich selbst ist. Dieß ist die Fahne, unter der wir dienen, und die wir tragen. Die Zeit von da bis zu uns hat kein anderes Werk zu thun gehabt und zu thun, als dieses Princip in die Welt hineinzubilden, indem die Versöhnung an sich und die Wahrheit auch objectiv wird, der Form nach. Der Bildung überhaupt gehört die Form an; Bildung ist Bethätigung der Form des Allgemeinen und das ist das Denken überhaupt. Recht, Eigenthum, Sittlichkeit, Regierung, Verfassung u. s. w. müssen nun auf allgemeine Weise bestimmt werden, damit sie dem Begriffe des freien Willens gemäß und vernünftig seyen. So nur kann der Geist der Wahrheit im subjectiven Willen, in der besonderen Thätigkeit des Willens erscheinen; indem die Intensität des subjectiven freien Geistes sich zur Form der Allgemeinheit entschließt, kann der objective Geist erscheinen. In diesem Sinne muß man es fassen, daß der Staat auf Religion gegründet sey. Staaten und Gesetze sind nichts Anderes als das Erscheinende der Religion an den Verhältnissen der Wirklichkeit.

Dieß ist der wesentliche Inhalt der Reformation; der Mensch ist durch sich selbst bestimmt frei zu seyn.

Die Reformation hat im Anfang nur einzelne Seiten der

Verderbniß der katholischen Kirche betroffen. Luther wollte in Gemeinsamkeit mit der ganzen katholischen Welt handeln und verlangte Kirchenversammlungen. In allen Ländern fanden sich Beistimmende für seine Behauptungen. Wenn man den Protestanten und Luthern Uebertreibung oder gar Verläumdung in ihrer Beschreibung des Verderbens der Kirche vorgeworfen hat, so braucht man nur die Katholiken selbst, insbesondere in den offiziellen Acten der Kirchenversammlungen, über denselben Gegenstand zu hören. Der Widerstreit Luthers aber, der zuerst nur beschränkte Punkte betraf, dehnte sich bald auf die Dogmen aus, betraf nicht Individuen, sondern zusammenhängende Institutionen, das Klosterleben, die weltliche Herrschaft der Bischöfe u. s. w.; er betraf nicht bloß einzelne Aussprüche des Pabstes und der Concilien, sondern die ganze Art und Weise solchen Entscheidens überhaupt, endlich die Autorität der Kirche. Luther hat diese Autorität verworfen und an ihre Stelle die Bibel und das Zeugniß des menschlichen Geistes gesetzt. Daß nun die Bibel selbst die Grundlage der christlichen Kirche geworden ist, ist von der größten Wichtigkeit: Jeder soll sich nun selbst daraus belehren, Jeder sein Gewissen daraus bestimmen können. Dieß ist die ungeheure Veränderung im Principe: die ganze Tradition und das Gebäude der Kirche wird problematisch und das Princip der Autorität der Kirche umgestoßen. Die Uebersetzung, welche Luther von der Bibel gemacht hat, ist von unschätzbarem Werthe für das deutsche Volk gewesen. Dieses hat dadurch ein Volksbuch erhalten, wie keine Nation der katholischen Welt ein solches hat; sie haben wohl eine Unzahl von Gebetbüchlein, aber kein Grundbuch zur Belehrung des Volks. Trotz dem hat man in neueren Zeiten Streit deshalb erhoben, ob es zweckmäßig sey, dem Volke die Bibel in die Hand zu geben; die wenigen Nachtheile, die dieses hat, werden doch bei weitem von den ungeheuren Vortheilen überwogen; die äußerlichen Geschichten, die dem Herzen und Verstande anstößig seyn könnten, weiß der religiöse

Sinn sehr wohl zu unterscheiden, und sich an das Substantielle haltend überwindet er sie. Wenn auch endlich die Bücher, welche Volksbücher seyn sollten, nicht so oberflächlich wären, als sie es sind, so gehört zu einem Volksbuche doch nothwendig, daß es das Ansehn des einzigen habe. Dieß ist aber nicht leicht, denn wird auch ein sonst gutes gemacht, so findet doch jeder Pfarrer dran auszusetzen und macht ein besseres. In Frankreich hat man sehr wohl das Bedürfniß eines Volksbuches gefühlt, es sind große Preise darauf gesetzt worden, aber aus dem eben angegebenen Grunde ist keines zu Stande gekommen. Daß es ein Volksbuch gebe, dazu ist vor allen Dingen auch nöthig, daß das Volk lesen könne, was in den katholischen Ländern wenig der Fall ist.

Durch die Verläugnung der Autorität der Kirche wurde die Scheidung nothwendig. Das tridentinische Concilium setzte die Grundsätze der katholischen Kirche fest, und nach diesem Concilium konnte von einer Vereinigung nicht mehr die Rede seyn. Leibnitz ließ sich noch mit dem Bischof Bossuet über die Vereinigung der Kirchen ein, aber das tridentinische Concilium bleibt das unübersteigliche Hinderniß. Die Kirchen wurden Parteien gegen einander, denn auch in Ansehung der weltlichen Ordnung trat ein auffallender Unterschied ein. In den nicht katholischen Ländern wurden die Klöster und Bisthümer aufgehoben und das Eigenthumsrecht derselben nicht anerkannt; der Unterricht wurde anders organisirt, die Fasten, die heiligen Tage abgeschafft. So war auch eine weltliche Reform in Ansehung des äußerlichen Zustandes: denn auch gegen die weltliche Herrschaft empörte man sich an vielen Orten. Die Wiedertäufer verjagten in Münster den Bischof und richteten eine eigene Herrschaft ein, und die Bauern standen in Masse auf, um von dem Druck, der auf ihnen lastete, befreit zu werden. Doch war zu einer politischen Umgestaltung, als Consequenz der kirchlichen Reformation, die Welt damals noch nicht reif. — Auch auf die

katholische Kirche hat die Reformation einen wesentlichen Einfluß gehabt: sie hat die Zügel fester angezogen, und hat das, was ihr am meisten zur Schande gereichte, das Schreiendste der Mißbräuche, abgeschafft. Vieles, was außerhalb ihres Princips lag, und worin sie bisher unbefangen mitgegangen war, verwarf sie nun, die Kirche machte Halt: bis hieher und nicht weiter; sie trennte sich von der aufblühenden Wissenschaft, von der Philosophie und humanistischen Literatur, und hatte bald Gelegenheit ihren Widerwillen gegen Wissenschaftliches kund zu geben. Der berühmte Kopernikus hatte gefunden, daß die Erde und die Planeten sich um die Sonne drehen, aber gegen diesen Fortschritt erklärte sich die Kirche. Galiläi, der in einem Dialoge die Gründe für und wider die neue Entdeckung des Kopernikus auseinandergelegt hatte (allerdings so, daß er sich für dieselbe erklärte), mußte auf den Knieen für dieses Verbrechen Abbitte thun. Die griechische Literatur wurde nicht zur Grundlage der Bildung gemacht; die Erziehung wurde den Jesuiten übergeben. — So sinkt der Geist der katholischen Welt im Ganzen zurück.

Eine Hauptfrage, welche jetzt zu beantworten ist, wäre: warum die Reformation in ihrer Ausbreitung sich nur auf einige Nationen beschränkt hat, und warum sie nicht die ganze katholische Welt durchdrang. Die Reformation ist in Deutschland aufgegangen und auch nur von den rein germanischen Völkern erfaßt worden, denn außer Deutschland setzte sie sich auch in Scandinavien und England fest. Die romanischen und slavischen Nationen haben sich aber fern davon gehalten. Selbst Süddeutschland hat die Reform nur theilweise aufgenommen, sowie überhaupt der Zustand daselbst ein gemischter war. In Schwaben, Franken und den Rheinländern waren eine Menge von Klöstern und Bisthümern, sowie viele freie Reichsstädte, und an diese Existenzen knüpfte sich die Aufnahme oder die Verwerfung der Reformation, denn es wurde vorhin schon bemerkt, daß die Reform zugleich eine ins politische Leben eingrei-

fende Veränderung war. Ferner ist auch die Autorität viel wichtiger als man zu glauben geneigt ist. Es giebt gewisse Voraussetzungen, die auf Autorität angenommen werden, und so entschied auch bloß die Autorität oft für und wider die Annahme der Reformation. In Oesterreich, in Baiern, in Böhmen hatte die Reformation schon große Fortschritte gemacht, und obgleich man sagt: wenn die Wahrheit einmal die Gemüther durchdrungen hat, so kann sie ihnen nicht wieder entrissen werden, so ist sie doch hier durch die Gewalt der Waffen, durch List oder Ueberredung wieder erdrückt worden. Die slavischen Nationen waren ackerbauende. Dieses Verhältniß führt aber das von Herren und Knechten mit sich. Beim Ackerbau ist das Treiben der Natur überwiegend; menschliche Betriebsamkeit und subjective Activität findet im Ganzen bei dieser Arbeit weniger statt. Die Slaven sind daher langsamer und schwerer zum Grundgefühl des subjectiven Selbsts, zum Bewußtseyn des Allgemeinen, zu dem, was wir früher Staatsmacht genannt haben, gekommen, und sie haben nicht an der aufgehenden Freiheit Theil nehmen können. — Aber auch die romanischen Nationen, Italien, Spanien, Portugal und zum Theil auch Frankreich hat die Reformation nicht durchdrungen. Viel hat wohl die äußere Gewalt vermocht, doch darauf allein kann man sich nicht berufen, denn wenn der Geist einer Nation etwas verlangt, so bändigt ihn keine Gewalt; man kann auch von diesen Nationen nicht sagen, daß es ihnen an Bildung gefehlt habe, im Gegentheil, sie waren darin vielleicht den Deutschen voraus. Es lag vielmehr im Grundcharakter dieser Nationen, daß sie die Reformation nicht angenommen haben. Was ist aber dieses Eigenthümliche ihres Charakters, das ein Hinderniß der Freiheit des Geistes gewesen ist? Die reine Innigkeit der germanischen Nation war der eigentliche Boden für die Befreiung des Geistes, die romanischen Nationen dagegen haben im innersten Grunde der Seele, im Bewußtseyn des Geistes die Entzweiung

beibehalten: sie sind aus der Vermischung des römischen und germanischen Blutes hervorgegangen und behalten dieses Heterogene immer noch in sich. Der Deutsche kann es nicht läugnen, daß die Franzosen, Italiener, Spanier mehr Charakterbestimmtheit besitzen, einen festen Zweck (mag dieser nun auch eine fixe Vorstellung zum Gegenstande haben) mit vollkommenem Bewußtseyn und der größten Aufmerksamkeit verfolgen, einen Plan mit großer Besonnenheit durchführen und die größte Entschiedenheit in Ansehung bestimmter Zwecke beweisen. Die Franzosen nennen die Deutschen **entiers**, ganz d. h. eigensinnig; sie kennen auch nicht die närrische Originalität der Engländer. Der Engländer hat das Gefühl der Freiheit im Besonderen; er bekümmert sich nicht um den Verstand, sondern im Gegentheil fühlt sich um so mehr frei, je mehr das, was er thut oder thun kann, gegen den Verstand d. h. gegen allgemeine Bestimmungen ist. Aber dann zeigt sich sogleich bei den romanischen Völkern diese Trennung, das Festhalten eines Abstracten, und damit nicht diese Totalität des Geistes, des Empfindens, die wir Gemüth heißen, nicht dieß Sinnen über den Geist selbst in sich, — sondern sie sind im Innersten außer sich. Das Innere ist ein Ort, dessen Tiefe ihr Gefühl nicht auffaßt, denn es ist bestimmten Interessen verfallen, und die Unendlichkeit des Geistes ist nicht darin. Das Innerste ist nicht ihr eigen. Sie lassen es gleichsam drüben liegen und sind froh, daß es sonst abgemacht wird. Das Anderwärts, dem sie es überlassen, ist eben die Kirche. Freilich haben sie auch selbst damit zu thun, aber weil dieß Thun nicht ihr selbsteignes ist, so machen sie es auf äußerliche Weise ab. **Eh bien**, sagt Napoleon, wir werden wieder in die Messe gehn, und meine Schnurrbärte werden sagen: das ist die Parole! Das ist der Grundzug dieser Nationen, Trennung des religiösen Interesses und des weltlichen d. i. des eigenthümlichen Selbstgefühls; und der Grund dieser Entzweiung ist im Innersten selbst, welches jenes Gesammeltseyn, jene tiefste Einheit verloren hat.

Die katholische Religion nimmt nicht wesentlich das Weltliche in Anspruch, sondern die Religion bleibt eine gleichgültige Sache auf der einen Seite, und die andere Seite ist verschieden davon und für sich. Gebildete Franzosen haben daher einen Widerwillen gegen den Protestantismus, denn er erscheint ihnen als etwas Pedantisches, als etwas Trauriges, kleinlich Moralisches; weil der Geist und das Denken mit der Religion selbst zu thun haben müßte: bei der Messe hingegen und andern Ceremonien ist es nicht nöthig daran zu denken, sondern man hat eine imposante, sinnliche Erscheinung vor Augen, bei welcher man plappern kann ohne alle Aufmerksamkeit, und doch das Nöthige abthut.

Es ist schon oben von dem Verhältniß der neuen Kirche zur Weltlichkeit gesprochen worden, und jetzt ist nur noch das Nähere anzugeben. Die Entwickelung und der Fortschritt des Geistes von der Reformation an besteht darin, daß der Geist, wie er sich seiner Freiheit durch die Vermittelung, welche zwischen dem Menschen und Gott vorgeht, jetzt bewußt ist, in der Gewißheit des objectiven Processes als des göttlichen Wesens selbst, diesen nun auch ergreift und in der Weiterbildung des Weltlichen durchmacht. Es ist durch die errungene Versöhnung das Bewußtseyn gegeben, daß das Weltliche fähig ist, das Wahre in ihm zu haben; wogegen das Weltliche vorher nur für bös galt, unfähig des Guten, welches ein Jenseits blieb. Es wird nun gewußt, daß das Sittliche und Rechte im Staate, auch das Göttliche und das Gebot Gottes sind, und daß es dem Inhalte nach kein Höheres, Heiligeres giebt. Daraus folgt, daß die Ehe nicht mehr die Ehelosigkeit über sich hat. Luther hat eine Frau genommen, um zu zeigen, daß er die Ehe achte, die Verläumdungen, die ihm daraus entstehen würden, nicht fürchtend. Es war seine Pflicht es zu thun, so wie Freitags Fleisch zu essen; um zu beweisen, daß dergleichen erlaubt und recht ist, gegen die vermeintliche höhere Achtung der Entbehrung. Der Mensch tritt durch die Familie in die Gemeinsamkeit, in die

Wechselbeziehung der Abhängigkeit in der Gesellschaft, und dieser Verband ist ein sittlicher; wogegen die Mönche, getrennt aus der sittlichen Gesellschaft, gleichsam das stehende Heer des Pabstes ausmachten, wie die Janitscharen die Grundlage der türkischen Macht. Mit der Priesterehe verschwindet nun auch der äußere Unterschied zwischen Laien und Geistlichen. — Die Arbeitslosigkeit hat nun auch nicht mehr als ein Heiliges gegolten, sondern es wurde als das Höhere angesehen, daß der Mensch in der Abhängigkeit durch Thätigkeit und Verstand und Fleiß sich selber unabhängig macht. Es ist rechtschaffener, daß wer Geld hat, kauft, wenn auch für überflüssige Bedürfnisse, statt es an Faullenzer und Bettler zu verschenken; denn er giebt es an eine gleiche Anzahl von Menschen, und die Bedingung ist wenigstens, daß sie thätig gearbeitet haben. Die Industrie, die Gewerbe sind nunmehr sittlich geworden, und die Hindernisse sind verschwunden, die ihnen von Seiten der Kirche entgegengesetzt wurden. Die Kirche nämlich hatte es für eine Sünde erklärt, Geld gegen Interessen auszuleihen: die Nothwendigkeit der Sache aber führte gerade zum Gegentheil. Die Lombarden (daher auch der französische Ausdruck **lombard** für Leihhaus) und besonders die Mediceer haben den Fürsten in ganz Europa Geld vorgestreckt. — Das dritte Moment der Heiligkeit in der katholischen Kirche, der blinde Gehorsam, ist ebenso aufgehoben worden. Es wurde jetzt der Gehorsam gegen die Staatsgesetze als die Vernunft des Wollens und des Thuns zum Principe gemacht. In diesem Gehorsam ist der Mensch frei, denn die Besonderheit gehorcht dem Allgemeinen. Der Mensch hat selbst ein Gewissen und daher frei zu gehorchen. Damit ist die Möglichkeit einer Entwickelung und Einführung der Vernunft und Freiheit gesetzt, und was die Vernunft ist, das sind nun auch die göttlichen Gebote. Das Vernünftige erfährt keinen Widerspruch mehr von Seiten des religiösen Gewissens; es kann sich auf seinem Boden ruhig entwickeln, ohne Gewalt gegen das Entgegengesetzte gebrauchen

zu müssen. Das Entgegengesetzte aber hat in der katholischen Kirche absolute Berechtigung. Die Fürsten können zwar immer noch schlecht seyn, aber sie werden nicht mehr dazu von Seiten des religiösen Gewissens berechtigt und aufgefordert. In der katholischen Kirche dagegen kann das Gewissen sehr wohl den Staatsgesetzen entgegengesetzt werden. Königsmorde, Staatsverschwörungen und dergleichen sind von den Priestern oft unterstützt und ausgeführt worden.

Diese Versöhnung des Staates und der Kirche ist für sich unmittelbar eingetreten. Es ist noch keine Reconstruction des Staats, des Rechtssystems u. s. f., denn was an sich recht ist, muß im Gedanken erst gefunden werden. Die Gesetze der Freiheit haben sich noch erst zu einem Systeme von dem, was an und für sich recht ist, ausbilden müssen. Der Geist tritt nach der Reformation nicht gleich in dieser Vollendung auf, denn sie beschränkt sich zunächst auf unmittelbare Veränderungen, wie z. B. das Aufheben der Klöster, Bisthümer u. s. w. Die Versöhnung Gottes mit der Welt war zunächst noch in abstracter Form, noch nicht zu einem Systeme der sittlichen Welt entwickelt.

Die Versöhnung soll zunächst im Subjecte als solchem vorgehen, in seiner bewußten Empfindung, das Subject soll sich dessen versichern, daß der Geist in ihm wohne, daß es, nach der kirchlichen Sprache, zum Bruch seines Herzens und zum Durchbruch der göttlichen Gnade in ihm gekommen sey. Der Mensch ist nicht von Natur wie er seyn soll; er kommt erst durch den Proceß der Umbildung zur Wahrheit. Dieß ist eben das Allgemeine und Speculative, daß das menschliche Herz nicht ist was es seyn soll. Es ist nun verlangt worden, daß das Subject dessen, was es an sich ist, sich bewußt werde, das heißt, die Dogmatik wollte, daß der Mensch wisse, daß er böse sey. Aber das Individuum ist erst böse, wenn das Natürliche in der sinnlichen Begierde, der Wille des Ungerechten ungebrochen, unerzogen, gewaltthätig zur Existenz kommt; und dennoch wird verlangt: er

solle wissen, daß er böse sey, und daß der gute Geist in ihm wohne; er soll somit auf unmittelbare Weise haben, und durchmachen, was in speculativer Weise an sich ist. Indem die Versöhnung nun diese abstracte Form angenommen hat, ist der Mensch in diese Qual versetzt worden, sich das Bewußtseyn seiner Sündhaftigkeit aufzuzwingen und sich als böse zu wissen. Die unbefangensten Gemüther und unschuldigsten Naturen sind grüblerischer Weise den geheimsten Regungen ihres Herzens gefolgt, um sie genau zu beobachten. Mit dieser Pflicht ist auch die entgegengesetzte verbunden worden, nämlich der Mensch soll auch wissen, daß der gute Geist in ihm wohne, daß die göttliche Gnade in ihm zum Durchbruch gekommen sey. Man hat eben den großen Unterschied nicht berücksichtigt: wissen, was an sich ist, und wissen, was in der Existenz ist. Es ist die Qual der Ungewißheit, ob der gute Geist dem Menschen inwohne, eingetreten, und der ganze Proceß der Umbildung hat im Subjecte selbst gewußt werden sollen. Einen Nachklang von dieser Qual haben wir noch in vielen geistlichen Liedern aus jener Zeit: die Psalmen Davids, welche einen ähnlichen Charakter an sich tragen, waren damals auch als Kirchengesänge eingeführt. Der Protestantismus hat diese Wendung eines kleinlichen Grübelns über den subjectiven Seelenzustand und der Wichtigkeit der Beschäftigung damit genommen, und lange Zeit den Charakter einer innerlichen Quälerei und einer Jämmerlichkeit in sich gehabt; was heut zu Tage Viele bewogen hat zum Katholicismus überzutreten, um gegen diese innere Ungewißheit eine förmliche breite Gewißheit an dem imponirenden Ganzen der Kirche zu erhalten. Auch in die katholische Kirche kam eine gebildete Reflexion über die Handlungen herein. Die Jesuiten haben eben so grüblerisch den ersten Anfängen des Wollens (velleitas) nachgedacht; sie haben aber die Casuistik besessen, für Alles einen guten Grund zu finden, und somit das Böse zu entfernen.

Hiermit hängt auch noch eine weitere wunderbare Erschei-

nung zusammen, welche der katholischen und protestantischen Welt gemeinschaftlich gewesen. Der Mensch ist ins Innerliche, Abstracte getrieben, und das Geistliche ist als vom Weltlichen verschieden gehalten worden. Das aufgegangene Bewußtseyn der Subjectivität des Menschen, der Innerlichkeit seines Wollens hat den Glauben an das Böse, als eine ungeheure Macht der Weltlichkeit, mitgebracht. Dieser Glaube ist dem Ablaß parallel: sowie man sich für den Preis des Geldes die ewige Seligkeit erkaufen konnte, so glaubte man nun, man könne für den Preis seiner Seligkeit durch einen mit dem Teufel gemachten Bund sich die Reichthümer der Welt und die Macht für seine Begierden und Leidenschaften erkaufen. So ist jene berühmte Geschichte von Faust entstanden, der sich aus Ueberdruß der theoretischen Wissenschaft in die Welt gestürzt und mit Verlust seiner Seligkeit alle Herrlichkeit derselben erkauft habe. Faust hätte dafür, nach dem Dichter, die Herrlichkeit der Welt genossen; aber jene armen Weiber, die man Hexen nannte, sollten nur die Befriedigung einer kleinen Rache an ihrer Nachbarin gehabt haben, wenn sie der Kuh die Milch versetzten oder das Kind krank machten. Man hat aber gegen sie nicht die Größe des Schadens beim Verderben der Milch oder Krankwerden des Kindes u. s. f. in Anschlag gebracht, sondern hat abstract die Macht des Bösen in ihnen verfolgt. So sind denn in dem Glauben an diese abgetrennte, besondre Macht der Weltlichkeit, an den Teufel und dessen List in den katholischen sowohl, wie in den protestantischen Ländern eine unendliche Menge von Hexenprocessen eingeleitet worden. Man konnte den Angeklagten ihre Schuld nicht beweisen, man hatte sie nur in Verdacht: es war somit nur ein unmittelbares Wissen, worauf sich diese Wuth gegen das Böse gründete. Man sah sich allerdings genöthigt zu Beweisen fortzugehen, aber die Grundlage der Processe war nur eben der Glaube, daß Personen die Macht des Bösen haben. Es war dieß wie eine ungeheure Pest, welche die Völker vor-

züglich im 16. Jahrhundert durchraf't hat. Der Hauptgrund war die Verdächtigkeit. In gleicher Fürchterlichkeit erscheint dieses Princip des Verdachts unter der römischen Kaiserherrschaft und unter der Schreckensherrschaft Robespierre's, wo die Gesinnung als solche bestraft wurde. Bei den Katholiken waren es die Dominikaner, welchen, wie die Inquisition überhaupt, so auch die Hexenprozesse anvertraut waren. Gegen sie schrieb der Pater Spee, ein edler Jesuit, eine Schrift (von ihm rührt auch eine Sammlung herrlicher Gedichte unter dem Titel Trutznachtigall her), aus welcher man in diesen Fällen die ganze Fürchterlichkeit der Criminaljustiz kennen lernt. Die Tortur, welche nur einmal angewendet werden sollte, wurde so lange fortgesetzt, bis das Geständniß erfolgte. Wenn die angeklagte Person aus Schwäche bei der Tortur in Ohnmacht [illegible]el, so hieß es, der Teufel gebe ihr Schlaf; bekam sie Krämpfe, so sagte man, der Teufel lache aus ihr; hielt sie standhaft aus, der Teufel gebe ihr Kraft. Wie eine epidemische Krankheit haben sich diese Verfolgungen über Italien, Frankreich, Spanien und Deutschland verbreitet. Der ernste Einspruch aufgeklärter Männer, als Spee's und Anderer, bewirkte schon sehr viel. Mit dem größten Erfolg widersetzte sich aber zuerst Thomasius, Professor zu Halle, diesem durchgreifenden Aberglauben. Die ganze Erscheinung ist an und für sich höchst wunderbar, wenn wir bemerken, wie es noch gar nicht lange ist, daß wir aus dieser furchtbaren Barbarei heraus sind (noch im Jahre 1780 wurde zu Glarus in der Schweiz eine Hexe öffentlich verbrannt). Bei den Katholiken war die Verfolgung ebensowohl gegen die Ketzer als gegen die Hexen gerichtet; Beides war ungefähr in eine Kategorie gestellt: der Unglaube der Ketzer galt ebenso schlechthin für das Böse.

Von dieser abstracten Form der Innerlichkeit abgehend, haben wir jetzt die weltliche Seite zu betrachten, die Staatsbildung und das Aufgehen des Allgemeinen, das Bewußtwerden

allgemeiner Gesetze der Freiheit. Dieß ist das andere und wesentliche Moment.

Zweites Capitel.

Wirkung der Reformation auf die Staatsbildung.

Was die Staatsbildung anbetrifft, so sehen wir zunächst die Monarchie sich befestigen und den Monarchen mit der Staatsmacht angethan seyn. Wir haben schon früher das beginnende Hervortreten der Königsmacht und die werdende Einheit der Staaten gesehen. Dabei bestand die ganze Masse von Privatverbindlichkeiten und Rechten fort, die aus dem Mittelalter überliefert worden. Unendlich wichtig ist diese Form von Privatrechten, welche die Momente der Staatsgewalt erlangt haben. An der obersten Spitze derselben ist nun dieß Positive, daß eine ausschließende Familie als die regierende Dynastie existirt, daß die Folge der Könige nach Erbrecht und zwar nach der Primogenitur bestimmt ist. Daran hat der Staat einen unverrückbaren Mittelpunkt. Weil Deutschland ein Wahlreich war, deßwegen ist es nicht Ein Staat geworden, und aus demselben Grunde ist Polen aus der Reihe der selbstständigen Staaten verschwunden. Der Staat muß einen letzten entscheidenden Willen haben; soll aber ein Individuum das letzte entscheidende seyn, so muß es auf unmittelbare natürliche Weise, nicht nach Wahl, Einsicht u. dgl. bestimmt werden. Selbst bei den freien Griechen war das Orakel die äußerliche Macht, die sie in ihren Hauptangelegenheiten bestimmte; hier ist nun die Geburt das Orakel, ein Etwas, das unabhängig ist von aller Willkür. Dadurch aber, daß die oberste Spitze einer Monarchie einer Familie angehört, erscheint die Herrschaft als Privateigenthum derselben. Nun wäre

dieses als solches theilbar; da jedoch die Theilbarkeit dem Begriffe des Staates widerspricht, so mußten die Rechte des Monarchen und der Familie desselben genauer bestimmt werden. Es gehören die Domainen nicht dem einzelnen Oberhaupte, sondern der Familie als Fideicommisse, und die Garantie darüber haben die Stände, denn diese haben die Einheit zu bewachen. So geht nun das fürstliche Eigenthum aus der Bedeutung von Privateigenthum und eines Privatbesitzes von Gütern und Domainen und Gerichtsbarkeiten u. s. f. in Staatseigenthum und Staatsgeschäft über.

Ebenso wichtig und damit zusammenhängend ist die Verwandlung der Gewalten, Geschäfte, Pflichten und Rechte, die dem Begriffe nach dem Staate zugehören und die zu Privateigenthum und zu Privatverbindlichkeiten geworden waren — in Staatsbesitz. Die Rechte der Dynasten und Barone sind unterdrückt worden, indem sie sich mit Staatsämtern begnügen mußten. Diese Umwandlung der Rechte der Vasallen in Staatspflichten hat sich in den verschiedenen Reichen auf verschiedene Weise gemacht. In Frankreich z. B. wurden die großen Barone, welche Gouverneurs von Provinzen waren, die solche Stellen als Rechte ansprechen konnten, und gleichwie die türkischen Paschas aus den Mitteln derselben Truppen hielten, welche sie jeden Augenblick gegen den König auftreten lassen konnten, herabgesetzt zu Güterbesitzern, zu Hofadel, und jene Paschaschaften wurden zu Stellen, welche nun als Aemter ertheilt wurden; oder der Adel wurde zu Offizieren, Generalen der Armee und zwar der Armee des Staates verwendet. In dieser Beziehung ist das Aufkommen der stehenden Heere so wichtig, denn sie geben der Monarchie eine unabhängige Macht, und sind eben so nöthig zur Befestigung des Mittelpunkts gegen die Aufstände der unterworfenen Individuen, als sie nach außen hin den Staat vertheidigen. Die Abgaben hatten freilich noch keinen allgemeinen Charakter, sondern bestanden in einer unendlichen Menge von Ge-

fällen, Zinsen und Zöllen, außerdem in Subsidien und Beiträgen der Stände, welchen dafür das Recht der Beschwerden, wie jetzt noch in Ungarn, zustand. — In Spanien hatte der Rittergeist eine höchst schöne und edle Gestalt gehabt. Dieser Rittergeist, diese Rittergröße, zu einer thatlosen Ehre herabgesunken, ist hinreichend unter dem Namen der spanischen Grandezza bekannt. Die Granden haben für sich keine eigenen Truppen mehr unterhalten dürfen und sind auch von dem Commando der Armeen entfernt worden; ohne Macht haben sie sich als Privatpersonen mit einer leeren Ehre begnügt. Das Mittel aber, wodurch die königliche Macht in Spanien sich befestigte, war die Inquisition. Diese, dazu eingesetzt, heimliche Juden, Mauren und Ketzer zu verfolgen, nahm bald einen politischen Charakter an, indem sie gegen die Staatsfeinde sich richtete. Die Inquisition machte so die despotische Macht der Könige erstarken: sie stand selbst über Bischöfen und Erzbischöfen, und durfte diese vor ihr Tribunal ziehen. Häufige Confiscation der Güter, eine der dabei gewöhnlichsten Strafen, bereicherte bei dieser Gelegenheit den Staatsschatz. Die Inquisition war dazu noch ein Gericht des Verdachts, und indem sie somit eine furchtbare Gewalt gegen die Geistlichkeit ausübte, hatte sie in dem Nationalstolz ihre eigentliche Stütze. Jeder Spanier wollte nämlich von christlichem Blute seyn, und dieser Stolz fiel mit den Absichten und der Richtung der Inquisition wohl zusammen. Einzelne Provinzen der spanischen Monarchie, wie z. B. Aragonien, hatten noch viele Einzelrechte und Privilegien, aber die spanischen Könige von Philipp II. abwärts unterdrückten dieselben ganz.

Es würde zu weit führen, den Gang der Depression der Aristokratie in den einzelnen Reichen näher zu verfolgen. Das Hauptinteresse war, wie schon gesagt, daß die Privatrechte der Dynasten geschmälert wurden, und daß ihre Herrschaftsrechte in Pflichten gegen den Staat sich umsetzen mußten. Dieses Interesse war dem Könige und dem Volke gemeinschaftlich. Die mächtigen Barone schienen die Mitte zu seyn, welche die Freiheit behauptete, aber es waren eigentlich nur ihre Privilegien gegen die königliche Macht, und gegen die Bürger, welche sie vertheidigten. Die Barone von England nöthigten dem Könige die **magna charta** ab, aber die Bürger gewannen durch dieselbe nichts, vielmehr blieben sie in ihrem früheren Zustande. Die polnische Freiheit war ebenso nichts Anderes als die Freiheit der Barone gegen den Monarchen, wobei die Nation zur absoluten Knechtschaft erniedrigt war. Man muß, wenn von Freiheit gesprochen wird, immer wohl Acht geben, ob es nicht eigentlich Privatinteressen sind, von denen gesprochen wird. Denn wenn auch dem Adel seine souveräne Macht genommen war, so blieb das Volk noch durch Hörigkeit, Leibeigenschaft und Gerichtsbarkeit von demselben unterdrückt, und war theils des Eigenthums gar nicht fähig, theils war es belastet mit Dienstbarkeit und durfte das Seinige nicht frei verkaufen. Das höchste Interesse der Befreiung daraus ging sowohl die Staatsmacht, als die Unterthanen selbst an, daß sie als Bürger nun auch wirklich freie Individuen seyen, und daß, was für das Allgemeine zu leisten, nach Gerechtigkeit, nicht nach Zufälligkeit gemessen sey. Die Aristokratie des Besitzes ist in diesem Besitz gegen beide, gegen die Staatsmacht und gegen die Individuen. Aber die Aristokratie soll ihre Stellung erfüllen, Stütze des Thrones zu seyn, als für den Staat und das Allgemeine beschäftigt und sich bethätigend, und zugleich Stütze der Freiheit der Bürger. Das eben ist der Vorzug der verbindenden Mitte, daß sie das Wissen und das Bethätigen des in sich Vernünftigen und Allgemeinen übernimmt; und dieses Wissen und dieses Geschäft des Allgemeinen hat an die Stelle des positiven persönlichen Rechts zu treten. Diese Unterwerfung der positiven Mitte unter das Staatsoberhaupt war nun geschehen; aber es war damit noch nicht die Befreiung der Hörigen vollbracht. Diese ist erst später geschehen, als der Gedanke von dem, was

Recht an und für sich sey, auftrat. Die Könige haben dann, auf die Völker sich stützend, die Caste der Ungerechtigkeit überwunden; wo sie aber auf die Barone sich stützten, oder diese ihre Freiheit gegen die Könige behaupteten, da sind die positiven Rechte oder Unrechte geblieben. —

Es tritt jetzt auch wesentlich ein Staatensystem und ein Verhältniß der Staaten gegen einander auf. Sie verwickeln sich in mannigfaltige Kriege: die Könige, die ihre Staatsmacht vergrößert haben, wenden sich nun nach außen, Ansprüche aller Art geltend machend. Der Zweck und das eigentliche Interesse der Kriege ist jetzt immer Eroberung. Ein solcher Gegenstand der Eroberung war besonders Italien geworden, das den Franzosen, Spaniern und später auch den Oesterreichern zum Objecte der Beute dienen mußte. Die absolute Vereinzelung und Zersplitterung ist überhaupt immer der Grundcharakter der Bewohner Italiens gewesen, sowohl im Alterthume, als auch in der neueren Zeit. Die Starrheit der Individualität ist unter der Römerherrschaft gewaltsam verbunden gewesen; aber, als dieses Band zerschnitten war, trat auch der ursprüngliche Charakter schroff heraus. Die Italiener sind späterhin, gleichsam darin eine Einheit findend, nachdem die ungeheuerste, zu allen Verbrechen ausgeartete Selbstsucht überwunden worden, zum Genusse der schönen Kunst gekommen: so ist die Bildung, die Milderung der Selbstsucht, nur zur Schönheit, nicht aber zur Vernünftigkeit, zur höheren Einheit des Gedankens gelangt. Deßhalb ist selbst in Poesie und Gesang die italienische Natur anders wie die unsrige. Die Italiener sind improvisirende Naturen, ganz in Kunst und in seligem Genuß ergossen. Bei solchem Kunstnaturell muß der Staat zufällig seyn. — Aber auch die Kriege, die Deutschland führte, waren nicht besonders ehrenvoll für dasselbe: es ließ sich Burgund, Lothringen, Elsaß und Anderes entreißen. Aus diesen Kriegen der Staatsmächte entstanden gemeinsame Interessen, und der Zweck des Gemeinsamen war, das Besondere festzuhalten, die besonderen Staaten in ihrer Selbstständigkeit zu erhalten, oder das politische Gleichgewicht. Hierin lag ein sehr reeller Bestimmungsgrund, nämlich der, die besonderen Staaten vor der Eroberung zu schützen. Die Verbindung der Staaten als das Mittel, die einzelnen Staaten gegen die Gewaltthätigkeit der Uebermächtigen zu schützen, der Gleichgewichtszweck, war jetzt an die Stelle des früheren allgemeinen Zweckes, einer Christenheit, deren Mittelpunkt der Papst wäre, getreten. Zu diesem neuen Zwecke gesellte sich nothwendig ein diplomatisches Verhältniß, worin die entferntesten Glieder des Staatensystems Alles, was einer Macht geschah, mitfühlten. Die diplomatische Politik war in Italien zur höchsten Feinheit ausgebildet worden und von da auf Europa übertragen. Es schienen mehrere Fürsten nach einander das europäische Gleichgewicht schwankend zu machen. Gleich im Beginnen des Staatensystems strebte Karl V. nach einer Universalmonarchie; denn er war deutscher Kaiser und König von Spanien zugleich: die Niederlande und Italien gehörten ihm, und der ganze Reichthum Amerika's floß ihm zu. Mit dieser ungeheuren Macht, welche, wie die Zufälligkeit eines Privatbesitzes, durch die glücklichsten Combinationen der Klugheit, unter Anderem durch Heirathen, zusammengebracht worden, aber des inneren wahrhaften Zusammenhanges entbehrte, vermochte er jedoch nichts gegen Frankreich, selbst nichts gegen die deutschen Fürsten, und wurde vielmehr von Moritz von Sachsen zum Frieden gezwungen. Sein ganzes Leben brachte er damit zu, die ausgebrochenen Unruhen in allen Theilen seines Reiches zu dämpfen und die Kriege nach außen zu leiten. — Eine ähnliche Uebermacht drohte Europa von Ludwig dem Vierzehnten. Durch die Depression der Großen seines Reiches, welche Richelieu und später Mazarin vollendet hatten, war er unumschränkter Herrscher geworden; außerdem hatte auch Frankreich das Bewußtseyn seiner geistigen Ueberlegenheit durch seine dem übrigen Europa voranschreitende Bil-

dung. Ludwig's Prätensionen gründeten sich weniger wie die Karl's V. auf seine ausgedehnte Macht, als auf die Bildung seines Volkes, welche damals mit der französischen Sprache allgemein aufgenommen und bewundert wurde: somit hatten sie allerdings eine höhere Berechtigung, als die Karl's V. Aber wie schon die großen Streitkräfte Philipp's II. sich an dem Widerstand der Holländer gebrochen hatten, so scheiterten auch an demselben heldenmüthigen Volke Ludwig's ehrgeizige Pläne. — Karl der Zwölfte war dann auch eine so außerordentliche, Gefahr drohende Figur: sein ganzer Ehrgeiz ist aber mehr abentheuerlicher Natur, und weniger unterstützt durch innere Stärke gewesen. Durch alle diese Stürme hindurch haben die Nationen ihre Individualität und Selbstständigkeit behauptet.

Ein gemeinsames Interesse der europäischen Staaten nach außen war das gegen die Türken, gegen diese furchtbare Macht, die von Osten her Europa zu überschwemmen drohte. Es war damals noch eine kerngesunde, kraftvolle Nation, deren Macht auf Eroberung gegründet war, die deßhalb fortdauernd Krieg führte und nur Waffenstillstände einging. Die eroberten Länder wurden, wie bei den Franken, unter die Krieger vertheilt zu persönlichem, nicht zu erblichem Besitz; als später die Erblichkeit eintrat, war die Macht der Nation gebrochen. Die Blüthe der osmanischen Kraft, die Janitscharen, waren den Europäern ein Schrecken. Es wurden dazu schöne und kräftige Christenknaben, hauptsächlich durch jährliche Conscriptionen bei den griechischen Unterthanen, zusammengebracht, im Islam streng erzogen und von Jugend auf in den Waffen geübt; ohne Eltern, ohne Geschwister, ohne Weiber waren sie wie die Mönche eine ganz unabhängige und furchtbare Schaar. Die europäischen Mächte im Osten mußten sämmtlich den Türken entgegentreten, Oesterreich, Ungarn, Venedig und Polen. Die Schlacht bei Lepanto rettete Italien, und vielleicht ganz Europa, vor der Ueberschwemmung der Barbaren.

Wichtig aber besonders in Folge der Reformation ist der Kampf der protestantischen Kirche um eine politische Existenz. Die protestantische Kirche, auch wie sie unmittelbar aufgetreten, griff zu sehr in das Weltliche ein, als daß sie nicht weltliche Verwickelungen und politische Streitigkeiten über politischen Besitz hätte veranlassen sollen. Unterthanen katholischer Fürsten werden protestantisch, haben und machen Ansprüche auf Kirchengüter, verändern die Natur des Besitzes, und entziehen sich den Handlungen des Cultus, welche Emolumente abwerfen (**jura stolae**). Ueberdem ist die katholische Regierung verbunden, der Kirche das **brachium seculare** zu seyn; die Inquisition z. B. hat nie einen Menschen hinrichten lassen, sondern nur zum Ketzer erklärt, gleichsam als Geschwornengericht, und nach den bürgerlichen Gesetzen ist er dann gestraft worden. Ferner wurden tausend Anstöße gegeben und Reibungen veranlaßt bei Processionen und Festen, beim Tragen der Monstranz über die Straße, durch das Austreten aus den Klöstern u. s. f.; oder gar, wenn ein Erzbischof von Köln sein Erzbisthum zu einem weltlichen Fürstenthum für sich und seine Familie machen wollte. Den katholischen Fürsten wurde von den Beichtvätern zur Gewissenssache gemacht, die vormals geistlichen Güter aus den Händen der Ketzer zu reißen. Doch waren in Deutschland die Verhältnisse dem Protestantismus noch insofern vortheilhaft, als die besondern ehemaligen Reichslehne zu Fürstenthümern geworden waren. Aber in Ländern, wie Oesterreich, standen die Protestanten theils ohne die Fürsten, theils hatten sie dieselben gegen sich, und in Frankreich mußten sie sich Festungen einräumen lassen zur Sicherheit ihrer Religionsübung. — Ohne Kriege konnte die Existenz der Protestanten nicht gesichert werden, denn es handelte sich nicht um das Gewissen als solches, sondern um die politischen und Privatbesitzthümer, die gegen die Rechte der Kirche in Beschlag genommen worden und von derselben reclamirt wurden. Es trat ein Verhältniß absoluten Mißtrauens ein, weil das Mißtrauen

des religiösen Gewissens zu Grunde lag. Die protestantischen Fürsten und Städte machten dann einen matten Bund und führten eine viel mattere Vertheidigung. Nachdem sie unterlegen, erzwang Kurfürst Moritz von Sachsen durch einen ganz unerwarteten, abentheuerlichen Schlag den selbst zweideutigen Frieden, der die ganze Tiefe des Hasses bestehen ließ. Die Sache mußte von Grund aus durchgekämpft werden. Dieß geschah im dreißigjährigen Kriege, in welchem zuerst Dänemark und dann Schweden die Sache der Freiheit übernahm. Ersteres war bald genöthigt vom Kampfplatze zu weichen, letzteres spielte aber unter dem ruhmwürdigen Helden aus dem Norden, Gustav Adolph, eine um so glänzendere Rolle, als es selbst ohne die Hülfe der protestantischen Reichsstände Deutschlands den Krieg mit der ungeheuern Macht der Katholiken auszufechten begann. Alle Mächte Europens, mit wenigen Ausnahmen, stürzen sich nun auf Deutschland, wohin sie wie zur Quelle zurückströmen, von der sie ausgegangen waren, und wo jetzt das Recht der nunmehr religiösen Innigkeit und das Recht der innerlichen Getrenntheit ausgefochten werden soll. Der Kampf endigt ohne Idee, ohne einen Grundsatz als Gedanken gewonnen zu haben, mit der Ermüdung Aller, der gänzlichen Verwüstung, an der sich alle Kräfte zerschlagen hatten und dem bloßen Geschehenlassen und Bestehen der Parteien auf dem Grund der äußeren Macht. Der Ausgang ist nur politischer Natur. —

Auch in England mußte sich die protestantische Kirche durch den Krieg festsetzen: der Kampf war gegen die Könige gerichtet, denn diese hingen insgeheim der katholischen Religion an, indem sie darin das Princip der absoluten Willkür bestätigt fanden. Gegen die Behauptung der absoluten Machtvollkommenheit, nach welcher die Könige nur Gott (d. h. dem Beichtvater) Rechenschaft zu geben schuldig seyen, stand das fanatisirte Volk auf, und erreichte dem äußerlichen Katholicismus gegenüber im Puritanismus die Spitze der Innerlichkeit, welche in eine objective

Welt ausschlagend, theils fanatisch erhoben, theils lächerlich erscheint. Diese Fanatiker, wie auch die in Münster, wollten den Staat unmittelbar aus der Gottesfurcht regieren, wie ebenso fanatisirt die Soldaten ihre Sache im Felde betend ausfechten mußten. Aber ein militärischer Anführer hat nun die Gewalt und damit die Regierung in Händen; denn es muß regiert werden im Staate; und Cromwell wußte, was Regieren ist. Er hat sich also zum Herrscher gemacht und jenes betende Parlament auseinandergejagt. Mit seinem Tode jedoch schwand sein Recht, und die alte Dynastie bemächtigte sich wieder der Herrschaft. Es ist zu bemerken, daß für die Sicherheit der Regierung den Fürsten die katholische Religion angerühmt wird, — offenbar besonders, wenn die Inquisition mit der Regierung verbunden ist, denn diese wird durch jene gewaffnet. Diese Sicherheit aber liegt in dem knechtischen religiösen Gehorsam und ist nur vorhanden, wenn die Staatsverfassung und alles Staatsrecht noch auf dem positiven Besitze beruht; aber wenn die Verfassung und die Gesetze auf wahrhaft ewiges Recht gebaut werden sollen, dann ist Sicherheit allein in der protestantischen Religion, in deren Princip auch die subjective Freiheit der Vernünftigkeit zur Ausbildung kommt. Das katholische Princip wurde noch besonders von den Holländern in der spanischen Herrschaft bekämpft. Belgien war der katholischen Religion noch zugethan und blieb unter spanischer Herrschaft: der nördliche Theil dagegen, Holland, hat sich heldenmüthig gegen seine Unterdrücker behauptet. Die gewerbtreibende Klasse, die Gilden und Schützengesellschaften haben die Miliz gebildet und die damals berühmte spanische Infanterie durch Heldenmuth überwunden. Wie die schweizerischen Bauern der Ritterschaft Stand gehalten haben, so hier die gewerbtreibenden Städte den disciplinirten Truppen. Während dessen haben die holländischen Seestädte Flotten ausgerüstet und den Spaniern ihre Colonien, woher ihnen aller Reichthum floß, zum Theil genommen. Wie Holland durch das protestantische Princip seine

Selbstständigkeit errang, so verlor sie Polen, als es dasselbe in den Dissidenten unterdrücken wollte.

Durch den westphälischen Frieden war die protestantische Kirche als eine selbstständige anerkannt worden, zur ungeheuren Schmach und Demüthigung für die katholische. Dieser Friede hat häufig für das Palladium Deutschlands gegolten, weil er die politische Constitution Deutschlands festgestellt hat. Aber diese Constitution war in der That eine Festsetzung von den Privatrechten der Länder, in die es zerfallen war. Vom Zwecke eines Staates ist dabei kein Gedanke und keine Vorstellung. Man muß den **Hippolytus a lapide** lesen (ein Buch, das, vor dem Friedensschlusse geschrieben, großen Einfluß auf die Reichsverhältnisse gehabt hat), um die deutsche Freiheit, deren Vorstellung die Köpfe beherrscht, kennen zu lernen. In diesem Frieden ist der Zweck der vollkommenen Particularität, und die privatrechtliche Bestimmung aller Verhältnisse ausgesprochen; er ist die constituirte Anarchie, wie sie noch nie in der Welt gesehen worden, d. h. die Feststellung, daß ein Reich Eines, ein Ganzes seyn soll, ein Staat, und daß dabei doch alle Verhältnisse so privatrechtlich bestimmt werden, daß das Interesse der Theile für sich, gegen das Interesse des Ganzen zu handeln, oder das zu unterlassen, was dessen Interesse fordert und selbst gesetzlich bestimmt ist — aufs unverbrüchlichste verwahrt und gesichert ist. Es hat sich sogleich nach dieser Festsetzung gezeigt, was das deutsche Reich als Staat gegen andere war: es hat schmähliche Kriege gegen die Türken geführt, von denen Wien durch die Polen befreit werden mußte. Noch schmählicher war sein Verhältniß zu Frankreich, welches freie Städte, Schutzmauern Deutschlands, und blühende Provinzen, während des Friedens geradezu in Besitz genommen und ohne Mühe behalten hat.

Diese Constitution, die das Ende von Deutschland als einem Reiche vollends bewirkt hat, ist vornehmlich das Werk Richelieu's gewesen, durch dessen Hülfe, eines Römischen Cardinals,

die Religionsfreiheit in Deutschland gerettet worden ist. Richelieu hat zum Besten des Staats, dem er vorstand, das Gegentheil von dem gethan, was er an dessen Feinden that; denn diese löste er auf zur politischen Ohnmacht, indem er die politische Selbstständigkeit der Theile begründete, in seinem Reiche aber unterdrückte er die Selbstständigkeit der protestantischen Partei, und er hat darüber das Schicksal vieler großen Staatsmänner gehabt, daß er von seinen Mitbürgern verwünscht worden ist, während die Feinde das Werk, wodurch er sie ruinirt hat, für das heiligste Ziel ihrer Wünsche, ihres Rechts und ihrer Freiheit angesehen haben.

Das Resultat des Kampfes also war das durch Gewalt erzwungene und nun politisch begründete Bestehen der Religionsparteien nebeneinander, als politischer Staaten und nach positiven staats- oder privatrechtlichen Verhältnissen.

Weiter aber und später hat die protestantische Kirche ihre politische Garantie darin vollendet, daß einer der ihr angehörigen Staaten sich zu einer selbstständigen europäischen Macht erhoben. Diese Macht mußte mit dem Protestantismus neu entstehen: es ist Preußen, das, am Ende des siebzehnten Jahrhunderts auftretend, in Friedrich dem Großen sein, wenn nicht begründendes, doch fest- und sicherstellendes Individuum, und im siebenjährigen Kriege den Kampf dieser Fest- und Sicherstellung gefunden hat. Friedrich II. hat die Selbstständigkeit seiner Macht dadurch erwiesen, daß er der Macht von fast ganz Europa, der Vereinigung der Hauptmächte desselben, widerstanden hat. Er trat als Held des Protestantismus auf, nicht nur persönlich wie Gustav Adolph, sondern als König einer Staatsmacht. Zwar war der siebenjährige Krieg an sich kein Religionskrieg, aber er war es dennoch in seinem definitiven Ausgange, in der Gesinnung der Soldaten sowohl, als der Mächte. Der Pabst consecrirte den Degen des Feldmarschalls Daun, und der Hauptgegenstand der coalitionirten Mächte war, den preußischen Staat als Schutz der

protestantischen Kirche zu unterdrücken. Friedrich der Große hat aber nicht nur Preußen unter die großen Staatsmächte Europa's als protestantische Macht eingeführt, sondern er ist auch ein philosophischer König gewesen, eine ganz eigenthümliche und einzige Erscheinung in der neuern Zeit. Die englischen Könige waren spitzfindige Theologen gewesen, für das Princip des Absolutismus streitend: Friedrich dagegen faßte das protestantische Princip von der weltlichen Seite auf, und indem er den religiösen Streitigkeiten abhold war, und sich für diese und jene Meinung derselben nicht entschied, hatte er das Bewußtseyn von der Allgemeinheit, die die letzte Tiefe des Geistes und die ihrer selbst bewußte Kraft des Denkens ist.

Drittes Capitel.

Die Aufklärung und Revolution.

In der protestantischen Religion war das Princip der Innerlichkeit mit der religiösen Befreiung und Befriedigung in sich selbst eingetreten, und damit auch der Glaube an die Innerlichkeit als das Böse und an die Macht des Weltlichen. Auch in der katholischen Kirche führte die jesuitische Casuistik unendliche Untersuchungen ein, so weitläufig und spitzfündig, als ehemals in der scholastischen Theologie, über das Innerliche des Willens und die Beweggründe desselben. In dieser Dialektik, wodurch alles Besondere wankend gemacht wurde, indem das Böse in Gutes und das Gute in Böses verkehrt wurde, blieb zuletzt nichts übrig, als die reine Thätigkeit der Innerlichkeit selbst, das Abstracte des Geistes, — das Denken. Das Denken betrachtet Alles in der Form der Allgemeinheit und ist dadurch die Thätigkeit und Production des Allgemeinen. In der vormaligen scholastischen Theologie blieb der eigentliche Inhalt, die Lehre der Kirche ein Jenseits;

auch in der protestantischen Theologie blieb die Beziehung des Geistes auf ein Jenseits; denn auf der einen Seite bleibt der eigne Wille, der Geist des Menschen, Ich selbst, und auf der andern die Gnade Gottes, der heilige Geist, und so im Bösen der Teufel. Aber im Denken ist das Selbst sich präsent, sein Inhalt, seine Objecte sind ihm ebenso schlechthin gegenwärtig; denn indem ich denke, muß ich den Gegenstand zur Allgemeinheit erheben. Das ist schlechthin die absolute Freiheit, denn das reine Ich ist, wie das reine Licht, schlechthin bei sich; also ist ihm das Unterschiedene, Sinnliches wie Geistiges, nicht mehr furchtbar, denn es ist dabei in sich frei und steht demselben frei gegenüber. Das praktische Interesse gebraucht die Gegenstände, verzehrt sie: das theoretische betrachtet sie mit der Sicherheit, daß sie an sich nichts Verschiedenes sind. — Also: die letzte Spitze der Innerlichkeit ist das Denken. Der Mensch ist nicht frei, wenn er nicht denkt, denn er verhält sich dann zu einem Anderen. Dieses Erfassen, das Uebergreifen über das Andre mit der innersten Selbstgewißheit, enthält unmittelbar die Versöhnung: die Einheit des Denkens mit dem Andern ist an sich vorhanden, denn die Vernunft ist die substantielle Grundlage ebensowohl des Bewußtseyns, als des Aeußerlichen und Natürlichen. So ist das Gegenüber auch nicht mehr ein Jenseits, nicht von andrer substantieller Natur.

Das Denken ist jetzt die Stufe, auf welche der Geist gelangt ist. Es enthält die Versöhnung in ihrer ganz reinen Wesenheit, indem es an das Aeußerliche mit der Anforderung geht, daß es dieselbe Vernunft in sich habe, als das Subject. Der Geist erkennt, daß die Natur, die Welt auch eine Vernunft an ihr haben müsse, denn Gott hat sie vernünftig geschaffen. Es ist nun ein allgemeines Interesse, die gegenwärtige Welt zu betrachten und kennen zu lernen, entstanden. Das Allgemeine in der Natur sind die Arten, die Gattungen, die Kraft, die Schwere, reducirt auf ihre Erscheinungen u. s. w. Es ist also die Erfahrung die Wissenschaft der Welt geworden, denn die Erfahrung

ist einerseits die Wahrnehmung, dann aber auch Auffinden des Gesetzes, des Innern, der Kraft, indem sie das Vorhandene auf seine Einfachheit zurückführt. — Das Bewußtseyn des Denkens ist aus jener Sophistik des Denkens, die Alles wankend macht, zuerst durch **Descartes** hervorgehoben worden. Wie in den rein germanischen Nationen das Princip des *Geistes* aufgegangen ist, so wurde von den romanischen zuerst die *Abstaction* erfaßt, welche mit ihrem oben angegebenen Charakter der innerlichen Geschiedenheit zusammenhängt. Die Erfahrungswissenschaft hat daher bei ihnen, gemeinschaftlich mit den protestantischen Engländern, und bei den Italienern vorzugsweise schnellen Eingang gefunden. Es war für die Menschen, als habe Gott jetzt erst die Sonne, den Mond, die Gestirne, die Pflanzen und Thiere geschaffen, als ob die Gesetze jetzt erst bestimmt worden wären, denn nun erst haben die Menschen ein Interesse daran gehabt, als sie ihre Vernunft in jener Vernunft wiedererkannten. Das Auge des Menschen wurde *klar*, der Sinn erregt, das Denken arbeitend und erklärend. Mit den Naturgesetzen ist man dem ungeheuren Aberglauben der Zeit entgegengetreten, sowie allen Vorstellungen von fremden gewaltigen Mächten, über die man nur durch Magie siegreich werden könne. Die Menschen haben überall ebenso gesagt, und zwar Katholiken nicht minder wie Protestanten: das Aeußerliche, woran die Kirche das Höhere knüpfen will, ist eben nur äußerlich: die Hostie ist nur *Teig*, die Reliquie nur *Knochen*. Gegen den Glauben auf Autorität ist die Herrschaft des Subjects durch sich selbst gesetzt worden, und die Naturgesetze wurden als das einzig Verbindende des Aeußerlichen mit Aeußerlichem anerkannt. So wurde allen Wundern widersprochen: denn die Natur ist nun ein System bekannter und erkannter Gesetze; der Mensch ist zu Hause darin, und nur das gilt, worin er zu Hause ist; er ist frei durch die Erkenntniß der Natur. Auch auf die geistige Seite hat sich dann das Denken gerichtet: man hat Recht und Sittlichkeit als auf dem präsenten

Boden des Willens des Menschen gegründet betrachtet, da es früher nur als Gebot Gottes, äußerlich auferlegt, im alten und neuen Testament geschrieben, oder in Form besonderen Rechts in alten Pergamenen, als Privilegien, oder in Tractaten vorhanden war. Man hat aus der Erfahrung empirisch beobachtet, was die Nationen als Recht gegeneinander gelten lassen (wie Grotius); dann hat man als Quelle des vorhandenen bürgerlichen wie Staats-Rechts, in Cicero's Weise, die Triebe der Menschen, welche die Natur ihnen ins Herz gepflanzt habe, angesehen, so z. B. den Socialitätstrieb; ferner das Princip der Sicherheit der Person und des Eigenthums der Bürger, sowie das Princip des allgemeinen Besten, die Staatsraison. Aus diesen Principien hat man von der einen Seite despotisch die Privatrechte nicht respectirt, dadurch aber andrerseits allgemeine Staatszwecke gegen das Positive durchgeführt. Friedrich II. kann als der Regent genannt werden, mit welchem die neue Epoche in die Wirklichkeit tritt, worin das wirkliche *Staatsinteresse* seine Allgemeinheit und seine höchste Berechtigung erhält. Friedrich II. muß besonders deßhalb hervorgehoben werden, daß er den allgemeinen Zweck des Staats denkend gefaßt hat, und daß er der Erste unter den Regenten war, der das Allgemeine im Staate festhielt, und das Besondere, wenn es dem Staatszwecke entgegen war, nicht weiter gelten ließ. Sein unsterbliches Werk ist ein einheimisches Gesetzbuch, das Landrecht. Wie ein Hausvater für das Wohl seines Haushalts und der ihm Untergebenen mit Energie sorgt und regiert, davon hat er ein einziges Beispiel aufgestellt.

Diese so auf das gegenwärtige Bewußtseyn gegründeten allgemeinen Bestimmungen, die Gesetze der Natur und den Inhalt dessen, was recht und gut ist, hat man *Vernunft* genannt. *Aufklärung* hieß man das Gelten dieser Gesetze. Von Frankreich kam sie nach Deutschland herüber, und eine neue Welt von Vorstellungen ging darin auf. Das absolute Kriterium gegen alle Autorität des religiösen Glaubens, der positiven Gesetze des

Rechts, insbesondere des Staatsrechts war nun, daß der Inhalt vom Geiste selbst in freier Gegenwart eingesehen werde. Luther hatte die geistige Freiheit und die concrete Versöhnung erworben: er hat siegreich festgestellt, was die ewige Bestimmung des Menschen sey, müsse in ihm selber vorgehen. Der Inhalt aber von dem, was in ihm vorgehen und welche Wahrheit in ihm lebendig werden müsse, ist von Luther angenommen worden ein Gegebenes zu seyn, ein durch die Religion Offenbartes. Jetzt ist das Princip aufgestellt worden, daß dieser Inhalt ein gegenwärtiger sey; wovon ich mich innerlich überzeugen könne, und daß auf diesen inneren Grund Alles zurückgeführt werden müsse.

Dieses Princip des Denkens tritt zunächst in seiner Allgemeinheit noch abstract auf; und beruht auf dem Grundsatz des Widerspruchs und der Identität. Der Inhalt wird damit als endlicher gesetzt, und alles Speculative aus menschlichen und göttlichen Dingen hat die Aufklärung verbannt und vertilgt. Wenn es unendlich wichtig ist, daß der mannigfaltige Gehalt in seine einfache Bestimmung, in die Form der Allgemeinheit gebracht wird; so wird mit diesem noch abstracten Princip dem lebendigen Geist, dem concreten Gemüth nicht genügt.

Mit diesem formell absoluten Princip kommen wir an das letzte Stadium der Geschichte, an unsere Welt, an unsere Tage.

Die Weltlichkeit ist das geistige Reich im Daseyn, das Reich des Willens, der sich zur Existenz bringt. Empfindung, Sinnlichkeit, Triebe sind auch Weisen der Realisirung des Innern, aber im Einzelnen vorübergehend; denn sie sind der veränderliche Inhalt des Willens. Was aber gerecht und sittlich ist, gehört dem wesentlichen, an sich seyenden Willen, dem in sich allgemeinen Willen an; und um zu wissen, was wahrhaft Recht ist, muß man von Neigung, Trieb, Begierde, als von dem Besonderen, abstrahiren; man muß also wissen, was der Wille an sich ist. Denn Triebe des Wohlwollens, der Hülfleistung, der Geselligkeit

bleiben Triebe, denen andere mannigfache Triebe feindlich sind. Was der Wille an sich ist, muß heraus aus diesen Besonderheiten und Gegensätzen. Damit bleibt der Wille als Wille, abstract. Der Wille ist frei nur, insofern er nichts Anderes, Aeußerliches, Fremdes will, denn da wäre er abhängig, sondern nur sich selbst — den Willen will. Der absolute Wille ist dieß, frei seyn zu wollen. Der sich wollende Wille ist der Grund alles Rechts und aller Verpflichtung, und damit aller Rechtsgesetze, Pflichtengebote und auferlegten Verbindlichkeiten. Die Freiheit des Willens selbst, als solche, ist Princip und substantielle Grundlage alles Rechts, ist selbst absolutes, an und für sich ewiges Recht, und das höchste, insofern andre, besondere Rechte danebengestellt werden: sie ist sogar das, wodurch der Mensch Mensch wird, also das Grundprincip des Geistes. — Die nächste Frage ist aber weiter, wie kommt der Wille zur Bestimmtheit? Denn indem er sich selbst will, ist er nur identische Beziehung auf sich; aber er will auch Besonderes: es giebt, weiß man, unterschiedene Pflichten und Rechte. Man fordert einen Inhalt, eine Bestimmtheit des Willens; denn der reine Wille ist sich sein Gegenstand und sein eigner Inhalt, der keiner ist. So überhaupt ist er nur der formelle Wille. Wie aber speculativ weiter aus diesem einfachen Willen heraus zur Bestimmung der Freiheit, damit zu Rechten und Pflichten fortgegangen werde, ist hier nicht zu erörtern. Nur kann hier gleich bemerkt werden, daß dasselbe Princip theoretisch in Deutschland durch die Kantische Philosophie ist aufgestellt worden. Denn nach ihr ist die einfache Einheit des Selbstbewußtseyns, Ich, die undurchbrechbare, schlechthin unabhängige Freiheit und die Quelle aller allgemeinen, d. i. Denk-Bestimmungen — die theoretische Vernunft, und ebenso das Höchste aller praktischen Bestimmungen — die praktische Vernunft, als freier und reiner Wille; und die Vernunft des Willens ist eben, sich in der reinen Freiheit zu halten, in allem Besonderen nur sie zu wollen, das Recht nur um des Rechts, die

Pflicht nur um der Pflicht willen. Das blieb bei den Deutschen ruhige Theorie; die Franzosen aber wollten dasselbe praktisch ausführen. — Es entsteht nun die doppelte Frage: Warum blieb dieß Freiheitsprincip nur formell? und warum sind nur die Franzosen und nicht auch die Deutschen auf das Realisiren desselben losgegangen?

Bei dem formellen Princip wurden wohl inhaltsvollere Kategorieen herbeigebracht: also hauptsächlich die Gesellschaft und was nützlich für die Gesellschaft sey; aber der Zweck der Gesellschaft ist selbst politisch, der des Staats (s. **Droits de l'homme et du citoyen 1791.**), nämlich der die natürlichen Rechte aufrecht zu halten, das natürliche Recht aber ist die Freiheit, und die weitere Bestimmung derselben ist die Gleichheit in den Rechten vor dem Gesetz. Dieß hängt unmittelbar zusammen, denn die Gleichheit ist durch die Vergleichung Vieler, aber eben diese Vielen sind Menschen, deren Grundbestimmung dieselbe ist, die Freiheit. Formell bleibt dieß Princip, weil es aus dem abstracten Denken, dem Verstande, hervorgegangen ist, welches zuerst Selbstbewußtseyn der reinen Vernunft und, als unmittelbar, abstract ist. Es entwickelt noch nichts weiter aus sich, denn es hält sich der Religion überhaupt, dem concreten absoluten Inhalt, noch gegenüber.

Was die andere Frage betrifft: warum sind die Franzosen sogleich vom Theoretischen zum Praktischen übergegangen, wogegen die Deutschen bei der theoretischen Abstraction stehen blieben, so könnte man sagen: die Franzosen sind Hitzköpfe (**ils ont la tête près du bonnet**); der Grund liegt aber tiefer. Dem formellen Principe der Philosophie in Deutschland nämlich steht die concrete Welt und Wirklichkeit mit innerlich befriedigtem Bedürfniß des Geistes und mit beruhigtem Gewissen gegenüber. Denn es ist einerseits die protestantische Welt selbst, welche so weit im Denken zum Bewußtseyn der absoluten Spitze des Selbstbewußtseyns gekommen ist, und andrerseits hat der Protestantismus die Beruhigung über die sittliche und rechtliche Wirklichkeit in der Gesinnung, welche selbst, mit der Religion eins, die Quelle alles rechtlichen Inhalts im Privatrecht und in der Staatsverfassung ist. In Deutschland war die Aufklärung auf Seiten der Theologie: in Frankreich nahm sie sogleich eine Richtung gegen die Kirche. In Deutschland war in Ansehung der Weltlichkeit schon Alles durch die Reformation gebessert worden, jene verderblichen Institute der Ehelosigkeit, der Armuth und Faulheit waren schon abgeschafft, es war kein todter Reichthum der Kirche und kein Zwang gegen das Sittliche, welcher die Quelle und Veranlassung von Lastern ist, nicht jenes unsägliche Unrecht, das aus der Einmischung der geistlichen Gewalt in das weltliche Recht entsteht, noch jenes andre der gesalbten Legitimität der Könige, d. i. einer Willkür der Fürsten, die als solche, weil sie Willkür der Gesalbten ist, göttlich, heilig seyn soll; sondern ihr Wille wird nur für ehrwürdig gehalten, insoweit er mit Weisheit das Recht, die Gerechtigkeit und das Wohl des Ganzen will. So war das Princip des Denkens schon so weit versöhnt; auch hatte die protestantische Welt in ihr das Bewußtseyn, daß in der früher explicirten Versöhnung das Princip zur weiteren Ausbildung des Rechts vorhanden sey.

Das abstract gebildete, verständige Bewußtseyn kann die Religion auf der Seite liegen lassen; aber die Religion ist die allgemeine Form, in welcher für das nicht abstracte Bewußtseyn die Wahrheit ist. Die protestantische Religion nun läßt nicht zweierlei Gewissen zu, aber in der katholischen Welt steht das Heilige auf der einen Seite und auf der andern die Abstraction gegen die Religion, d. h. gegen ihren Aberglauben und ihre Wahrheit. Dieser formelle, eigene Wille wird nun zur Grundlage gemacht: Recht in der Gesellschaft ist, was das Gesetz will, und der Wille ist als einzelner; also der Staat, als Aggregat der vielen Einzelnen, ist nicht eine an und für sich substantielle Einheit und die Wahrheit des Rechts an und für sich, welcher sich

der Wille der Einzelnen angemessen machen muß, um wahrhafter, um freier Wille zu seyn; sondern es wird nun ausgegangen von den Willensatomen, und jeder Wille ist unmittelbar als absoluter vorgestellt.

Hiemit ist also ein Gedankenprincip für den Staat gefunden worden, welches nun nicht mehr irgend ein Princip der Meinung ist, wie der Socialitätstrieb, das Bedürfniß der Sicherheit des Eigenthums u. s. f., noch der Frömmigkeit, wie die göttliche Einsetzung der Obrigkeit, sondern das Princip der Gewißheit, welche die Identität mit meinem Selbstbewußtseyn ist, noch nicht aber das der Wahrheit, welches wohl davon zu unterscheiden ist. Dieß ist eine ungeheure Entdeckung über das Innerste und die Freiheit. Das Bewußtseyn des Geistigen ist jetzt wesentlich das Fundament, und die Herrschaft ist dadurch der Philosophie geworden. Man hat gesagt, die französische Revolution sey von der Philosophie ausgegangen, und nicht ohne Grund hat man die Philosophie Weltweisheit genannt, denn sie ist nicht nur die Wahrheit an und für sich, als reine Wesenheit, sondern auch die Wahrheit, insofern sie in der Weltlichkeit lebendig wird. Man muß sich also nicht dagegen erklären, wenn gesagt wird, daß die Revolution von der Philosophie ihre erste Anregung erhalten habe. Aber diese Philosophie ist nur erst abstractes Denken, nicht concretes Begreifen der absoluten Wahrheit, was ein unermeßlicher Unterschied ist.

Das Princip der Freiheit des Willens also hat sich gegen das vorhandene Recht geltend gemacht. Vor der französischen Revolution sind zwar schon durch Richelieu die Großen unterdrückt und ihre Privilegien aufgehoben worden, aber wie die Geistlichkeit behielten sie alle ihre Rechte gegen die untere Classe. Der ganze Zustand Frankreichs in der damaligen Zeit ist ein wüstes Aggregat von Privilegien gegen alle Gedanken und Vernunft überhaupt, ein unsinniger Zustand, womit zugleich die höchste Verdorbenheit der Sitten, des Geistes verbunden ist, — ein Reich

des Unrechts, welches mit dem beginnenden Bewußtseyn desselben schaamloses Unrecht wird. Der fürchterlich harte Druck, der auf dem Volke lastete, die Verlegenheit der Regierung, dem Hofe die Mittel zur Ueppigkeit und zur Verschwendung herbeizutreiben, gaben den ersten Anlaß zur Unzufriedenheit. Der neue Geist wurde thätig: der Druck trieb zur Untersuchung. Man sah, daß die dem Schweiße des Volkes abgepreßten Summen nicht für den Staatszweck verwendet, sondern aufs unsinnigste verschwendet wurden. Das ganze System des Staats erschien als Eine Ungerechtigkeit. Die Veränderung war nothwendig gewaltsam, weil die Umgestaltung nicht von der Regierung vorgenommen wurde. Von der Regierung aber wurde sie nicht vorgenommen, weil der Hof, die Klerisei, der Adel, die Parlamente selbst ihren Besitz der Privilegien weder um der Noth, noch um des an und für sich seyenden Rechtes willen aufgeben wollten, weil die Regierung ferner, als concreter Mittelpunkt der Staatsmacht, nicht die abstracten Einzelwillen zum Princip nehmen und von diesen aus den Staat reconstruiren konnte, und endlich weil sie eine katholische war, also der Begriff der Freiheit, die Vernunft der Gesetze, nicht als letzte absolute Verbindlichkeit galt, da das Heilige und das religiöse Gewissen davon getrennt sind. Der Gedanke, der Begriff des Rechts machte sich mit einemmale geltend, und dagegen konnte das alte Gerüste des Unrechts keinen Widerstand leisten. Im Gedanken des Rechts ist also jetzt eine Verfassung errichtet worden, und auf diesem Grunde sollte nunmehr Alles basirt seyn. So lange die Sonne am Firmamente steht und die Planeten um sie herum kreisen, war das nicht gesehen worden, daß der Mensch sich auf den Kopf, das ist auf den Gedanken stellt, und die Wirklichkeit nach diesem erbaut. Anaxagoras hatte zuerst gesagt, daß der νοῦς die Welt regiert; nun aber erst ist der Mensch dazu gekommen zu erkennen, daß der Gedanke die geistige Wirklichkeit regieren solle. Es war dieses somit ein herrlicher Sonnenaufgang. Alle denkenden Wesen haben diese Epoche mitge-

feiert. Eine erhabene Rührung hat in jener Zeit geherrscht, ein Enthusiasmus des Geistes hat die Welt durchschauert, als sey es zur wirklichen Versöhnung des Göttlichen mit der Welt nun erst gekommen.

Folgende zwei Momente müssen uns nunmehr beschäftigen: 1) der Gang der Revolution in Frankreich, 2) wie dieselbe auch welthistorisch geworden ist.

1) Die Freiheit hat eine doppelte Bestimmung an sich: die eine betrifft den Inhalt der Freiheit, die Objectivität derselben, — die Sache selbst, die andere die Form der Freiheit, worin das Subject sich thätig weiß; denn die Forderung der Freiheit ist, daß das Subject sich darin wisse und das Seinige dabei thue, denn sein ist das Interesse, daß die Sache werde. Danach sind die drei Elemente und Mächte des lebendigen Staats zu betrachten, wobei wir das Detail den Vorlesungen über die Rechtsphilosophie überlassen.

a. Die Gesetze der Vernünftigkeit, des Rechts an sich, die objective oder die reelle Freiheit: hierher gehört Freiheit des Eigenthums und Freiheit der Person. Alle Unfreiheit aus dem Lehnsverband hört hiermit auf, alle jene aus dem Feudalrecht hergekommenen Bestimmungen, die Zehnten und Zinsen fallen hiermit weg. Zur reellen Freiheit gehört ferner die Freiheit der Gewerbe, daß dem Menschen erlaubt sey, seine Kräfte zu gebrauchen, wie er wolle, und der freie Zutritt zu allen Staatsämtern. Dieses sind die Momente der reellen Freiheit, welche nicht auf dem Gefühl beruhen, denn das Gefühl läßt auch Leibeigenschaft und Sclaverei bestehen; sondern auf dem Gedanken und Selbstbewußtseyn des Menschen von seinem geistigen Wesen.

b) Die verwirklichende Thätigkeit der Gesetze ist aber die Regierung überhaupt. Die Regierung ist zuerst formelle Ausübung der Gesetze und Aufrechthaltung derselben; nach außen hin verfolgt sie den Staatszweck, welcher die Selbstständigkeit der Nation als einer Individualität gegen andre ist, endlich nach innen hat sie das Wohl des Staates und aller seiner Classen zu

besorgen und ist Verwaltung; denn es ist nicht bloß darum zu thun, daß der Bürger ein Gewerbe treiben könne, er muß auch einen Gewinn davon haben; es ist nicht genug, daß der Mensch seine Kräfte gebrauchen könne, er muß auch die Gelegenheit finden, sie anzuwenden. Im Staate ist also ein Allgemeines und eine Bethätigung desselben. Die Bethätigung kommt einem subjectiven Willen zu, einem Willen, der beschließt und entscheidet. Schon das Machen der Gesetze, — diese Bestimmungen zu finden und positiv aufzustellen ist eine Bethätigung. Das Weitere ist dann das Beschließen und Ausführen. Hier tritt nun die Frage ein: welches soll der Wille seyn, der da entscheidet? Dem Monarchen kommt die letzte Entscheidung zu; ist aber der Staat auf Freiheit gegründet, so wollen die vielen Willen der Individuen auch Antheil an den Beschlüssen haben. Die Vielen sind aber Alle, und es scheint ein leeres Auskunftsmittel und eine ungeheure Inconsequenz, nur Wenige am Beschließen Theil nehmen zu lassen, da doch jeder mit seinem Willen bei dem dabei seyn will, was ihm Gesetz seyn soll. Die Wenigen sollen die Vielen vertreten, aber oft zertreten sie sie nur. Nicht minder ist die Herrschaft der Majorität über die Minorität eine große Inconsequenz.

c) Diese Collision der subjectiven Willen führt dann noch auf ein drittes Moment, auf das Moment der Gesinnung, welche das innere Wollen der Gesetze ist, nicht nur Sitte, sondern die Gesinnung, daß die Gesetze und die Verfassung überhaupt das Feste seyen, und daß es die höchste Pflicht der Individuen sey, ihre besonderen Willen ihnen zu unterwerfen. Es können vielerlei Meinungen und Ansichten über Gesetze, Verfassung, Regierung seyn, aber die Gesinnung muß die seyn, daß alle diese Meinungen gegen das Substantielle des Staats untergeordnet und aufzugeben sind; sie muß ferner die seyn, daß es gegen die Gesinnung des Staats nichts Höheres und Heiligeres gebe, oder daß, wenn zwar die Religion höher und heiliger, in ihr doch nichts enthalten sey, was von der Staatsverfassung verschieden oder ihr entgegengesetzt wäre. Zwar gilt es

für eine Grundweisheit, Staatsgesetze und Verfassung ganz von der Religion zu trennen, indem man Bigotterie und Heuchelei von einer Staatsreligion befürchtet; aber wenn Religion und Staat auch dem Inhalt nach verschieden sind, so sind sie doch in der Wurzel eins; und die Gesetze haben ihre höchste Bewährung in der Religion.

Hier muß nun schlechthin ausgesprochen werden, daß mit der katholischen Religion keine vernünftige Verfassung möglich ist; denn Regierung und Volk müssen gegenseitig diese letzte Garantie der Gesinnung haben, und können sie nur haben in einer Religion, die der vernünftigen Staatsverfassung nicht entgegengesetzt ist.

Plato in seiner Repuplik setzt Alles auf die Regierung und macht die Gesinnung zum Principe, weshalb er denn das Hauptgewicht auf die Erziehung legt. Ganz dem entgegengesetzt ist die moderne Theorie, welche Alles dem individuellen Willen anheimstellt. Dabei ist aber keine Garantie, daß dieser Wille auch die rechte Gesinnung habe, bei der der Staat bestehen kann.

Nach diesen Hauptbestimmungen haben wir nun den Gang der französischen Revolution und die Umbildung des Staates aus dem Begriffe des Rechts heraus zu verfolgen. Es wurden zunächst nur die ganz abstract philosophischen Grundsätze aufgestellt: auf Gesinnung und Religion wurde gar nicht gerechnet. Die erste Verfassung in Frankreich war die Constituirung des Königsthums: an der Spitze des Staates sollte der Monarch stehen, dem mit seinen Ministern die Ausübung zukommen sollte; der gesetzgebende Körper hingegen sollte die Gesetze machen. Aber diese Verfassung war sogleich ein innerer Widerspruch; denn die ganze Macht der Administration ward in die gesetzgebende Gewalt gelegt: — das Budget, Krieg und Frieden, die Aushebung der bewaffneten Macht kam der gesetzgebenden Kammer zu. Unter Gesetz wurde Alles befaßt. Das Budget aber ist seinem Begriffe nach kein Gesetz, denn es wiederholt sich

alle Jahre, und die Gewalt, die es zu machen hat, ist Regierungsgewalt. Damit hängt weiter zusammen die indirecte Ernennung der Minister und der Beamten u. s. f. — Die Regierung wurde also in die Kammer verlegt, wie in England in's Parlament. — Ferner war diese Verfassung mit dem absoluten Mißtrauen behaftet: die Dynastie war verdächtig, weil sie die vorhergehende Macht verloren, und die Priester verweigerten den Eid. Regierung und Verfassung konnten so nicht bestehen und wurden gestürzt. Aber eine Regierung ist immer vorhanden. Die Frage ist daher, wo kam sie hin? sie ging an das Volk, der Theorie nach, aber der Sache nach an den Nationalconvent und dessen Comités. Es herrschen nun die abstracten Principien — der Freiheit, und wie sie im subjectiven Willen ist — der Tugend. Diese Tugend hat jetzt zu regieren gegen die Vielen, welche mit ihrer Verdorbenheit und mit ihren alten Interessen, oder auch durch die Excesse der Freiheit und Leidenschaften der Tugend ungetreu sind. Die Tugend ist hier ein einfaches Princip und unterscheidet nur solche, die in der Gesinnung sind und solche, die es nicht sind. Die Gesinnung aber kann nur von der Gesinnung erkannt und beurtheilt werden. Es herrscht somit der Verdacht; die Tugend aber, sobald sie verdächtig wird, ist schon verurtheilt. Der Verdacht erhielt eine fürchterliche Gewalt und brachte den Monarchen aufs Schaffot, dessen subjectiver Wille eben das katholisch religiöse Gewissen war. Von Robespierre wurde das Princip der Tugend als das Höchste aufgestellt, und man kann sagen, es sey diesem Menschen mit der Tugend Ernst gewesen. Es herrschen jetzt die Tugend und der Schrecken; denn die subjective Tugend, die bloß von der Gesinnung aus regiert, bringt die fürchterlichste Tyrannei mit sich. Sie übt ihre Macht ohne gerichtliche Formen, und ihre Strafe ist ebenso nur einfach — der Tod. Diese Tyrannei mußte zu Grunde gehen; denn alle Neigungen, alle Interessen, die Vernünftigkeit selbst war gegen diese fürchterliche,

consequente Freiheit, die in ihrer Concentration so fanatisch auftrat. Es tritt wieder eine organisirte Regierung ein, wie die frühere, nur ist der Chef und Monarch jetzt ein veränderliches Directorium von Fünf, welche wohl eine moralische aber nicht individuelle Einheit bilden. Der Verdacht herrschte auch unter ihnen, die Regierung war in den gesetzgebenden Versammlungen; sie hatte daher dasselbe Schicksal des Untergangs, denn es hatte sich das absolute Bedürfniß einer Regierungsgewalt dargethan. Napoleon richtete sie als Militärgewalt auf und stellte sich dann wieder als ein individueller Wille an die Spitze des Staates: er wußte zu herrschen und wurde im Inneren bald fertig. Was von Advocaten, Ideologen und Principienmännern noch da war, jagte er auseinander, und es herrschte nun nicht mehr Mißtrauen, sondern Respect und Furcht. Mit der ungeheuern Macht seines Charakters hat er sich dann nach außen gewendet, ganz Europa unterworfen und seine liberalen Einrichtungen überall verbreitet. Keine größeren Siege sind je gesiegt, keine genievolleren Züge je ausgeführt worden; aber auch nie ist die Ohnmacht des Sieges in einem helleren Lichte erschienen, als damals. Die Gesinnung der Völker d.h. ihre religiöse und die ihrer Nationalität hat endlich diesen Koloß gestürzt, und in Frankreich ist wiederum eine constitutionelle Monarchie, mit der Charte zu ihrer Grundlage, errichtet worden. Hier erschien aber wieder der Gegensatz der Gesinnung und des Mißtrauens. Die Franzosen waren in der Lüge gegeneinander, wenn sie Addressen voll Ergebenheit und Liebe zur Monarchie, voll des Segens derselben erließen. Es wurde eine funfzehnjährige Farce gespielt. Wenn nämlich auch die Charte das allgemeine Panier war, und beide Theile sie beschworen hatten, so war doch die Gesinnung auf der einen Seite eine katholische, welche es sich zur Gewissenssache machte, die vorhandenen Institutionen zu vernichten. Es ist so wieder ein Bruch geschehen, und die Regierung ist gestürzt worden. Endlich nach vierzig Jahren von Kriegen und unermeßlicher Verwirrung könnte ein altes Herz sich freuen, ein Ende derselben und eine Befriedigung eintreten zu sehen. Allein, wenn auch jetzt ein Hauptpunkt ausgeglichen worden, so bleibt einerseits immer noch dieser Bruch von Seiten des katholischen Princips, andrerseits der der subjectiven Willen. In der letztern Beziehung besteht die Haupteinseitigkeit noch, daß der allgemeine Wille auch der empirisch allgemeine seyn soll d. h. daß die Einzelnen als solche regieren, oder am Regimente Theil nehmen sollen. Nicht zufrieden, daß vernünftige Rechte, Freiheit der Person und des Eigenthums gelten, daß eine Organisation des Staates und in ihr Kreise des bürgerlichen Lebens sind, welche selbst Geschäfte auszuführen haben, daß die Verständigen Einfluß haben im Volke und Zutrauen in demselben herrscht; setzt der Liberalismus allem diesen das Princip der Atome, der Einzelwillen entgegen: Alles soll durch ihre ausdrückliche Macht und ausdrückliche Einwilligung geschehen. Mit diesem Formellen der Freiheit, mit dieser Abstraction lassen sie nichts Festes von Organisation aufkommen. Den besonderen Verfügungen der Regierung stellt sich sogleich die Freiheit entgegen, denn sie sind besonderer Wille, also Willkür. Der Wille der Vielen stürzt das Ministerium, und die bisherige Opposition tritt nunmehr ein; aber diese, insofern sie jetzt Regierung ist, hat wieder die Vielen gegen sich. So geht die Bewegung und Unruhe fort. Diese Collision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht, und den sie in künftigen Zeiten zu lösen hat.

2) Wir haben jetzt die französische Revolution als welthistorische zu betrachten, denn dem Gehalte nach ist diese Begebenheit welthistorisch, und der Kampf des Formalismus muß davon wohl unterschieden werden. Was die äußere Ausbreitung betrifft, so sind fast alle moderne Staaten durch Eroberung demselben Princip geöffnet, oder dieses ausdrücklich darin eingeführt worden; namentlich hat der Liberalismus alle romanische Nationen nämlich die römischkatholische Welt — Frankreich, Italien, Spanien be-

herrscht. Aber allenthalben hat er bankrutt gemacht, zuerst die große Firma desselben in Frankreich, dann in Spanien, in Italien; und zwar zweimal in den Staaten, wo er eingeführt worden. Er war in Spanien, einmal durch die Napoleonische Constitution, dann durch die Verfassung der Cortes, in Piemont, einmal als es dem französischen Reich einverleibt war, dann durch eigne Insurrection, so in Rom, in Neapel zweimal. Die Abstraction des Liberalismus hat so von Frankreich aus die romanische Welt durchlaufen, aber diese blieb durch religiöse Knechtschaft an politische Unfreiheit angeschmiedet. Denn es ist ein falsches Princip, daß die Fesseln des Rechts und der Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation seyn könne. — Diese Länder sind so in ihren alten Zustand zurückgesunken, in Italien mit Modificationen des äußerlichen politischen Zustandes. Venedig, Genua, diese alten Aristokratien, die wenigstens gewiß legitim waren, sind als morsche Despotismen verschwunden. Aeußere Uebermacht vermag nichts auf die Dauer: Napoleon hat Spanien so wenig zur Freiheit, als Philipp II. Holland zur Knechtschaft zwingen können.

Diesen romanischen stehen die andern und besonders die protestantischen Nationen gegenüber. Oesterreich und England sind aus dem Kreise der innern Bewegung herausgeblieben und haben große, ungeheure Beweise ihrer Festigkeit in sich gegeben. Oesterreich ist nicht ein Königthum sondern ein Kaiserthum, d. h. ein Aggregat von vielen Staatsorganisationen. Die hauptsächlichsten seiner Länder sind nicht germanischer Natur und unberührt von den Ideen geblieben. Weder durch Bildung noch durch Religion gehoben, sind theils die Unterthanen in der Leibeigenschaft und die Großen deprimirt geblieben, wie in Böhmen, theils hat sich, bei demselben Zustand der Unterthanen, die Freiheit der Barone für ihre Gewaltherrschaft behauptet, wie in Ungarn. Oesterreich hat die engere Verbindung mit Deutschland durch die kaiserliche Würde aufgegeben und sich der vielen Besitzungen und Rechte in Deutschland und in den Niederlanden entschlagen. Es ist nun in Europa als eine politische Macht für sich. — England hat sich ebenso mit großen Anstrengungen auf seinen alten Grundlagen erhalten; die englische Verfassung hat sich bei der allgemeinen Erschütterung behauptet, obwohl diese ihr um so näher lag, als in ihr selbst schon, durch das öffentliche Parlament, durch die Gewohnheit öffentlicher Versammlungen von allen Ständen, durch die freie Presse, die Möglichkeit leicht war, den französischen Grundsätzen der Freiheit und Gleichheit bei allen Classen des Volkes Eingang zu verschaffen. Ist die englische Nation in ihrer Bildung zu stumpf gewesen, um diese allgemeinen Grundsätze zu fassen? Aber in keinem Lande hat mehr Reflexion und öffentliches Besprechen über Freiheit statt gefunden. — Oder ist die englische Verfassung so ganz eine Verfassung der Freiheit schon gewesen, waren jene Grundsätze in ihr schon so realisirt, daß sie keinen Widerstand, ja selbst kein Interesse mehr erregen konnten? Die englische Nation hat der Befreiung Frankreichs wohl Beifall gegeben, war aber ihrer eignen Verfassung und ihrer Freiheit mit Stolz gewiß, und statt das Fremde nachzuahmen, hat sie die eingewohnte feindselige Haltung dagegen behauptet und ist bald in einen populären Krieg mit Frankreich verwickelt worden.

Englands Verfassung ist aus lauter particularen Rechten und besondern Privilegien zusammengesetzt: die Regierung ist wesentlich verwaltend, das ist, das Interesse aller besonderen Stände und Classen wahrnehmend; und diese besondere Kirche, Gemeinden, Grafschaften, Gesellschaften sorgen für sich selbst, so daß die Regierung eigentlich nirgend weniger zu thun hat, als in England. Dieß ist hauptsächlich das, was die Engländer ihre Freiheit nennen, und das Gegentheil der Centralisation der Verwaltung, wie sie in Frankreich ist, wo bis auf das kleinste Dorf herunter der Maire vom Ministerium oder dessen Unterbeamten ernannt wird. Nirgend weniger, als in Frankreich kann

man es ertragen, Andre etwas thun zu lassen: das Ministerium vereinigt dort alle Verwaltungsgewalt in sich, welche wieder die Deputirtenkammer in Anspruch nimmt. In England dagegen hat jede Gemeinde, jeder untergeordnete Kreis und Association das Ihrige zu thun. Das allgemeine Interesse ist auf diese Weise concret und das particulare wird darin gewußt und gewollt. Diese Einrichtungen des particularen Interesses lassen durchaus kein allgemeines System zu. Daher auch abstracte und allgemeine Principien den Engländern nichts sagen und ihnen leer in den Ohren liegen. — Diese particularen Interessen haben ihre positiven Rechte, welche aus den alten Zeiten des Feudalrechts herstammen und sich in England mehr als in irgend einem Lande erhalten haben. Sie sind, mit der höchsten Inconsequenz, zugleich das höchste Unrecht, und von Institutionen der reellen Freiheit ist nirgends weniger als gerade in England. Im Privatrecht, in Freiheit des Eigenthums sind sie auf unglaubliche Weise zurück: man denke nur an die Majorate, wobei den jüngern Söhnen Offiziers- oder geistliche Stellen gekauft und verschafft werden.

Das Parlament regiert, wenn es auch die Engländer nicht dafür ansehen wollen. Nun ist zu bemerken, daß, was man zu allen Zeiten für die Periode der Verdorbenheit eines republicanischen Volks gehalten hat, hier der Fall ist; nämlich, daß die Wahlen ins Parlament durch Bestechung erlangt werden. Aber auch dieß heißt Freiheit bei ihnen, daß man seine Stimme verkaufen, und daß man einen Sitz im Parlament sich kaufen könne. — Aber dieser ganz vollkommen inconsequente und verdorbene Zustand hat doch den Vortheil, daß er die Möglichkeit einer Regierung begründet d. i. eine Majorität von Männern im Parlament, die Staatsmänner sind, die von Jugend auf sich den Staatsgeschäften gewidmet und in ihnen gearbeitet und gelebt haben. Und die Nation hat den richtigen Sinn und Verstand, zu erkennen, daß eine Regierung seyn müsse, und deshalb einem Verein von Männern ihr Zutrauen zu geben, die im Regieren erfahren sind; denn der Sinn der Particularität erkennt auch die allgemeine Particularität der Kenntniß, der Erfahrung, der Geübtheit an, welche die Aristokratie, die sich ausschließlich solchem Interesse widmet, besitzt. Dieß ist dem Sinne der Principien und der Abstraction ganz entgegengesetzt, welche Jeder sogleich in Besitz nehmen kann, und die ohnehin in allen Constitutionen und Charten stehen. — Es ist die Frage, in wiefern die jetzt vorgeschlagene Reform, consequent durchgeführt, die Möglichkeit einer Regierung noch zuläßt. —

Englands materielle Existenz ist auf den Handel und die Industrie begründet, und die Engländer haben die große Bestimmung übernommen, die Missionarien der Civilisation in der ganzen Welt zu seyn; denn ihr Handelsgeist treibt sie, alle Meere und alle Länder zu durchsuchen, Verbindungen mit den barbarischen Völkern anzuknüpfen, in ihnen Bedürfnisse und Industrie zu erwecken, und vor Allem die Bedingungen des Verkehrs bei ihnen herzustellen, nämlich das Aufgeben von Gewaltthätigkeiten, den Respect vor dem Eigenthum und die Gastfreundschaft. —

Deutschland wurde von den siegreichen französischen Heeren durchzogen, aber die deutsche Nationalität schüttelte diesen Druck ab. Ein Hauptmoment in Deutschland sind die Gesetze des Rechts, welche allerdings durch die französische Unterdrückung veranlaßt wurden, indem die Mängel früherer Einrichtungen dadurch besonders ans Licht kamen. Die Lüge eines Reichs ist vollends verschwunden. Es ist in souveräne Staaten auseinander gefallen. Die Lehnsverbindlichkeiten sind aufgehoben, die Principien der Freiheit des Eigenthums und der Person sind zu Grundprincipien gemacht worden. Jeder Bürger hat Zutritt zu Staatsämtern, doch ist Geschicklichkeit und Brauchbarkeit nothwendige Bedingung. Die Regierung ruht in der Beamtenwelt, und die persönliche Entscheidung des Monarchen steht an der Spitze, denn eine letzte Entscheidung ist, wie früher bemerkt wor-

den schlechthin nothwendig. Doch bei feststehenden Gesetzen und bestimmter Organisation des Staats ist das, was der alleinigen Entscheidung des Monarchen anheimgestellt worden, in Ansehung des Substantiellen, für wenig zu achten. Allerdings ist es für ein großes Glück zu halten,wenn einem Volk ein edler Monarch zugetheilt ist; doch auch das hat in einem großen Staat weniger auf sich, denn dieser hat die Stärke in seiner Vernunft. Kleine Staaten sind in ihrer Existenz und Ruhe mehr oder weniger durch die andern garantirt; sie sind deshalb keine wahrhaft selbstständigen Staaten, und haben nicht die Feuerprobe des Kriegs zu bestehen. — Theilhaben an der Regierung kann, wie gesagt, Jeder, der die Kenntniß, Geübtheit und den moralischen Willen dazu hat. Es sollen die Wissenden regieren, οἱ ἄριστοι, nicht die Ignoranz und die Eitelkeit des Besserwissens. — Was endlich die Gesinnung betrifft, so ist schon gesagt worden, daß durch die protestantische Kirche die Versöhnung der Religion mit dem Rechte zu Stande gekommen ist. Es giebt kein heiliges, kein religiöses Gewissen, das vom weltlichen Rechte getrennt oder ihm gar entgegengesetzt wäre.

Bis hierher ist das Bewußtseyn gekommen, und dieß sind die Hauptmomente der Form, in welcher das Princip der Freiheit sich verwirklicht hat, denn die Weltgeschichte ist nichts als die Entwickelung des Begriffes der Freiheit. Die objective Freiheit aber, die Gesetze der reellen Freiheit fordern die Unterwerfung des zufälligen Willens, denn dieser ist überhaupt formell. Wenn das Objective an sich vernünftig ist, so muß die Einsicht dieser Vernunft entsprechend seyn, und dann ist auch das wesentliche Moment der subjectiven Freiheit vorhanden. Wir haben diesen Fortgang des Begriffs allein betrachtet, und haben dem Reiz entsagen müssen, das Glück, die Perioden der Blüthe der Völker, die Schönheit und Größe der Individuen, das Interesse ihres Schicksals in Leid und Freud näher zu schildern. Die Philosophie hat es nur mit dem Glanze der Idee zu thun, die

sich in der Weltgeschichte spiegelt. Aus dem Ueberdruß an den Bewegungen der unmittelbaren Leidenschaften in der Wirklichkeit macht sich die Philosophie zur Betrachtung heraus; ihr Interesse ist, den Entwickelungsgang der sich verwirklichenden Idee zu erkennen, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewußtseyn der Freiheit. —

Daß die Weltgeschichte dieser Entwickelungsgang und das wirkliche Werden des Geistes ist, unter dem wechselnden Schauspiele ihrer Geschichten, — dieß ist die wahrhafte Theodicee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Nur die Einsicht kann den Geist mit der Weltgeschichte und der Wirklichkeit versöhnen, daß das, was geschehen ist und alle Tage geschieht, nicht nur nicht ohne Gott, sondern wesentlich das Werk seiner selbst ist.

Druck von Eduard Haenel in Berlin.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032249551

B3431036
193.H36
I V9

VOLUME 10
PART 1

198H36 I
101-2

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

mped

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Zehnter Band.

Erste Abtheilung.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1842.
Verlag von Duncker und Humblot.

PR 55231

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Aesthetik.

Herausgegeben

von

D. H. G. Hotho.

Erster Theil.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1842.

Verlag von Duncker und Humblot.

Vorrede zur zweiten Auflage.

Für die erste Bearbeitung der Hegel'schen Aesthetik von Anfang an mit dem vollständigsten Material versehen, und in Rücksicht auf den Zeitpunkt der Herausgabe durch äußere Umstände nicht gedrängt, war es mir möglich, sogleich die erste Redaction mit voller Liebe zur Sache und anhaltendem Fleiße gleichmäßig durchzuführen. Bei der jetzt nöthig gewordenen zweiten Auflage habe ich deshalb geglaubt, der Ueberzeugung trauen zu dürfen, daß ein neues Zuratheziehen der Hegel'schen Manuscripte oder der nachgeschriebenen Hefte weder ein neues Resultat liefern, noch zu irgend sachlichen Verbesserungen den Anlaß geben könnte. So bin ich denn, bei beschränkter Muße und gehäuften eigenen Arbeiten, nur bemüht gewesen, eine nochmalige Durchsicht an einigen Stellen zu Verdeutlichungen, an anderen zu geringfügigen stylistischen Abänderungen zu benutzen. Letzteres hauptsächlich in dem Zweck, durch häufiges Fortstreichen der immer wiederkehrenden:

„z. B., u. s. f., daher, deshalb, dadurch, nämlich, insofern" ꝛc. ꝛc., so wie durch Theilung allzu langer Sätze, überhaupt wo es möglich war, durch kürzendes Zusammenziehn dem Vortrage, ohne den buchlichen Charakter zu gefährden, relativ wenigstens größere Lebendigkeit zu geben. Dem vielfach geäußerten Wunsche dagegen, das gesammte Werk auf einen bedeutend geringeren Umfang zu reduciren, damit es durch erleichterten Ankauf eine um so erweiterte Verbreitung finden, und einen desto ausgedehnteren Einfluß gewinnen möchte, habe ich mich nach bester Ueberzeugung nicht fügen können. In Hauptsachen, in den philosophischen Entwicklungen vornehmlich, schien mir eine Kürzung nicht ausführbar. Das Fortlassen der Beispiele aber und Auszüge oder der mehrfachen Abschweifungen würde, für mich wenigstens, einen Hauptreiz des Buchs, die behagliche Fülle, das bequeme Ausruhen, die lebendige Anschaulichkeit, durchweg zerstört haben. Zu noch durchgreifenderen Abänderungen gar fand ich mich um so weniger berechtigt, je mehr ich mich im Laufe der Zeit in Bezug auf die Gliederung der gesammten Aesthetik als Wissenschaft und die Auffassung einzelner Haupttheile in abweichenden eigenen Ansichten befestigt habe.

Doch werde ich gern, sobald es mir sonstige Verpflichtungen gestatten, die ebenso fruchtbringende als schwierige Aufgabe zu lösen suchen, durch Zusammenfassen der schlagendsten Punkte und Verdeutlichen der durchgreifendsten Gedanken die vorliegende Aesthetik zu einem gedrängten Handbuche für Gymnasien und höhere Schulen umzuarbeiten.

Denn wie dringend es in unseren Tagen Noth thut, dem Universitätsunterricht auch in Rücksicht auf Kunstansicht und lebendigen Kunstsinn eine gründliche Vorbildung vorauszuschicken, hat keiner zu erfahren bessere Gelegenheit, als wer auf Universitäten Gegenstände der Kunst seit einer langen Reihe von Jahren ästhetisch behandelt hat.

Berlin, den 5. December 1841.

H. G. Hotho.

Vorrede zur ersten Auflage.

Es darf an diesem Orte ebensowenig mein Zweck seyn, den hiermit dem Publicum zum erstenmal dargebotenen Vorlesungen Hegel's über Aesthetik eine Lobrede voranzustellen, als es mein Wunsch seyn könnte, die etwaigen Mängel in Rücksicht auf die Gliederung des Ganzen oder die Ausführung einzelner Theile anzudeuten. Das vorliegende Werk wird das tiefe Grund-Princip Hegel's, das auch in diesem Kreise der Philosophie seine Macht der Wahrheit von Neuem bewährt hat, sich am besten durch sich selber Bahn brechen lassen. Ist dieß erst geschehen, so wird es sich bald genug für die Einsichtigen, sowohl im Angesichte der nahverwandten schelling'schen Anfänge einer speculativen Aesthetik, als auch der zuwenig noch gewürdigten Verdienste Solger's, seine richtige Stellung geben, in welcher es alle frühere und gleichzeitige von wissenschaftlich untergeordneten Standpunkten aus mehr oder minder mißglückte Versuche in demselben Maaße überragt, in welchem es sich zugleich als ein bisher in seiner Basis unerschütterter Gipfel der Erkenntniß dem Sprudeln und Gähren jenes jugendlichen Uebermuths gegenüberstellt, der sich durch sein halbes Talent für künstlerische Production über den Ernst der Wissenschaft erhoben meint, und in dem falschen Glauben, ganz neue Bedürfnisse hegen und befriedigen zu müssen, sich nun in dem doppelten Gebiete der Kunst und Philosophie der Kunst durch oberflächliche Vermischung beider für um so freier hält, je weniger ihm die ächte Vertiefung in das eine oder andre gelingen will.

Bei dieser Ueberzeugung bleibt dem Herausgeber nichts weiter übrig, als die Grundsätze kurz zu berühren, welche ihm

das Geschäft der anvertrauten Redaction ebenso erschwert als erleichtert haben.

Die Verpflichtungen solcher Herausgabe lassen sich den Forderungen vergleichen, denen ein treugesinnter Restaurator alter Gemälde Genüge leisten möchte. Sie bestehn auf der einen Seite in der subjectivitätslosesten Versenkung in das überlieferte Werk, und dessen Geist und Darstellungsweise; auf der anderen in der consequentesten Bescheidenheit, welche sich nur das Nothwendige zu ergänzen erlaubt, um das Ursprüngliche, wo es sich findet, durchweg zu schonen, das Hinzugefügte aber, wenn das Glück es vergönnt, überall zu dem angenäherten Werth des Erhaltenen und Aechten harmonisch zu steigern bemüht ist. Mit den gleichen Pflichten theilt nun aber die ähnliche Arbeit leider auch bei ihrem Gelingen das gleiche Schicksal: den Lohn der Belohnungslosigkeit; indem Geduld, Fleiß, Verstand, Sinn und Geist, wo sie am meisten das Ihrige gethan, und das Beste, was zu leisten war, vollbracht haben, nicht nur am meisten verborgen bleiben, sondern gerade auf der Spitze ihrer Vollendung durchaus unerkennbar werden, während die Mängel allein, selbst da, wo sie sich dem Bestand der Sache nach nicht umgehen ließen, auch für den ungeübteren Blick offen zu Tage liegen.

Ein solches Loos trifft den Herausgeber der gegenwärtigen Hefte um so unerläßlicher, als er sich der Natur des Geschäfts gemäß bald genug in immer bedeutendere Schwierigkeiten verwickelt sah. Denn es handelte sich nicht etwa darum, ein von Hegel selber ausgearbeitetes Manuscript, oder irgend ein als treu beglaubigtes nachgeschriebenes Heft mit einigen Styl-Veränderungen abdrucken zu lassen, sondern die verschiedenartigsten oft widerstrebenden Materialien zu einem wo möglich abgerundeten Ganzen mit größter Vorsicht und Scheu der Nachbesserung zu verschmelzen.

Den sichersten Stoff lieferten hiefür Hegel's eigene Papiere, deren er sich jedesmal bei dem mündlichen Vortrage bediente. Das älteste Heft schreibt sich aus Heidelberg her und trägt die Jahreszahl 1818. Nach Art der Encyklopädie und späteren Rechts-Philosophie in kurz zusammengedrängte Paragraphen und ausfüh-

rende Anmerkungen getheilt, hat es wahrscheinlich zu Dictaten gedient, und mag vielleicht den Hauptzügen nach bereits in Nürnberg zum Zweck des philosophischen Gymnasial-Unterrichts entworfen worden seyn. Nach Berlin berufen muß es Hegel jedoch bei seinen ersten Vorträgen über Aesthetik nicht mehr für genügend erachtet haben, denn schon im October 1820 begann er eine durchgängig neue Umarbeitung, aus welcher das Heft entstanden ist, das von nun an die Grundlage für alle seine späteren Vorlesungen über den gleichen Gegenstand blieb, so daß die wesentlicheren Abänderungen aus den Sommer-Semestern 1823 und 1826, so wie aus dem Winter-Semester $18\frac{2}{3}\frac{8}{9}$ nur auf einzelne Blätter und Bogen aufgeschrieben und als Beilage eingeschoben sind. Der Zustand dieser verschiedenen Manuscripte ist von der mannichfaltigsten Art; die Einleitungen beginnen mit einer fast durchgängigen stylistischen Ausführung, und auch in dem weiteren Verlauf zeigt sich in einzelnen Abschnitten eine ähnliche Vollständigkeit; der übrige größte Theil dagegen ist entweder in ganz kurzen unzusammenhängenden Sätzen, oder meist nur mit einzelnen zerstreuten Wörtern angedeutet, die nur durch Vergleichung der am sorgsamsten nachgeschriebenen Hefte können verständlich werden. Wie sich übrigens Hegel selber auf dem Katheder aus diesen Papieren mit ihren laconischen Kernwörtern und den verwirrend von Jahr zu Jahr gehäuften, bunt durcheinander geschriebenen Randanmerkungen jedesmal mitten im Fluß des Vortrags hat zurecht finden können, ist kaum begreiflich, da selbst der eingeübteste Leser oft weder mit dem Suchen und Finden der Zeichen, die von Oben nach Unten, von der Linken nach der Rechten herüber und hinüber schicken, noch mit dem richtigen Zusammenstellen zu Stande zu kommen vermag.

Diese äußere Schwierigkeit jedoch wird durch eine andere innere noch bei Weitem überboten. Von dem lebendigen Interesse nämlich, mit welchem sich Hegel bestrebte, bei jedem neuen Vortrage seinen Gegenstand tiefer zu durchdringen, philosophisch gründlicher einzutheilen, und das Ganze sachgemäßer sich ausbreiten und abrunden zu lassen, oder die früher schon festgestellten Hauptpunkte und einzelnen Nebenseiten durch neue Beleuchtungen in ein immer

klareres Licht zu bringen, — von diesem nicht aus einer unzufriedenen Besserungslust, sondern aus der Vertiefung in den Werth der Sache geschöpften Eifer legen keine anderen Vorlesungen ein deutlicheres Zeugniß ab. Und in der That war auch keine andere Disciplin solch einer, mit stets frischem Blick und verstärkter Kraft der Speculation und erweiterten Uebersicht unternommenen, Umgestaltung bedürftiger als eben die Wissenschaft der Kunst. Die fremden Behandlungsweisen leisteten nur für einzelne Gebiete eine nützliche Hülfe, und bei diesem Mangel an Vorarbeiten konnte auch das früher selber Durchdachte später nur immer als eigene Vorarbeit gelten. Wie erfolgreich nun aber auch diese mehr als zehnjährigen Bemühungen gewesen sind, so möchte ich doch weder behaupten, daß sie sich jener Vollendung erfreut hätten, durch welche sich Hegel bei seiner Logik, Rechts-Philosophie und Geschichte der Philosophie belohnt sah, noch möchte ich, obschon mit dem Grund-Princip einverstanden, die Art der Gliederung des Ganzen, oder jede einzelne Ansicht und Auffassung unterschreiben. In der Kunst machen sich leichter als in anderen Gebieten Jugendeindrücke, subjective Vorliebe und Abneigung geltend. Um desto schwieriger war es daher, aus den verschiedenartigsten Eintheilungen und deren immer erneuten Aenderung, gleichsam im stummen Einverständniß des hegel'schen Geistes selber, die ächte und wahre herauszufinden und als gültig hinzustellen. In dieser Beziehung muß ich mich sogleich nach einer Seite hin verwahren. Es könnte sich leicht ereignen, daß Zuhörer Hegel's, wenn sie die abgedruckten Vorlesungen mit ihren eigenen Heften aus diesem oder jenem Jahr in Vergleich bringen, und nun oft genug einen veränderten Gang und eine bedeutend verschiedene Ausführung finden, sich veranlaßt sähen, diesen Unterschied dem willkührlichen Besserwissenwollen des Herausgebers aufzubürden. Und doch ist dieser Mangel an Uebereinstimmung nur aus der Uebersicht über das gesammte Material entstanden, welche mir die Pflicht auferlegte, nach innerster Ueberzeugung das Beste, wo ich es fand, jetzt aus den früheren, dann aus den späteren Manuscripten herauszusuchen und in Einklang zu bringen. Im Ganzen glaube ich in dieser Rücksicht, daß bei

Hegel für die fortschreitende Durcharbeitung seiner Vorlesungen über Natur-Philosophie, Psychologie, Aesthetik, Philosophie der Religion und Weltgeschichte, im Allgemeinen der Zeitraum vom Jahre 1823—1827 etwa der an Erfolg gehaltreichste gewesen sey. Früher gleichmäßig mit dem Gedanken wie mit dem empirischen Inhalte ringend, war er in der vollen Macht und Klarheit seiner Speculation in dieser Zeit erst des breit und breiter zusammengehäuften Stoffs, der orientalischen Kunst, Religion und Wissenschaft vornehmlich, immer vollständiger Herr geworden, und die durchsichtige Tiefe des sich dem Begriffe der Sache nach entfaltenden Gedankenganges interessirte ihn noch ganz ebenso, als die lebendig ausfüllende Einreihung seiner reichen und vielseitigen Anschauungen und Kenntnisse. In den späteren Jahren scheint ihn manche bittere Erfahrung zu immer populäreren Darstellungen veranlaßt zu haben, welche zwar ihren eigenthümlichen Zweck erreicht haben mögen, indem sie oft die schwierigsten Punkte mit meisterhafter Deutlichkeit entwickeln, in der Strenge jedoch der wissenschaftlichen Methode merklich nachlassen. — Wenn es der Raum erlaubt, hoffe ich dem zunächst erscheinenden zweiten Bande der Aesthetik eine gedrängte Charakteristik und Uebersicht über die verschiedenen Jahrgänge der Vorlesungen, und ihre unterrichtenden Abänderungen, zur Rechtfertigung der von mir auserwählten Gliederung, anfügen zu können.

Der oben angedeutete Zustand nun der hegel'schen Manuscripte machte die Beihülfe sorglich nachgeschriebener Hefte durchaus nothwendig. Beide verhalten sich wie Skizze und Ausführung. Auch in dieser Beziehung kann ich, statt über Mangel an Material Klage zu führen, nur für die gefundene bereitwillige Unterstützung bei dieser Gelegenheit öffentlich meinen besten Dank aussprechen. Der heidelberger Vorlesungen aus dem Jahre 1818 bedurfte ich nicht, da Hegel sich in seinen späteren Manuscripten nur ein oder zwei Mal ausführlicherer Beispiele wegen auf sie bezieht; in dem gleichen Maaße konnte ich der ersten berliner Vorträge im Winter-Semester $18\frac{20}{21}$ entbehren. Für die darauf folgenden, wesentlich umgearbeiteten des Jahres 1823 gab mir

ein eigenes in diesem Jahre nachgeschriebenes Heft eine sichere Auskunft. Ein Gleiches besaß ich für die Vorlesungen aus dem Jahre 1826, dem sich jedoch zur nöthigen Vervollständigung das ausführlich nachgeschriebene des Herrn Hauptmann von Griesheim, ein Aehnliches vom Referendarius Herrn M. Wolf, und ein kurz zusammengefaßtes vom Herrn D. Stieglitz anschlossen. Derselbe Reichthum kam mir für die Wintervorträge $18\frac{28}{29}$ zu Statten, für welche mir das ausführliche Heft meines Collegen, des Herrn Licentiaten Bauer, sowie die Hefte des Herrn D. Heimann und Herrn Ludw. Geyer, und die gedrängteren meiner Collegen, des Herrn Professor D. Droysen und Licentiaten Herrn Vatke, in genügendster Weise vor Augen lagen.

Die Hauptschwierigkeit nun bestand in der Ineinanderarbeitung und Verschmelzung dieser mannichfaltigen Materialien. Seit der Herausgabe der hegel'schen Vorlesungen über Religionsphilosophie und Geschichte der Philosophie waren in dieser Hinsicht bereits ganz entgegengesetzte Anforderungen laut geworden. Auf der einen Seite hieß es, das Zweckmäßigste sey, den wirklichen mündlichen Vortrag, so viel als irgend möglich, beizubehalten, und denselben nur etwa von den auffallendsten stylistischen Unebenheiten, von den häufigen Wiederholungen und sonstigen kleinen Mängeln zu befreien. Ich habe diese Ansicht nicht zu der meinigen machen können. Wer dem eigenthümlichen Vortrage Hegel's längere Zeit mit Einsicht und Liebe gefolgt ist, wird als die Vorzüge desselben, außer der Macht und Fülle der Gedanken, hauptsächlich die unsichtbar durch das Ganze hindurchleuchtende Wärme, sowie die Gegenwärtigkeit der augenblicklichen Reproduction anerkennen, aus welcher sich die schärfsten Unterschiede und vollsten Wiedervermittlungen, die grandiosesten Anschauungen, die reichsten Einzelnheiten und weitesten Uebersichten gleichsam im lauten Selbstgespräch des sich in sich und seine Wahrheit vertiefenden Geistes erzeugten, und zu den kernigsten, in ihrer Gewöhnlichkeit immer doch neuen, in ihren Absonderlichkeiten immer doch ehrwürdigen und alterthümlichen Worten verkörperten. Am wunderbarsten aber waren jene erschütternd zündenden Blitze des Genius, zu denen

sich, meist unerwartet, Hegel's umfassendstes Selbst concentrirte, und nun sein Tiefstes und Bestes aus innerstem Gemüthe eben so anschauungsreich als gedankenklar für die, welche ihn ganz zu fassen befähigt waren, mit unbeschreibbarer Wirkung aussprach. Die Außenseite des Vortrags dagegen blieb nur für solche nicht hinderlich, denen sie durch langes Hören bereits so sehr zur Gewohnheit geworden war, daß sie nur durch Leichtigkeit, Glätte und Eleganz sich würden gestört gefunden haben. — Wirft man nun einen Blick auf die nachgeschriebenen Hefte, so fallen mehr oder weniger nur diese hemmenden Aeußerlichkeiten auf, aus denen das erquickende innere Leben entflohen ist. Das Bemühen aus ihnen, selbst mit Aushülfe der lebhaftesten eignen Erinnerung den ursprünglichen Vortrag wieder herzustellen, könnte zum Resultate nur immer jenes halbe Mißlingen haben, dem sich auch die geschicktesten Künstler nicht entwinden können, wenn ihnen die unerfüllbare Aufgabe zugemuthet wird, aus der Todtenmaske die lebendigen Portrait-Züge eines Dahingeschiedenen wieder hervorzuzaubern.

Aus diesem Grunde war es von Anfang an mein Bestreben, den gegenwärtigen Vorlesungen bei ihrer Durcharbeitung einen buchlichen Charakter und Zusammenhang zu geben, ohne die lebendigere Lässigkeit des mündlichen Vortrags, dem es episodisch abzuschweifen und sich bald eng zusammenzuziehen, bald auszubreiten und in mannichfaltigen Beispielen bequem zu ergehn erlaubt ist, ganz zu zerstören. Denn Lesen und Hören sind verschiedene Dinge, und Hegel selbst hat, wie sich aus den Manuscripten ergiebt, nie so geschrieben wie er gesprochen hat. Ich habe mir deshalb häufig eine Veränderung in der Trennung, Verknüpfung und inneren Structur der in den Heften vorgefundenen Sätze, Wendungen und Perioden nicht verboten. Mit durchgängiger Treue dagegen bin ich bemüht gewesen, die specifischen Ausdrücke der Gedanken und Anschauungen Hegel's vollständig in ihrer eigensten Färbung wiederzugeben, und das Colorit seiner Diction, welches jedem lebendig sich einprägt, der sich dauernd mit Hegel's Schriften und Vorträgen bekannt gemacht hat, so viel ich es vermochte, beizubehalten. Mein Hauptaugenmerk aber war darauf gerichtet, dem aus so

vielartigem Material mühsam zusammengestellten Text, so weit es diese Redactions-Weise forderte und das Glück es zuließ, die Seele und innere Lebendigkeit wieder einzuhauchen, welche sich durch Alles hindurchzog, was Hegel sagte und schrieb.

Auf der anderen Seite nun haben entgegengesetzte Stimmen die Forderung geltend gemacht, die Herausgeber hegel'scher Vorlesungen müßten sich die schwierigere Aufgabe stellen, nicht nur die äußeren Mängel zu tilgen, sondern auch den inneren Gebrechen, wo sie sich fänden, Abhülfe zu verschaffen, und deshalb die Gliederung des Ganzen, wenn sie einer wissenschaftlichen Rechtfertigung entbehrte, umzugestalten, dialectische Uebergänge, fehlten sie, einzufügen, Allzuschwieriges zu erleichtern, lose Zusammenhangendes philosophisch fester zu verbinden, die Anführung von Kunstbeispielen zu vermehren, und überhaupt im Einzelnen wie im Allgemeinen darzuthun, was sie selber in dem gleichen Felde zu leisten im Stande wären. Dieser Ansicht habe ich noch weniger beipflichten können. Denn das Publicum hat das unbestreitbare Recht, auch in den nachgelassenen Vorträgen nicht diesen oder jenen Schüler, und gleichgesinnten Mitarbeiter Hegel's, sondern ihn selber mit seinen aus ihm allein entsprungenen Gedanken und Entwickelungen vor sich zu haben. In diesem Sinne würde selbst das Verbessern eine Fälschung und Sünde gegen die Treue und Wahrheit geschichtlicher Documente seyn.

Wie sehr ich nun aber von dieser letzteren Ueberzeugung durchdrungen bin, muß ich dennoch gestehen, derselben in gewissem Sinne im Einzelnen untreu geworden zu seyn. Indem es nämlich, um die vorliegenden Materialien vollständig auszuschöpfen, nothwendig war, einzelne Stellen und Ausführungen bald diesem bald jenem Jahrgange der verschiedenen Vorträge zu entnehmen, ließ es sich nicht vermeiden, hin und wieder außer den sprachlichen Ueberleitungen, kleine sachlich verbindende Mittelglieder selber zu finden und einzuflechten. Auch diese Eigenmächtigkeit würde ich mir nicht erlaubt haben, wenn Hegel nicht wechselnd in den verschiedenen Bearbeitungen jedesmal andere Kapitel vorzugsweise mit Liebe und Ausführlichkeit behandelt hätte. Sollten sie sich

sämmtlich zu ein und demselben Ganzen zusammenschließen, so waren dergleichen Worte und Sätze nicht zu entbehren, und so schien mir der Vortheil der Vollständigkeit jenen Mißstand einer bei Nebendingen selbstständig sich einmischenden Redaction bei Weitem zu überwiegen.

Außer den ebenerwähnten Hinzufügungen habe ich es mir gleichfalls zugestanden, auch in solchen Stellen, wo eine gewisse Verwirrung in der äußerlichen Anordnung des Stoffs und seiner Folge sich nur den Zufälligkeiten des mündlichen Vortrags zur Last legen ließ, eine übersichtlichere und klarere Ordnung aufzufinden. Wer auch hierin ein Unrecht sehen will, für den weiß ich zur Sicherstellung nichts als eine dreizehnjährige Vertrautheit mit der hegel'schen Philosophie, einen dauernden freundschaftlichen Umgang mit ihrem Urheber, und eine noch in nichts geschwächte Erinnerung an alle Nüancen seines Vortrags entgegenzusetzen.

Was übrigens in der gegenwärtigen Redaction gelungen seyn mag, was nicht, muß ich dem Urtheile derer überlassen, welche durch die Gunst ähnlicher Umstände zu competenten Richtern darüber berufen sind.

Dem größeren Publicum aber übergebe ich dieß Werk mit dem Wunsche eines vorurtheilfreien Blickes und jenes sich gründlich einarbeitenden Eifers, der allein befähigt, das Seltene und Große, in welcher Gestalt es auch erscheinen mag, zu würdigen und zu genießen.

Berlin, den 26. Juni 1835.

H. G. Hotho.

Inhaltsverzeichniss.

Seite.

Einleitung 3

I. Begrenzung der Aesthetik, und Widerlegung einiger Einwürfe gegen die Philosophie der Kunst 4

II. Wissenschaftliche Behandlungsarten des Schönen und der Kunst .. 19

III. Begriff des Kunstschönen 30

Gewöhnliche Vorstellungen von der Kunst 33

1. Das Kunstwerk als Product menschlicher Thätigkeit 34

2. Das Kunstwerk als für den Sinn des Menschen dem Sinnlichen entnommen 42

3. Zweck der Kunst 54

Historische Deduction des wahren Begriffs der Kunst 72

1. Die kantische Philosophie 73

2. Schiller, Winckelmann, Schelling 78

3. Die Ironie 82

Eintheilung 89

Erster Theil.

Die Idee des Kunstschönen oder das Ideal.

Stellung der Kunst im Verhältniß zur endlichen Wirklichkeit und zur Religion und Philosophie 117

Erstes Kapitel.

Begriff des Schönen überhaupt.

1. Die Idee 135

2. Das Daseyn der Idee 140

3. Die Idee des Schönen 141

Seite

Zweites Kapitel.

Das Naturschöne.

A. Das Naturschöne als solches 148
1. Die Idee als Leben 148
2. Die natürliche Lebendigkeit als schöne 157
3. Betrachtungsweisen derselben 164
B Die äußere Schönheit der abstracten Form und abstracten Einheit des sinnlichen Stoffs 169
1. Die Regelmäßigkeit, Symmetrie, Gesetzmäßigkeit und Harmonie 170
2. Die abstracte Einheit des sinnlichen Stoffs 178
C. Mangelhaftigkeit des Naturschönen 180
1. Das Innere im Unmittelbaren als nur Inneres 183
2. Die Abhängigkeit des unmittelbaren einzelnen Daseyns 186
3. Die Beschränktheit desselben 189

Drittes Kapitel.

Das Kunstschöne oder das Ideal.

A. Das Ideal als solches 193
1. Die schöne Individualität 193
2. Verhältniß des Ideals zur Natur 202
B. Die Bestimmtheit des Ideals 219
I. Die ideale Bestimmtheit als solche 220
1. Das Göttliche als Einheit und Allgemeinheit 220
2. als Götterkreis 220
3 Ruhe des Ideals. 222
II. Die Handlung 223
1. Der allgemeine Weltzustand 225
a. Die individuelle Selbstständigkeit; Heroenzeit 226
b. Gegenwärtige, prosaische Zustände 242
c. Reconstruction der individuellen Selbstständigkeit 245
2. Die Situation 247
a. Die Situationslosigkeit 251
b. Die bestimmte Situation in ihrer Harmlosigkeit 252
c. Die Collision 256
3. Die Handlung 273
a. Die allgemeinen Mächte des Handelns 276
b. Die handelnden Individuen 282
c. Der Charakter 295

Seite

III. Die äußerliche Bestimmtheit des Ideals 306
1. Die abstracte Aeußerlichkeit als solche 309
2. Das ideale Zusammenstimmen mit dem Aeußeren 317
3. Die Aeußerlichkeit des Ideals im Verhältniß zum Publicum 331
C. Der Künstler 351
1. Phantasie, Genie und Begeisterung 353
2. Objectivität der Darstellung 363
3. Manier, Styl und Originalität 365

Zweiter Theil.

Entwickelung des Ideals zu den besonderen Formen des Kunstschönen.

Einleitung und Eintheilung 377

Erster Abschnitt.

Die symbolische Kunstform.

Vom Symbol überhaupt 381
Eintheilung 396

Erstes Kapitel.

Die unbewußte Symbolik.

A. Unmittelbare Einheit von Bedeutung und Gestalt 408
1. Die Religion Zoroasters 409
2. Unsymbolischer Typus derselben 414
3. Unkünstlerische Auffassung und Darstellung 416
B. Die phantastische Symbolik 418
1. Die indische Anschauung von Brahman 421
2. Sinnlichkeit, Maaßlosigkeit und personificirende Thätigkeit 422
3. Anschauung von Reinigung und Buße 435
C. Die eigentliche Symbolik 436
1. Aegyptische Anschauung und Darstellung der Todten; Pyramiden 446
2. Thierdienst und Thiermasken 448
3. Vollständige Symbolik; Memnonen, Isis und Osiris, Sphinx 449

Seite.

Zweites Kapitel.

Die Symbolik der Erhabenheit.

A. Pantheismus der Kunst 457
1. Indische Poesie 459
2. Muhamedanische Poesie 461
3. Christliche Mystik 465
B. Die Kunst der Erhabenheit 465
1. Gott als der Schöpfer und Herr der Welt 468
2. Die entgötterte endliche Welt 469
3. Das menschliche Individuum 470

Drittes Kapitel.

Die bewußte Symbolik der vergleichenden Kunstform.

A. Vergleichungen, welche vom Aeußerlichen anfangen 478
1. Die Fabel 479
2. Parabel, Sprichwort, Apolog 488
3. Die Verwandlungen 492
B. Vergleichungen, welche mit der Bedeutung beginnen 494
1. Das Räthsel 496
2. Die Allegorie 498
3. Metapher, Bild, Gleichniß 503
C. Das Verschwinden der symbolischen Kunstform 526
1. Das Lehrgedicht 528
2. Die beschreibende Poesie 529
3 Das alte Epigramm 530

Einleitung

in die

Aesthetik.

Einleitung.

M. H. H.

Diese Vorlesungen sind der Aesthetik gewidmet; ihr Gegenstand ist das weite Reich des Schönen, und näher ist die Kunst und zwar die schöne Kunst ihr Gebiet.

Für diesen Gegenstand freilich ist der Name Aesthetik eigentlich nicht ganz passend. Denn „Aesthetik" bezeichnet genauer die Wissenschaft des Sinnes, des Empfindens, und hat in dieser Bedeutung als eine neue Wissenschaft, oder vielmehr als etwas, das erst eine philosophische Disciplin werden sollte, in der wolfischen Schule zu der Zeit ihren Ursprung erhalten, als man in Deutschland die Kunstwerke mit Rücksicht auf die Empfindungen betrachtete, welche sie hervorbringen sollten; wie z. B. die Empfindung des Angenehmen, der Bewunderung, der Furcht, des Mitleidens u. s. f. Um des Unpassenden oder eigentlicher um des Oberflächlichen dieses Namens willen hat man denn auch andere, z. B. den Namen Kallistik zu bilden versucht. Doch auch dieser zeigt sich als ungenügend, denn die Wissenschaft, die gemeint ist, betrachtet nicht das Schöne überhaupt, sondern rein das Schöne der Kunst. Wir wollen es deshalb bei dem Namen Aesthetik bewenden lassen, weil er als bloßer Name für uns gleichgültig und außerdem einstweilen so in die gemeine Sprache übergegangen ist, daß er als Name kann beibehalten werden. Der eigentliche Ausdruck jedoch für unsere Wissenschaft ist „Philosophie der Kunst," und bestimmter „Philosophie der schönen Kunst."

I. Durch diesen Ausdruck nun schließen wir sogleich das Naturschöne aus. Solche Begrenzung unseres Gegenstandes kann einerseits als willkürliche Bestimmung erscheinen, wie denn jede Wissenschaft sich ihren Umfang beliebig abzumarken die Befugniß habe. In diesem Sinne aber dürfen wir die Beschränkung der Aesthetik auf das Schöne der Kunst nicht nehmen. Im gewöhnlichen Leben zwar ist man gewohnt von schöner Farbe, einem schönen Himmel, schönem Strome, ohnehin von schönen Blumen, schönen Thieren und noch mehr von schönen Menschen zu sprechen, doch läßt sich, obschon wir uns hier nicht in den Streit einlassen wollen, in wiefern solchen Gegenständen mit Recht die Qualität Schönheit beigelegt, und so überhaupt das Naturschöne neben das Kunstschöne gestellt werden dürfe, hiegegen zunächst schon behaupten, daß das Kunstschöne höher stehe als die Natur. Denn die Kunstschönheit ist die aus dem Geiste geborene und wiedergeborene Schönheit, und um soviel der Geist und seine Productionen höher steht als die Natur und ihre Erscheinungen, um soviel auch ist das Kunstschöne höher als die Schönheit der Natur. Ja formell betrachtet ist selbst ein schlechter Einfall, wie er dem Menschen wohl durch den Kopf geht, höher als irgend ein Naturproduct; denn in solchem Einfalle ist immer die Geistigkeit und Freiheit präsent. Dem Inhalt nach freilich erscheint z. B. die Sonne als ein absolut nothwendiges Moment, während ein schiefer Einfall als zufällig und vorübergehend verschwindet; aber für sich genommen ist solche Naturexistenz, wie die Sonne, indifferent, nicht in sich frei und selbstbewußt, und betrachten wir sie in dem Zusammenhange ihrer Nothwendigkeit mit Anderem, so betrachten wir sie nicht für sich, und somit nicht als schön.

Sagten wir nun überhaupt der Geist und seine Kunstschönheit stehe höher als das Naturschöne, so ist damit allerdings noch soviel als nichts festgestellt, denn höher ist ein ganz unbestimmter Ausdruck, der Natur- und Kunstschönheit noch als im

Raume der Vorstellung nebeneinanderstehend bezeichnet und nur einen quantitativen und dadurch äußerlichen Unterschied angiebt. Das Höhere des Geistes und seiner Kunstschönheit, der Natur gegenüber, ist aber nicht ein nur relatives, sondern der Geist erst ist das Wahrhaftige, alles in sich Befassende, so daß alles Schöne nur wahrhaft schön ist, als dieses Höheren theilhaftig, und durch dasselbe erzeugt. In diesem Sinne erscheint das Naturschöne nur als ein Reflex des dem Geiste angehörigen Schönen, als eine unvollkommene, unvollständige Weise, eine Weise, die ihrer Substanz nach im Geiste selber enthalten ist. — Außerdem wird uns die Beschränkung auf die schöne Kunst sehr natürlich vorkommen, denn soviel auch von Naturschönheiten — weniger bei den Alten als bei uns — die Rede ist, so ist doch wohl noch Niemand auf den Einfall gekommen, den Gesichtspunkt der Schönheit der natürlichen Dinge herauszuheben, und eine Wissenschaft, eine systematische Darstellung dieser Schönheiten machen zu wollen. Man hat wohl den Gesichtspunkt der Nützlichkeit herausgenommen, und hat z. B. eine Wissenschaft der gegen die Krankheiten dienlichen natürlichen Dinge, eine materia medica, verfaßt, eine Beschreibung der Mineralien, chemischen Producte, Pflanzen, Thiere, welche für die Heilung nützlich sind, aber aus dem Gesichtspunkte der Schönheit hat man die Reiche der Natur nicht zusammengestellt und beurtheilt. Wir fühlen uns bei der Naturschönheit zu sehr im Unbestimmten ohne Kriterium zu seyn, und deshalb würde solche Zusammenstellung zu wenig Interesse darbieten.

Diese vorläufigen Bemerkungen über die Schönheit in der Natur und Kunst, über das Verhältniß beider, und das Ausschließen der ersteren aus dem Bereich unseres eigentlichen Gegenstandes sollen die Vorstellung entfernen, als falle die Beschränkung unserer Wissenschaft nur der Willkür und Beliebigkeit anheim. Bewiesen sollte dieß Verhältniß hier noch nicht werden, denn die

Betrachtung desselben fällt innerhalb unserer Wissenschaft selber, und ist deshalb erst später näher zu erörtern und zu erweisen.

Begränzen wir uns nun aber vorläufig schon auf das Schöne der Kunst, so stoßen wir bereits bei diesem ersten Schritt sogleich auf neue Schwierigkeiten.

Das Erste nämlich, was uns beifallen kann, ist die Bedenklichkeit, ob sich auch die schöne Kunst einer wissenschaftlichen Behandlung würdig zeige. Denn das Schöne und die Kunst zieht sich wohl wie ein freundlicher Genius durch alle Geschäfte des Lebens und schmückt heiter alle äußeren und inneren Umgebungen, indem sie den Ernst der Verhältnisse, die Verwicklungen der Wirklichkeit mildert, die Müßigkeit auf eine unterhaltende Weise tilgt, und wo es nichts Gutes zu vollbringen giebt, die Stelle des Bösen wenigstens immer besser als das Böse einnimmt. Doch wenn sich die Kunst auch allenthalben, vom rohen Putze der Wilden an bis auf die Pracht der mit allem Reichthum gezierten Tempel, mit ihren gefälligen Formen einmischt, so scheinen dennoch diese Formen selbst außerhalb der wahrhaften Endzwecke des Lebens zu fallen, und wenn auch die Kunstgebilde diesen ernsten Zwecken nicht nachtheilig werden, ja sie zuweilen selbst, wenigstens durch Abhalten des Uebles, zu befördern scheinen, so gehört doch die Kunst mehr der Remission, der Nachlassung des Geistes an, während die substantiellen Interessen vielmehr seiner Anstrengung bedürfen. Deshalb kann es den Anschein haben, als wenn das, was nicht für sich selbst ernster Natur ist, mit wissenschaftlichem Ernste behandeln zu wollen unangemessen und pedantisch seyn würde. Auf allen Fall erscheint nach solcher Ansicht die Kunst als ein Ueberfluß, mag auch die Erweichung des Gemüths, welche die Beschäftigung mit der Schönheit bewirken kann, nicht eben als Verweichlichung nachtheilig werden. Es hat in dieser Rücksicht vielfach nöthig geschienen, die schönen Künste, von denen zugegeben wird, daß sie ein Luxus seyen, in Betreff auf ihr Verhältniß zur praktischen Nothwendigkeit überhaupt, und

näher zur Moralität und Frömmigkeit, in Schutz zu nehmen, und da ihre Unschädlichkeit nicht zu erweisen ist, es wenigstens glaublich zu machen, daß dieser Luxus des Geistes etwa eine größere Summe von Vortheilen gewähre als von Nachtheilen. In dieser Hinsicht hat man der Kunst sehr ernste Zwecke zugeschrieben, und sie vielfach als eine Vermittlerin zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Neigung und Pflicht, als eine Versöhnerin dieser in so hartem Kampf und Widerstreben aneinanderkommenden Elemente empfohlen. Aber man kann dafür halten, daß bei solchen zwar ernsteren Zwecken der Kunst Vernunft und Pflicht dennoch nichts durch jenen Versuch des Vermittelns gewönnen, weil sie eben ihrer Natur nach als unvermischbar sich solcher Transaction nicht hergäben, und dieselbe Reinheit forderten, welche sie in sich selbst haben. Und außerdem sey die Kunst auch hierdurch der wissenschaftlichen Erörterung nicht würdiger geworden, indem sie doch immer nach zweien Seiten hin diene, und neben höheren Zwecken ebenso sehr auch Müßigkeit und Frivolität befördere, ja überhaupt in diesem Dienste, statt für sich selber Zweck zu seyn, nur als Mittel erscheinen könne. — Was endlich die Form dieses Mittels anbetrifft, so scheint es stets eine nachtheilige Seite zu bleiben, daß wenn die Kunst auch in der That ernsteren Zwecken sich unterwirft, und ernstere Wirkungen hervorbringt, das Mittel, das sie selber hiezu gebraucht, die Täuschung ist. Denn das Schöne hat sein Leben in dem Scheine. Ein in sich selbst wahrhafter Endzweck aber, wird man leicht anerkennen, muß nicht durch Täuschung bewirkt werden, und wenn er auch durch dieselbe hie und da eine Förderung gewinnen kann, so mag dies doch nur auf beschränkte Weise der Fall seyn; und selbst dann wird die Täuschung nicht für das rechte Mittel gelten können. Denn das Mittel soll der Würde des Zweckes entsprechend seyn, und nicht der Schein und die Täuschung, sondern nur das Wahrhafte vermag das Wahrhafte zu erzeugen. Wie auch die Wissenschaft die wahrhaften Interessen des Geistes nach der wahrhaften Weise der

Wirklichkeit und der wahrhaften Weise ihrer Vorstellung zu betrachten hat.

In diesen Beziehungen kann es den Anschein nehmen, als sey die schöne Kunst einer wissenschaftlichen Betrachtung unwerth, weil sie nur ein gefälliges Spiel bleibe, und wenn sie auch ernstere Zwecke verfolge, dennoch der Natur dieser Zwecke widerspreche, überhaupt aber nur im Dienste jenes Spiels wie dieses Ernstes stehe, und sich zum Elemente ihres Daseins wie zum Mittel ihrer Wirkungen nur der Täuschung und des Scheins bedienen könne.

Noch mehr aber zweitens kann es das Ansehn haben, daß wenn sich auch die schöne Kunst überhaupt wohl philosophischen Reflexionen darbiete, sie dennoch für eigentlich wissenschaftliche Betrachtung kein angemessener Gegenstand wäre. Denn die Kunstschönheit stellt sich dem Sinne, der Empfindung, Anschauung, Einbildungskraft dar, sie hat ein anderes Gebiet als der Gedanke, und die Auffassung ihrer Thätigkeit und ihrer Produkte erfordert ein anderes Organ, als das wissenschaftliche Denken. Ferner ist es gerade die Freiheit der Produktion und der Gestaltungen, welche wir in der Kunstschönheit genießen. Wir entfliehen, so scheint es, bei dem Hervorbringen wie beim Anschauen ihrer Gebilde jeder Fessel der Regel und des Geregelten. Vor der Strenge des Gesetzmäßigen und der finstern Innerlichkeit des Gedankens suchen wir Beruhigung und Belebung in den Gestalten der Kunst; gegen das Schattenreich der Idee heitere, kräftige Wirklichkeit. Endlich ist die Quelle der Kunstwerke die freie Thätigkeit der Phantasie, welche in ihren Einbildungen selbst freier als die Natur ist. Der Kunst steht nicht nur der ganze Reichthum der Naturgestaltungen in ihrem mannichfachen bunten Scheinen zu Gebot, sondern die schöpferische Einbildungskraft vermag sich darüber hinaus noch in eigenen Produktionen unerschöpflich zu ergehen. Bei dieser unermeßlichen Fülle der Phantasie und ihrer freien Producte scheint der Gedanke den Muth verlieren zu müssen, dieselben vollständig vor sich zu

bringen, zu beurtheilen, und sie unter seine allgemeinen Formeln einzureihen.

Die Wissenschaft dagegen, giebt man zu, habe es ihrer Form nach mit dem von der Masse der Einzelheiten abstrahirenden Denken zu thun, wodurch einerseits die Einbildungskraft und deren Zufall und Willkür, das Organ also der Kunstthätigkeit und des Kunstgenusses, von ihr ausgeschlossen bleibt. Andererseits, wenn die Kunst gerade die lichtlose dürre Trockenheit des Begriffs erheiternd belebe, seine Abstractionen und Entzweiung mit der Wirklichkeit versöhne, den Begriff an der Wirklichkeit ergänze, so hebe ja eine nur denkende Betrachtung dieß Mittel der Ergänzung selbst wieder auf, vernichte es, und führe den Begriff auf seine wirklichkeitslose Einfachheit und schattenhafte Abstraction wieder zurück. Ihrem Inhalte nach beschäftige sich ferner die Wissenschaft mit dem in sich selbst Nothwendigen. Legt nun die Aesthetik das Naturschöne bei Seite, so haben wir in dieser Rücksicht scheinbar nicht nur nichts gewonnen, sondern uns von dem Nothwendigen vielmehr noch weiter entfernt. Denn der Ausdruck Natur giebt uns schon die Vorstellung von Nothwendigkeit und Gesetzmäßigkeit, von einem Verhalten also, das der wissenschaftlichen Betrachtung näher zu sein und ihr sich darbieten zu können Hoffnung läßt. Im Geiste aber überhaupt, am meisten in der Einbildungskraft, scheint im Vergleich mit der Natur eigenthümlich die Willkür und das Gesetzlose zu Hause, und dieses entzieht sich von selbst aller wissenschaftlichen Begründung.

Nach allen diesen Seiten hin scheint daher die schöne Kunst sowohl ihrem Ursprunge als auch ihrer Wirkung und ihrem Umfange nach, statt sich für die wissenschaftliche Bemühung geeignet zu zeigen, vielmehr selbstständig dem Reguliren des Gedankens zu widerstreben, und der eigentlich wissenschaftlichen Erörterung nicht gemäß zu seyn.

Diese und ähnliche Bedenklichkeiten gegen eine wahrhaft wissenschaftliche Beschäftigung mit der schönen Kunst sind aus gewöhn-

lichen Vorstellungen, Gesichtspunkten und Betrachtungen hergenommen, an deren weitläufigeren Ausführung man sich in älteren, besonders französischen, Schriften über das Schöne und die schönen Künste übersatt lesen kann. Und zum Theil sind Thatsachen darin enthalten, mit denen es seine Richtigkeit hat, zum Theil sind Raisonnements daraus gezogen, die ebenso zunächst plausibel erscheinen. So z. B. die Thatsache, daß die Gestaltung des Schönen so mannichfaltig, als die Erscheinung des Schönen allgemein verbreitet sey, woraus, wenn man will, auch ferner auf einen allgemeinen Schönheitstrieb in der menschlichen Natur geschlossen, und die weitere Folgerung gemacht werden kann, daß weil die Vorstellungen vom Schönen so unendlich vielfach und damit zunächst etwas Particuläres sind, es keine allgemeinen Gesetze des Schönen und des Geschmacks geben könne.

Ehe wir uns nun von solchen Betrachtungen ab, nach unserem eigentlichen Gegenstande hinwenden können, wird unser nächstes Geschäft in einer kurzen einleitenden Erörterung der erregten Bedenklichkeiten und Zweifel bestehen müssen.

Was erstens die Würdigkeit der Kunst betrifft, wissenschaftlich betrachtet zu werden, so ist es allerdings der Fall, daß die Kunst als ein flüchtiges Spiel gebraucht werden kann dem Vergnügen und der Unterhaltung zu dienen, unsere Umgebung zu verzieren, dem Aeußeren der Lebensverhältnisse Gefälligkeit zu geben, und durch Schmuck andere Gegenstände herauszuheben. In dieser Weise ist sie in der That nicht unabhängige, nicht freie, sondern dienende Kunst. Was wir aber betrachten wollen, ist die auch in ihrem Zwecke wie in ihren Mitteln freie Kunst. Daß die Kunst überhaupt auch anderen Zwecken dienen und dann ein bloßes Beiherspielen seyn kann, dieses Verhältniß hat sie übrigens gleichfalls mit dem Gedanken gemein. Denn einerseits läßt sich die Wissenschaft zwar als dienstbarer Verstand für endliche Zwecke und zufällige Mittel gebrauchen, und erhält dann ihre Bestimmung nicht aus sich selbst, sondern durch sonstige Gegenstände und

Verhältnisse; andererseits aber löst sie sich auch von diesem Dienste los, um sich in freier Selbstständigkeit zur Wahrheit zu erheben, in welcher sie sich unabhängig nur mit ihren eigenen Zwecken erfüllt.

In dieser ihrer Freiheit nun ist die schöne Kunst erst wahrhafte Kunst, und löst dann erst ihre höchste Aufgabe, wenn sie sich in den gemeinschaftlichen Kreis mit der Religion und Philosophie gestellt hat, und nur eine Art und Weise ist, das Göttliche, die tiefsten Interessen des Menschen, die umfassendsten Wahrheiten des Geistes zum Bewußtseyn zu bringen und auszusprechen. In Kunstwerken haben die Völker ihre gehaltreichsten inneren Anschauungen und Vorstellungen niedergelegt, und für das Verständniß der Weisheit und Religion macht die schöne Kunst oftmals, und bei manchen Völkern sie allein den Schlüssel aus. Diese Bestimmung hat die Kunst mit Religion und Philosophie gemein, jedoch in der eigenthümlichen Art, daß sie auch das Höchste sinnlich darstellt, und es damit der Erscheinungsweise der Natur, den Sinnen und der Empfindung näher bringt. Es ist die Tiefe einer übersinnlichen Welt, in welche der Gedanke dringt, und sie zunächst als ein Jenseits dem unmittelbaren Bewußtseyn und der gegenwärtigen Empfindung gegenüber aufstellt; es ist die Freiheit denkender Erkenntniß, welche sich dem Diesseits, das sinnliche Wirklichkeit und Endlichkeit heißt, enthebt. Diesen Bruch aber, zu welchem der Geist fortgeht, weiß er ebenso zu heilen; er erzeugt aus sich selbst die Werke der schönen Kunst als das erste versöhnende Mittelglied zwischen dem bloß Aeußerlichen, Sinnlichen und Vergänglichen und zwischen dem reinen Gedanken, zwischen der Natur und endlichen Wirklichkeit und der unendlichen Freiheit des begreifenden Denkens.

Was aber die Unwürdigkeit des Kunstelementes im Allgemeinen, des Scheines nämlich und seiner Täuschungen angeht, so hätte es mit diesem Einwand allerdings seine Richtigkeit, wenn der Schein als das Nichtseynsollende dürfte angesprochen

werden. Doch der Schein selbst ist dem Wesen wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene, wenn sie nicht für Eines wäre, für sich selbst sowohl als auch für den Geist überhaupt. Deshalb kann nicht das Scheinen im Allgemeinen, sondern nur die besondere Art und Weise des Scheins, in welchem die Kunst dem in sich selbst Wahrhaftigen Wirklichkeit giebt, ein Gegenstand des Vorwurfs werden. Soll in dieser Beziehung der Schein, in welchem die Kunst ihre Conceptionen zum Daseyn erschafft, als Täuschung bestimmt werden, so erhält dieser Vorwurf zunächst seinen Sinn in Vergleichung mit der äußerlichen Welt der Erscheinungen, und ihrer unmittelbaren Materialität, so wie im Verhältniß zu unserer eigenen empfindenden, das ist der innerlich sinnlichen Welt, welchen beiden wir im empirischen Leben, im Leben unserer Erscheinung selber den Werth und Namen von Wirklichkeit, Realität und Wahrheit im Gegensatz der Kunst zu geben gewohnt sind, der solche Realität und Wahrheit fehle. Aber gerade diese ganze Sphäre der empirischen inneren und äußeren Welt ist nicht die Welt wahrhafter Wirklichkeit, sondern vielmehr in strengerem Sinne als die Kunst, ein bloßer Schein und eine härtere Täuschung zu nennen. Erst jenseits der Unmittelbarkeit des Empfindens und der äußerlichen Gegenstände ist die echte Wirklichkeit zu finden. Denn wahrhaft wirklich ist nur das An- und Fürsichseyende, das Substantielle der Natur und des Geistes, das sich zwar Gegenwart und Daseyn giebt, aber in diesem Daseyn das An- und Fürsichseyende bleibt, und so erst wahrhaft wirklich ist. Das Walten dieser allgemeinen Mächte ist es gerade, was die Kunst hervorhebt und erscheinen läßt. In der gewöhnlichen äußeren und inneren Welt erscheint die Wesenheit wohl auch, jedoch in der Gestalt eines Chaos von Zufälligkeiten, verkümmert durch die Unmittelbarkeit des Sinnlichen, und durch die Willkühr in Zuständen, Begebenheiten, Charakteren u. s. f. Den Schein und die Täuschung dieser schlechten, vergänglichen Welt nimmt die Kunst von jenem wahrhaften Gehalt der Erscheinungen fort, und giebt ihnen eine höhere geistgeborene Wirklichkeit. Weit entfernt also bloßer Schein zu seyn, ist den Erscheinungen der Kunst, der gewöhnlichen Wirklichkeit gegenüber, die höhere Realität und das wahrhaftigere Daseyn zuzuschreiben.

Ebenso wenig sind die Darstellungen der Kunst ein täuschender Schein gegen die wahrhaftigeren Darstellungen der Geschichtsschreibung zu nennen. Denn die Geschichtsschreibung hat auch nicht das unmittelbare Daseyn, sondern den geistigen Schein desselben zum Elemente ihrer Schilderungen, und ihr Inhalt bleibt mit der ganzen Zufälligkeit der gewöhnlichen Wirklichkeit und deren Begebenheiten, Verwickelungen und Individualitäten behaftet, während das Kunstwerk uns die in der Geschichte waltenden ewigen Mächte ohne dieß Beiwesen der unmittelbar sinnlichen Gegenwart und ihres haltlosen Scheines entgegenbringt.

Wird nun aber die Erscheinungsweise der Kunstgestalten eine Täuschung genannt in Vergleichung mit dem Denken der Philosophie, mit religiösen und sittlichen Grundsätzen, so ist die Form der Erscheinung, welche ein Inhalt in dem Bereiche des Denkens gewinnt, allerdings die wahrhaftigste Realität; doch in Vergleich mit dem Schein der sinnlichen unmittelbaren Existenz und dem der Geschichtsschreibung hat der Schein der Kunst den Vorzug, daß er selbst durch sich hindurchdeutet, und auf ein Geistiges, welches durch ihn soll zur Vorstellung kommen, aus sich hinweist, da hingegen die unmittelbare Erscheinung sich selbst nicht als täuschend giebt, sondern vielmehr als das Wirkliche und Wahre, während doch das Wahrhafte durch das unmittelbar Sinnliche verunreinigt und versteckt wird. Die harte Rinde der Natur und gewöhnlichen Welt machen es dem Geiste saurer, zur Idee durchzudringen als die Werke der Kunst.

Wenn wir nun aber der Kunst einerseits diese hohe Stellung geben, so ist andererseits ebenso sehr daran zu erinnern, daß die Kunst dennoch weder dem Inhalte noch der Form nach die höchste

und absolute Weise sey, dem Geiste seine wahrhaften Interessen zum Bewußtseyn zu bringen. Denn eben ihrer Form wegen ist die Kunst auch auf einen bestimmten Inhalt beschränkt. Nur ein gewisser Kreis und Stufe der Wahrheit ist fähig im Elemente des Kunstwerks dargestellt zu werden; es muß noch in ihrer eigenen Bestimmung liegen zu dem Sinnlichen herauszugehen und in demselben sich adaequat seyn zu können, um ächter Inhalt für die Kunst zu seyn, wie dieß z. B. bei den griechischen Göttern der Fall ist. Dagegen giebt es eine tiefere Fassung der Wahrheit, in welcher sie nicht mehr dem Sinnlichen so verwandt und freundlich ist, um von diesem Material in angemessener Weise aufgenommen und ausgedrückt werden zu können. Von solcher Art ist die christliche Auffassung der Wahrheit, und vor allem erscheint der Geist unserer heutigen Welt, oder näher unserer Religion und unserer Vernunftbildung als über die Stufe hinaus, auf welcher die Kunst die höchste Weise ausmacht sich des Absoluten bewußt zu seyn. Die eigenthümliche Art der Kunstproduction und ihrer Werke füllt unser höchstes Bedürfniß nicht mehr aus; wir sind darüber hinaus Werke der Kunst göttlich verehren und sie anbeten zu können, der Eindruck, den sie machen, ist besonnenerer Art, und was durch sie in uns erregt wird, bedarf noch eines höheren Prüfsteins und anderweitiger Bewährung. Der Gedanke und die Reflexion hat die schöne Kunst überflügelt. Wenn man es liebt sich in Klagen und Tadel zu gefallen, so kann man diese Erscheinung für ein Verderbniß halten, und sie dem Uebergewicht von Leidenschaften und eigennützigen Interessen zuschreiben, welche den Ernst der Kunst wie ihre Heiterkeit verscheuchen; oder man kann die Noth der Gegenwart, den verwickelten Zustand des bürgerlichen und politischen Lebens anklagen, welche dem in kleinen Interessen befangenen Gemüth sich zu den höheren Zwecken der Kunst nicht zu befreien vergönne, indem die Intelligenz selbst dieser Noth und deren Interessen in Wissenschaften dienstbar sey,

welche nur für solche Zwecke Nützlichkeit haben, und sich verführen lassen, sich in diese Trockenheit festzubannen.

Wie es sich auch immer hiermit verhalten mag, so ist es einmal der Fall, daß die Kunst nicht mehr diejenige Befriedigung der geistigen Bedürfnisse gewährt, welche frühere Zeiten und Völker in ihr gesucht und nur in ihr gefunden haben; eine Befriedigung, welche wenigstens von Seiten der Religion auf's innigste mit der Kunst verknüpft war. Die schönen Tage der griechischen Kunst wie die goldene Zeit des späteren Mittelalters sind vorüber. Die Reflexionsbildung unseres heutigen Lebens macht es uns, sowohl in Beziehung auf den Willen als auch auf das Urtheil, zum Bedürfniß, allgemeine Gesichtspunkte festzuhalten und danach das Besondere zu regeln, so daß allgemeine Formen, Gesetze, Pflichten, Rechte, Maximen als Bestimmungsgründe gelten, und das hauptsächlich Regierende sind. Für das Kunstinteresse aber, wie für die Kunstproduction fordern wir im Allgemeinen mehr eine Lebendigkeit, in welcher das Allgemeine nicht als Gesetz und Maxime vorhanden sey, sondern als mit dem Gemüthe und der Empfindung identisch wirke, wie auch in der Phantasie das Allgemeine und Vernünftige als mit einer concreten sinnlichen Erscheinung in Einheit gebracht enthalten ist. Deshalb ist unsere Gegenwart ihrem allgemeinen Zustande nach der Kunst nicht günstig. Selbst der ausübende Künstler ist nicht etwa nur durch die um ihn her laut werdende Reflexion, durch die allgemeine Gewohnheit des Meinens und Urtheilens über die Kunst verleitet und angesteckt, in seine Arbeiten selbst mehr Gedanken hineinzubringen, sondern die ganze geistige Bildung ist von der Art, daß er selber innerhalb solcher reflectirenden Welt und ihrer Verhältnisse steht, und nicht etwa durch Willen und Entschluß davon abstrahiren, oder durch besondere Erziehung, oder Entfernung von den Lebensverhältnissen sich eine besondere, das Verlorene wieder ersetzende Einsamkeit erkünsteln und zuwege bringen könnte.

In allen diesen Beziehungen ist und bleibt die Kunst nach

der Seite ihrer höchsten Bestimmung für uns ein Vergangenes. Damit hat sie für uns auch die ächte Wahrheit und Lebendigkeit verloren, und ist mehr in unsere *Vorstellung* verlegt, als daß sie in der Wirklichkeit ihre frühere Nothwendigkeit behauptete, und ihren höheren Platz einnähme. Was durch Kunstwerke jetzt in uns erregt wird, ist außer dem unmittelbaren Genuß zugleich unser Urtheil, indem wir den Inhalt, die Darstellungsmittel des Kunstwerks und die Angemessenheit und Unangemessenheit beider unserer denkenden Betrachtung unterwerfen. Die *Wissenschaft* der Kunst ist darum in unserer Zeit noch viel mehr Bedürfniß, als zu den Zeiten, in welchen die Kunst für sich als Kunst schon volle Befriedigung gewährte. Die Kunst ladet uns zur denkenden Betrachtung ein, und zwar nicht zu dem Zwecke, Kunst wieder hervorzurufen, sondern was Kunst sey wissenschaftlich zu erkennen.

Wollen wir nun aber dieser Einladung Folge leisten, so begegnet uns die schon berührte Bedenklichkeit, daß die Kunst etwa wohl überhaupt für philosophisch reflectirende, jedoch nicht eigentlich für systematisch wissenschaftliche Betrachtungen einen angemessenen Gegenstand abgebe. Hierin jedoch liegt zunächst die falsche Vorstellung, als ob eine philosophische Betrachtung auch unwissenschaftlich seyn könne. Es ist über diesen Punkt hier nur in der Kürze zu sagen, daß welche Vorstellungen man sonst von Philosophie und von Philosophiren haben möge, ich das Philosophiren durchaus als von Wissenschaftlichkeit untrennbar erachte. Denn die Philosophie hat einen Gegenstand nach der Nothwendigkeit zu betrachten, und zwar nicht nur nach der subjectiven Nothwendigkeit oder äußern Ordnung, Classification u. s. f., sondern sie hat den Gegenstand nach der Nothwendigkeit seiner eigenen innern Natur zu entfalten und zu beweisen. Erst diese Explication macht überhaupt das Wissenschaftliche einer Betrachtung aus. Insofern aber die objective Nothwendigkeit eines Gegenstandes wesentlich in seiner logisch-metaphysischen Natur liegt, kann übrigens, ja es muß selbst, bei der isolirten Betrachtung der Kunst, — die so

viele Voraussetzungen, theils in Ansehung des Inhalts selbst, theils in Ansehung ihres Materials und Elementes hat, durch welches die Kunst zugleich immer an die Zufälligkeit anstreift, — von der wissenschaftlichen Strenge nachgelassen werden, und es ist nur in Betreff auf den wesentlichen innern Fortgang ihres Inhalts und ihrer Ausdrucksmittel an die Gestaltung der Nothwendigkeit zu erinnern.

Was aber den Einwurf betrifft, daß die Werke der schönen Kunst sich der wissenschaftlich denkenden Betrachtung entzögen, weil sie aus der regellosen Phantasie und dem Gemüth ihren Ursprung nähmen, und unübersehbar an Anzahl und Mannichfaltigkeit nur auf Empfindung und Einbildungskraft ihre Wirkung äußerten, so scheint diese Verlegenheit auch jetzt noch von Gewicht zu seyn. Denn in der That erscheint das Kunstschöne in einer Form, die dem Gedanken ausdrücklich gegenüber steht, und die er, um sich in seiner Weise zu bethätigen, zu zerstören genöthigt ist. Diese Vorstellung hängt mit der Meinung zusammen, daß das Reelle überhaupt, das Leben der Natur und des Geistes, durch das Begreifen verunstaltet und getödtet, daß es statt durch begriffmäßiges Denken uns nahe gebracht zu sein, erst recht entfernt werde, so daß der Mensch sich durch das Denken, als *Mittel* das Lebendige zu fassen, sich vielmehr um diesen *Zweck* selber bringe. Erschöpfend ist hierüber an dieser Stelle nicht zu sprechen, sondern nur der Gesichtspunkt anzugeben, aus welchem die Beseitigung dieser Schwierigkeit oder Unmöglichkeit und Ungeschicklichkeit zu bewirken wäre.

So viel wird man zunächst zugeben, daß der Geist sich selbst zu betrachten, ein Bewußtsein und zwar ein *denkendes* über sich selbst und über alles, was aus ihm entspringt, zu haben fähig sei. Denn das *Denken* gerade macht die innerste wesentliche Natur des Geistes aus. In diesem denkenden Bewußtsein über sich und seine Producte, so viele Freiheit und Willkür dieselben sonst auch immer haben mögen, wenn er nur wahrhaft darin ist,

verhält sich der Geist seiner wesentlichen Natur gemäß. Die Kunst nun und ihre Werke, als aus dem Geiste entsprungen und erzeugt, sind selber geistiger Art, wenn auch ihre Darstellung den Schein der Sinnlichkeit in sich aufnimmt und das Sinnliche mit Geist durchdringt. In dieser Beziehung liegt die Kunst dem Geiste und seinem Denken schon näher als die nur äußere geistlose Natur; er hat es in den Kunstproducten nur mit dem Seinigen zu thun. Und wenn auch die Kunstwerke nicht Gedanken und Begriff, sondern eine Entwickelung des Begriffs aus sich selber, eine Entfremdung zum Sinnlichen hin sind, so liegt die Macht des denkenden Geistes darin, nicht etwa nur sich selbst in seiner eigenthümlichen Form als Denken zu fassen, sondern ebenso sehr sich in seiner Entäußerung zur Empfindung und Sinnlichkeit wieder zu erkennen, sich in seinem Andern zu begreifen, indem er das Entfremdete zu Gedanken verwandelt, und so zu sich zurückführt. Und der denkende Geist wird sich in dieser Beschäftigung mit dem Anderen seiner selbst nicht etwa ungetreu, so daß er sich darin vergäße und aufgäbe, noch ist er so unmächtig, das von ihm Unterschiedene nicht erfassen zu können, sondern er begreift sich und sein Gegentheil. Denn der Begriff ist das Allgemeine, das in seinen Besonderungen sich erhält, über sich und sein Anderes übergreift, und so die Entfremdung, zu der er fortgeht, ebenso wieder aufzuheben die Macht und Thätigkeit ist. So gehört auch das Kunstwerk, in welchem der Gedanke sich selbst entäußert, zum Bereich des begreifenden Denkens, und der Geist, indem er es der wissenschaftlichen Betrachtung unterwirft, befriedigt darin nur das Bedürfniß seiner eigensten Natur. Denn weil das Denken sein Wesen und Begriff ist, ist er letztlich nur befriedigt, wenn er alle Producte seiner Thätigkeit auch mit dem Gedanken durchdrungen, und sie so erst wahrhaft zu den seinigen gemacht hat. Die Kunst aber, weit entfernt, wie wir noch bestimmter sehen werden, die höchste Form des Geistes zu sein, erhält in der Wissenschaft erst ihre ächte Bewährung.

Ebenso verweigert sich die Kunst nicht durch regellose Willkür der philosophischen Betrachtung. Denn, wie bereits angedeutet, ist ihre wahrhafte Aufgabe die höchsten Interessen des Geistes zum Bewußtseyn zu bringen. Hieraus ergiebt sich sogleich nach der Seite des Inhalts, daß die schöne Kunst nicht könne in wilder Fesselosigkeit der Phantasie umherschweifen, denn diese geistigen Interessen setzen ihr für ihren Inhalt bestimmte Haltpunkte fest, mögen die Formen und Gestaltungen auch noch so mannichfaltig und unerschöpflich seyn. Das Gleiche gilt für die Formen selbst. Auch sie sind nicht dem bloßen Zufall anheimgegeben. Nicht jede Gestaltung ist fähig der Ausdruck und die Darstellung jener Interessen zu seyn, sie in sich aufzunehmen und wiederzugeben, sondern durch einen bestimmten Inhalt ist auch die ihm angemessene Form bestimmt.

Von dieser Seite her sind wir denn auch fähig, uns in der scheinbar unübersehbaren Masse der Kunstwerke und Formen gedankenmäßig zu orientiren.

So hätten wir jetzt also erstens den Inhalt unserer Wissenschaft, auf den wir uns beschränken wollen, angegeben und gesehen, wie weder die schöne Kunst einer philosophischen Betrachtung unwürdig, noch die philosophische Betrachtung unfähig sey das Wesen der schönen Kunst zu erkennen.

II. Fragen wir nun nach der Art der wissenschaftlichen Betrachtung, so begegnen uns auch hier wieder zwei entgegengesetzte Behandlungsweisen, von welchen jede die andere auszuschließen und uns zu keinem wahren Resultat gelangen zu lassen scheint.

Einerseits sehen wir die Wissenschaft der Kunst sich nur etwa außen herum an den wirklichen Werken der Kunst bemühen, sie zur Kunstgeschichte aneinander reihen, Betrachtungen über die vorhandenen Kunstwerke anstellen, oder Theorien entwerfen, welche die allgemeinen Gesichtspunkte für die Beurtheilung wie für die künstlerische Hervorbringung liefern sollen.

Andererseits sehen wir die Wissenschaft sich selbstständig für sich dem Gedanken über das Schöne überlassen, und nur Allgemeines, das Kunstwerk in seiner Eigenthümlichkeit nicht Treffendes, eine abstracte Philosophie des Schönen hervorbringen.

1. Was die erste Behandlungsweise betrifft, welche das Empirische zum Ausgangspunkt hat, so ist sie der nothwendige Weg für denjenigen, der sich zum Kunstgelehrten zu bilden gedenkt. Und wie heut zu Tage Jeder, wenn er sich auch der Physik nicht widmet, dennoch mit den wesentlichsten physikalischen Kenntnissen ausgerüstet seyn will, so hat es sich mehr oder weniger zum Erforderniß eines gebildeten Mannes gemacht, einige Kunstkenntniß zu besitzen, und ziemlich allgemein ist die Prätension; sich als ein Dilettant und Kunstkenner zu erweisen.

a) Sollen diese Kenntnisse aber wirklich als Gelehrsamkeit anerkannt werden, so müssen sie mannichfacher Art und von weitem Umfange seyn. Denn das erste Erforderniß ist die genaue Bekanntschaft mit dem unermeßlichen Bereich der individuellen Kunstwerke alter und neuer Zeit, Kunstwerke, die zum Theil in der Wirklichkeit schon untergegangen sind, zum Theil entfernten Ländern oder Welttheilen angehören, und welche die Ungunst des Schicksals dem eigenen Anblick entzogen hat. Sodann gehört jedes Kunstwerk seiner Zeit, seinem Volke, seiner Umgebung an, und hängt von besonderen geschichtlichen und anderen Vorstellungen und Zwecken ab, weßhalb die Kunstgelehrsamkeit ebenso einen weiten Reichthum von historischen und zwar zugleich sehr speciellen Kenntnissen erfordert, indem eben die individuelle Natur des Kunstwerks sich auf's Einzelne bezieht und das Specielle zu seinem Verständniß und Erläuterung nöthig hat. — Diese Gelehrsamkeit endlich bedarf nicht nur, wie jede andere, des Gedächtnisses für Kenntnisse, sondern auch einer scharfen Einbildungskraft, um die Bilder der Kunstgestaltungen nach allen ihren verschiedenen Zügen für sich festzuhalten, und vornehmlich zur Vergleichung mit anderen Kunstwerken präsent zu haben.

b) Innerhalb dieser zunächst geschichtlichen Betrachtung schon ergeben sich verschiedene Gesichtspunkte, welche, um aus ihnen die Urtheile herzuleiten, bei Betrachtung des Kunstwerks nicht aus dem Auge zu verlieren sind. Diese Gesichtspunkte nun, wie bei anderen Wissenschaften, die einen empirischen Anfang haben, bilden, indem sie für sich herausgehoben und zusammengestellt werden, allgemeine Kriterien und Sätze, und in noch weiterer formeller Verallgemeinerung die Theorien der Künste. Die Literatur dieser Art auszuführen ist hier nicht am Orte, und es kann deshalb genügen, nur an einige Schriften im Allgemeinsten zu erinnern. So z. B. an die aristotelische Poetik, deren Theorie der Tragödie noch jetzt von Interesse ist; und näher noch kann unter den Alten Horazens ars poetica und Longin's Schrift über das Erhabene eine allgemeine Vorstellung von der Weise geben, in welcher solches Theoretisiren gehandhabt worden ist. Die allgemeinen Bestimmungen, welche man abstrahirte, sollten insbesondere für Vorschriften und Regeln gelten, nach denen man hauptsächlich in Zeiten der Verschlechterung der Poesie und Kunst, Kunstwerke hervorzubringen habe. Doch verschrieben diese Aerzte der Kunst für die Heilung der Kunst noch weniger sichere Recepte als die Aerzte für die Wiederherstellung der Gesundheit.

Ich will über Theorien dieser Art nur anführen, daß, obwohl sie im Einzelnen viel Lehrreiches enthalten, dennoch ihre Bemerkungen von einem sehr beschränkten Kreise von Kunstwerken abstrahirt waren, welche gerade für die ächtschönen galten, jedoch immer nur einen engen Umfang des Kunstgebietes ausmachten. Auf der anderen Seite sind solche Bestimmungen zum Theil sehr triviale Reflexionen, die in ihrer Allgemeinheit zu keiner Feststellung des Besonderen fortschreiten, um welche es doch vornehmlich zu thun ist; wie die angeführte horazische Epistel voll davon und daher wohl ein Allerweltsbuch ist, das aber eben deßwegen viel Nichtssagendes enthält: omne tulit punctum etc. — ähnlich so vielen paränetischen Lehren — „Bleib' im Lande und

nähre dich redlich" — welche in ihrer Allgemeinheit wohl richtig sind, aber der concreten Bestimmungen entbehren, auf die es im Handeln ankommt. — Ein anderweitiges Interesse bestand nicht in dem ausdrücklichen Zweck, direct die Hervorbringung von ächten Kunstwerken zu bewirken, sondern es trat die Absicht hervor, durch solche Theorien das Urtheil über Kunstwerke, überhaupt den Geschmack zu bilden, wie in dieser Beziehung Home's Elements of criticism, die Schriften von Batteux, und Ramler's Einleitung in die schönen Wissenschaften zu ihrer Zeit viel gelesene Werke gewesen sind. Geschmack in diesem Sinne betrifft die Anordnung und Behandlung, das Schickliche und Ausgebildete dessen, was zur äußeren Erscheinung eines Kunstwerks gehört. Ferner wurden zu den Grundsätzen des Geschmacks noch Ansichten hinzugezogen, wie sie der vormaligen Psychologie angehörten, und den empirischen Beobachtungen der Seelenfähigkeiten und Thätigkeiten, der Leidenschaften und ihrer wahrscheinlichen Steigerung, Folge u. s. f. abgemerkt worden waren. Nun bleibt es aber ewig der Fall, daß jeder Mensch Kunstwerke oder Charaktere, Handlungen und Begebenheiten, nach dem Maaße seiner Einsichten und seines Gemüths beurtheilt, und da jene Geschmacksbildung nur auf das Aeußere und Dürftige ging, und außerdem ihre Vorschriften gleichfalls nur aus einem engen Kreise von Kunstwerken und aus beschränkter Bildung des Verstandes und Gemüthes hernahm, so war ihre Sphäre ungenügend und unfähig, das Innere und Wahre zu ergreifen, und den Blick für das Auffassen desselben zu schärfen.

Im Allgemeinen verfahren solche Theorien in der Art der übrigen nicht philosophischen Wissenschaften. Der Inhalt, den sie der Betrachtung unterwerfen, wird aus unserer Vorstellung als ein Vorhandenes aufgenommen; jetzt wird weiter nach der Beschaffenheit dieser Vorstellung gefragt, indem sich das Bedürfniß näherer Bestimmungen hervorthut, welche gleichfalls in unserer Vorstellung angetroffen und aus ihr heraus in Definitionen festgestellt

werden. Damit befinden wir uns aber sogleich auf einem unsicheren, dem Streit unterworfenen Boden. Denn zunächst könnte es zwar scheinen, als sey daß Schöne eine ganz einfache Vorstellung. Doch ergiebt es sich bald, daß in ihr sich mehrfache Seiten auffinden lassen, und so hebt denn der Eine diese, der Andere eine andere heraus, oder wenn auch die gleichen Gesichtspunkte berücksichtigt sind, entsteht ein Kampf um die Frage, welche Seite nun als die wesentliche zu betrachten sey.

In dieser Hinsicht wird es zur wissenschaftlichen Vollständigkeit gerechnet, die verschiedenen Definitionen über das Schöne aufzuführen und zu kritisiren. Wir wollen dies weder in historischer Vollständigkeit, um alle die vielerlei Feinheiten des Definirens kennen zu lernen, noch des historischen Interesses wegen thun, sondern nur als Beispiel einige von den neueren interessanteren Betrachtungsweisen herausstellen, welche näher auf das hinzielen, was in der That in der Idee des Schönen liegt. Zu diesem Zwecke ist vorzugsweise an die göthesche Bestimmung des Schönen zu erinnern, welche Meyer seiner „Geschichte der bildenden Künste in Griechenland" einverleibt hat, bei welcher Gelegenheit er, ohne Hirt zu nennen, die Betrachtungsweise desselben gleichfalls anführt.

Hirt, einer der größten wahrhaften Kunstkenner unserer Zeit, faßt in seinem Aufsatz über das Kunstschöne (Horen 1797, 7tes Stück), nachdem er von dem Schönen in den verschiedenen Künsten gesprochen hat, als Ergebniß zusammen, daß die Basis zu einer richtigen Beurtheilung des Kunstschönen und Bildung des Geschmacks der Begriff des Charakteristischen sey. Das Schöne nämlich stellt er fest als das „Vollkommene, welches ein Gegenstand des Auges, des Ohres oder der Einbildungskraft werden kann oder ist." Das Vollkommene dann weiter definirt er als das „Zweckentsprechende, was die Natur oder Kunst bei der Bildung des Gegenstandes — in seiner Gattung und Art — sich vorsetzte," weshalb wir denn also, um unser Schönheitsurtheil zu bilden, unser Augenmerk so viel als möglich auf die individuellen

Merkmale, welche ein Wesen constituiren, richten müßten. Denn diese Merkmale machen gerade das Charakteristische desselben aus. Unter Charakter als Kunstgesetz versteht er demnach „jene bestimmte Individualität, wodurch sich Formen, Bewegung und Gebehrde, Miene und Ausdruck, Lokalfarbe, Licht und Schatten, Helldunkel und Haltung unterscheiden, und zwar so wie der vorgedachte Gegenstand es erfordert.“ Diese Bestimmung ist schon bezeichnender als sonstige Definitionen. Fragen wir nämlich weiter, was das Charakteristische sey, so gehört dazu erstens ein Inhalt, als z. B. bestimmte Empfindung, Situation, Begebenheit, Handlung, Individuum; zweitens die Art und Weise, in welcher der Inhalt zur Darstellung gebracht ist. Auf diese Art der Darstellung bezieht sich das Kunstgesetz des Charakteristischen, indem es fordert, daß alles Besondere in der Ausdrucksweise zur bestimmten Bezeichnung ihres Inhalts diene, und ein Glied in der Ausdrückung desselben sey. Die abstracte Bestimmung des Charakteristischen betrifft also die Zweckmäßigkeit, in welcher das Besondere der Kunstgestalt den Inhalt, den es darstellen soll, wirklich hervorhebt. Wenn wir diesen Gedanken ganz populär erläutern wollen, so ist die Beschränkung, die in demselben liegt, folgende. Im Dramatischen z. B. macht eine Handlung den Inhalt aus; das Drama soll darstellen, wie diese Handlung geschieht. Nun thun die Menschen vielerlei; sie reden mit ein, zwischen hinein essen sie, schlafen, kleiden sich an, sprechen dieses und jenes u. s. f. Was nun aber von alle diesem nicht unmittelbar mit jener bestimmten Handlung, als dem eigentlichen Inhalte in Verhältniß steht, soll ausgeschlossen seyn, so daß in Bezug auf ihn nichts bedeutungslos bleibe. Ebenso könnten in ein Gemälde, das nur einen Moment jener Handlung ergreift, in der breiten Verzweigung der Außenwelt eine Menge Umstände, Personen, Stellungen und sonstige Vorkommenheiten aufgenommen werden, welche in diesem Momente keine Beziehung auf die bestimmte Handlung haben, und nicht zum bezeichnenden Charakter derselben dienlich sind. Nach der Bestimmung des Charakteristischen aber soll nur dasjenige mit in das Kunstwerk eintreten, was zur Erscheinung und wesentlich zum Ausdruck gerade nur dieses Inhalts gehört; denn nichts soll sich als müßig und überflüssig zeigen. —

Es ist dies eine sehr wichtige Bestimmung, welche sich in gewisser Beziehung rechtfertigen läßt. Meyer jedoch in seinem angeführten Werke meint, diese Ansicht sey spurlos vorübergegangen, und wie er dafür halte zum Besten der Kunst. Denn jene Vorstellung hätte wahrscheinlich zum Karrikaturmäßigen geleitet. Dies Urtheil enthält sogleich das Schiefe, als ob es bei solchem Feststellen des Schönen um das Leiten zu thun wäre. Die Philosophie der Kunst bemüht sich nicht um Vorschriften für die Künstler, sondern sie hat auszumachen, was das Schöne überhaupt ist und wie es sich im Vorhandenen, in Kunstwerken gezeigt hat, ohne dergleichen Regeln geben zu wollen. Was nun außerdem jene Kritik betrifft, so faßt die Hirt'sche Definition allerdings auch das Karrikaturmäßige in sich, denn auch das Karrikirte kann charakteristisch seyn, allein es ist dagegen sogleich zu sagen, daß in der Karrikatur der bestimmte Charakter zur Uebertreibung gesteigert, und gleichsam ein Ueberfluß des Charakteristischen ist. Der Ueberfluß ist aber nicht mehr das eigentlich zum Charakteristischen Erforderliche, sondern eine lästige Wiederholung, wodurch das Charakteristische selbst kann denaturirt werden. Zudem zeigt sich das Karrikaturmäßige ferner als die Charakteristik des Häßlichen, das allerdings ein Verzerren ist. Das Häßliche seinerseits bezieht sich näher auf den Inhalt, so daß gesagt werden kann, daß mit dem Princip des Charakteristischen auch das Häßliche und die Darstellung des Häßlichen als Grundbestimmung angenommen sey. Ueber das, was im Kunstschönen charakterisirt werden soll und was nicht, über den Inhalt des Schönen allerdings giebt die Hirt'sche Definition keine nähere Auskunft, sondern liefert in dieser Rücksicht nur eine rein formelle Bestimmung, welche jedoch in sich Wahrhaftes, wenn auch auf abstracte Weise, enthält.

Was setzt Meyer nun aber, ergeht die weitere Frage, jenem Kunstprincipe Hirt's entgegen, was zieht er vor? Er handelt zunächst nur von dem Princip in den Kunstwerken der Alten, das jedoch die Bestimmung des Schönen überhaupt enthalten muß. Bei dieser Gelegenheit kommt er auf Mengs und auf Winckelmann's Bestimmung des Ideals zu sprechen, und äußert sich dahin, daß er dieß Schönheitsgesetz weder verwerfen noch ganz annehmen wolle, dagegen kein Bedenken trage, sich der Meinung eines erleuchteten Kunstrichters (Göthe's) anzuschließen, da sie bestimmend sey, und näher das Räthsel zu lösen scheine. Göthe sagt: „Der höchste Grundsatz der Alten war das Bedeutende, das höchste Resultat aber einer glücklichen Behandlung das Schöne." Sehen wir näher zu, was in diesem Ausspruche liegt, so haben wir darin wiederum zweierlei: den Inhalt, die Sache, und die Art und Weise der Darstellung. Bei einem Kunstwerke fangen wir bei dem an, was sich uns unmittelbar präsentirt, und fragen dann erst, was daran die Bedeutung oder Inhalt sey. Jenes Aeußerliche gilt uns nicht unmittelbar, sondern wir nehmen dahinter noch ein Inneres, eine Bedeutung an, durch welche die Außenerscheinung begeistet wird. Auf diese seine Seele deutet das Aeußerliche hin. Denn eine Erscheinung, die etwas bedeutet, stellt nicht sich selber, und das, was sie als äußere ist, vor, sondern ein Anderes; wie das Symbol z. B. und deutlicher noch die Fabel, deren Moral und Lehre die Bedeutung ausmacht. Ja jedes Wort schon weist auf eine Bedeutung hin und gilt nicht für sich selbst. Ebenso das menschliche Auge, das Gesicht, Fleisch, Haut, die ganze Gestalt läßt Geist, Seele durch sich hindurchscheinen, und immer ist hier die Bedeutung noch etwas Weiteres, als das, was sich in der unmittelbaren Erscheinung zeigt. In dieser Weise soll das Kunstwerk bedeutend seyn, und nicht nur in diesen Linien, Krümmungen, Flächen, Aushöhlungen, Vertiefungen des Gesteins, in diesen Farben, Tönen, Wortklängen, oder welches Material sonst benutzt ist, erschöpft erscheinen, sondern eine innere Lebendigkeit, Empfindung,

Seele, einen Gehalt und Geist entfalten, den wir eben die Bedeutung des Kunstwerks nennen.

Mit dieser Forderung der Bedeutsamkeit eines Werks ist daher nicht viel Weiteres oder Anderes als mit dem Hirt'schen Princip des Charakteristischen gesagt.

Dieser Auffassung nach haben wir also als die Elemente des Schönen ein Inneres, einen Inhalt, und ein Aeußeres, welches jenen Inhalt bedeutet, charakterisirt; das Innere scheint im Aeußeren und giebt durch dasselbe sich zu erkennen, indem das Aeußere von sich hinweg auf das Innere hinweist.

In das Nähere können wir jedoch nicht weiter eingehn.

c) Die frühere Manier dieses Theoretisirens wie jener practischen Regeln ist denn auch bereits in Deutschland gewaltsam auf die Seite geworfen worden — vornehmlich durch das Hervortreten von wahrhaft lebendiger Poesie — und das Recht des Genies, die Werke desselben und deren Effekte sind geltend gemacht worden gegen die Anmaßungen jener Gesetzlichkeiten und breiten Wasserströme von Theorien. Aus dieser Grundlage einer selbst ächten geistigen Kunst, wie der Mitempfindung und Durchdringung derselben ist die Empfänglichkeit und Freiheit entsprungen, auch die längst vorhandenen großen Kunstwerke, der modernen Welt, des Mittelalters oder auch ganz fremder Völker des Alterthums (die indischen z. B.) zu genießen und anzuerkennen, Werke, welche ihres Alters oder fremden Nationalität wegen für uns allerdings eine fremdartige Seite haben, doch bei ihrem alle Fremdartigkeit überbietenden, allen Menschen gemeinschaftlichen Gehalt nur durch das Vorurtheil der Theorie zu Productionen eines barbarischen schlechten Geschmacks gestempelt werden konnten. Diese Anerkennung überhaupt von Kunstwerken, welche aus dem Kreise und Formen derjenigen heraustreten, die vornehmlich für die Abstractionen der Theorie zu Grunde gelegt wurden, hat zunächst zur Anerkennung einer eigenthümlichen Art von Kunst — der romantischen Kunst — geführt, und es ist nöthig geworden den Begriff und

die Natur des Schönen auf eine tiefere Weise zu fassen, als es jene Theorien vermocht hatten. Womit sich dies zugleich verbunden hat, daß der Begriff für sich selbst, der denkende Geist, sich nun auch seinerseits in der Philosophie tiefer erkannte, und damit auch das Wesen der Kunst auf eine gründlichere Weise zu nehmen unmittelbar veranlaßt ward.

So ist denn selbst nach den Momenten dieses allgemeinern Verlaufs jene Art des Nachdenkens über die Kunst, jenes Theoretisiren, seinen Principien wie deren Durchführung nach, antiquirt worden. Nur die Gelehrsamkeit der Kunstgeschichte hat ihren bleibenden Werth behalten, und muß ihn um so mehr behalten, je mehr durch jene Fortschritte der geistigen Empfänglichkeit ihr Gesichtskreis nach allen Seiten hin sich erweitert hat. Ihr Geschäft und Beruf besteht in der ästhetischen Würdigung der individuellen Kunstwerke und Kenntniß der historischen, das Kunstwerk äußerlich bedingenden Umstände; eine Würdigung, die mit Sinn und Geist gemacht, durch die historischen Kenntnisse unterstützt, allein in die ganze Individualität eines Kunstwerks eindringen läßt; wie z. B. Göthe viel über Kunst und Kunstwerke geschrieben hat. Das eigentliche Theoretisiren ist nicht der Zweck dieser Betrachtungsweise, obschon sich dieselbe wohl auch häufig mit abstracten Principien und Kategorien zu thun macht, und bewußtlos darein verfallen kann, doch wenn man sich hiervon nicht aufhalten läßt, sondern nur jene concreten Darstellungen vor Augen behält, auf allen Fall für eine Philosophie der Kunst die anschaulichen Belege und Bestätigungen liefert, in deren historisches besonderes Detail sich die Philosophie nicht einlassen kann.

Das wäre die erste Weise der Kunstbetrachtung, welche vom Particulären und Vorhandenen ausgeht.

2. Hiervon ist wesentlich die entgegengesetzte Seite zu unterscheiden, nämlich die ganz theoretische Reflexion, welche das Schöne als Solches aus sich selbst zu erkennen und dessen Idee zu ergründen bemüht ist.

Bekanntlich hat Plato in tieferer Weise an die philosophische Betrachtung die Forderung zu machen angefangen, daß die Gegenstände nicht in ihrer Besonderheit, sondern in ihrer Allgemeinheit, in ihrer Gattung, ihrem An- und Fürsichseyn erkannt werden sollten, indem er behauptete, das Wahre seyen nicht die einzelnen guten Handlungen, wahren Meinungen, schönen Menschen oder Kunstwerke, sondern das Gute, das Schöne, das Wahre selbst. Wenn nun in der That das Schöne seinem Wesen und Begriff nach erkannt werden soll, so kann dies nur durch den denkenden Begriff geschehen, durch welchen die logisch metaphysische Natur der Idee überhaupt, so wie der besondern Idee des Schönen in's denkende Bewußtseyn tritt. Allein diese Betrachtung des Schönen für sich in seiner Idee kann selbst wieder zu einer abstracten Metaphysik werden, und wenn auch Plato dabei zur Grundlage und zum Führer genommen wird, so darf uns doch die platonische Abstraction, selbst für die logische Idee des Schönen, nicht mehr genügen. Wir müssen diese selbst tiefer und concreter fassen, denn die Inhaltlosigkeit, welche der platonischen Idee anklebt, befriedigt die reicheren philosophischen Bedürfnisse unseres heutigen Geistes nicht mehr. Es ist also wohl der Fall, daß auch wir in der Philosophie der Kunst von der Idee des Schönen ausgehen müssen, aber es darf nicht der Fall seyn, daß wir nur jene abstracte, das Philosophiren über das Schöne erst beginnende Weise platonischer Ideen festhalten.

3. Der philosophische Begriff des Schönen, um seine wahre Natur vorläufig wenigstens anzudeuten, muß die beiden angegebenen Extreme in sich vermittelt enthalten, indem er die metaphysische Allgemeinheit mit der Bestimmtheit realer Besonderheit vereinigt. Erst so ist er an und für sich in seiner Wahrheit gefaßt. Denn einerseits ist er dann der Sterilität einseitiger Reflexion gegenüber aus sich selbst fruchtbar, da er sich seinem eigenen Begriffe nach zu einer Totalität von Bestimmungen zu entwickeln hat, und er selbst wie seine Auseinandersetzung die Nothwendigkeit

seiner Besonderheiten, so wie des Fortgangs und Uebergangs derselben zu einander enthält; andererseits tragen die Besonderheiten, zu denen übergeschritten wird, in sich die Allgemeinheit und Wesentlichkeit des Begriffs, als dessen eigne Besonderheiten sie erscheinen. Beides geht den bisher berührten Betrachtungsweisen ab, weshalb nur jener volle Begriff auf die substantiellen, nothwendigen und totalen Principien führt.

III. Nach diesen Vorerinnerungen treten wir nun unserem eigentlichen Gegenstande, der Philosophie des Kunstschönen, näher, und indem wir ihn wissenschaftlich zu behandeln unternehmen, haben wir mit dem Begriff desselben den Anfang zu machen. Erst wenn wir diesen Begriff festgestellt haben, können wir die Eintheilung und damit den Plan des Ganzen der Wissenschaft darlegen; denn eine Eintheilung, wenn sie nicht, wie es bei unphilosophischer Betrachtung geschieht, auf eine nur äußerliche Weise vorgenommen werden soll, muß ihr Princip in dem Begriff des Gegenstandes selbst finden.

Bei solcher Forderung tritt uns sogleich die Frage entgegen: woher wir diesen Begriff entnehmen? Beginnen wir mit dem Begriffe des Kunstschönen selbst, so wird derselbe dadurch unmittelbar zu einer Voraussetzung und bloßen Annahme; bloße Annahmen jedoch läßt die philosophische Methode nicht zu, sondern was ihr gelten soll, dessen Wahrheit muß bewiesen d. h. als nothwendig aufgezeigt seyn.

Ueber diese Schwierigkeit, welche die Einleitung in jede selbstständig für sich betrachtete philosophische Disciplin betrifft, wollen wir uns mit wenigen Worten verständigen.

Bei dem Gegenstande jeder Wissenschaft kommt zunächst zweierlei in Betracht: erstens, daß ein solcher Gegenstand ist, und zweitens was er ist.

Ueber den ersten Punkt pflegt sich in den gewöhnlichen Wissenschaften wenig Schwierigkeit zu erheben. Ja es könnte zunächst sogar lächerlich erscheinen, wenn sich die Forderung aufthäte, es

solle in der Astronomie und Physik bewiesen werden, daß es eine Sonne, Gestirne, magnetische Erscheinungen u. s. w. gäbe. In diesen Wissenschaften, die es mit sinnlich Vorhandenem zu thun haben, werden die Gegenstände aus der äußeren Erfahrung genommen, und statt sie zu beweisen wird es für hinreichend gehalten, sie zu weisen. Doch schon innerhalb der nicht philosophischen Disciplinen können Zweifel über das Seyn ihrer Gegenstände aufkommen, wie z. B. in der Psychologie, der Lehre vom Geiste, der Zweifel, ob es eine Seele, einen Geist giebt, d. h. ein von dem Materiellen verschiedenes für sich selbstständiges Subjectives, oder in der Theologie, daß ein Gott ist. Wenn ferner die Gegenstände subjectiver Art d. h. nur im Geiste und nicht als äußerlich sinnliche Objecte vorhanden sind, so wissen wir, im Geiste sey nur was er durch seine Thätigkeit hervorgebracht hat. Hiermit tritt sogleich die Zufälligkeit ein, ob Menschen diese innere Vorstellung oder Anschauung in sich producirt haben oder nicht, und wenn auch das Erstere wirklich der Fall ist, ob sie solche Vorstellung nicht auch wieder verschwinden gemacht, oder dieselbe wenigstens zu einer bloß subjectiven Vorstellung herabgesetzt haben, deren Inhalte kein Seyn an und für sich selbst zukomme. Wie z. B. das Schöne häufig als nicht an und für sich in der Vorstellung nothwendig, sondern als ein bloß subjectives Gefallen, ein nur zufälliger Sinn ist angesehen worden. Schon unsere äußern Anschauungen, Beobachtungen und Wahrnehmungen sind oft täuschend und irrig, aber noch vielmehr sind es die inneren Vorstellungen, wenn sie auch die größte Lebendigkeit in sich haben und uns unwiderstehlich zur Leidenschaft fortreißen sollten.

Jener Zweifel nun, ob ein Gegenstand der inneren Vorstellung und Anschauung überhaupt sey oder nicht, wie jene Zufälligkeit, ob das subjective Bewußtseyn ihn in sich erzeugt, und ob die Art und Weise, wie es ihn vor sich gebracht, dem Gegenstande, seinem An- und Fürsichseyn nach, auch entsprechend sey, erregt im Menschen gerade das höhere wissenschaftliche Bedürfniß, welches

fordert, daß wenn uns auch so vorkomme, als ob ein Gegenstand sey, oder daß es einen solchen gäbe, derselbe dennoch müsse seiner Nothwendigkeit nach aufgezeigt oder bewiesen werden.

Mit diesem Beweise, wird er wahrhaft wissenschaftlich entwickelt, ist sodann zugleich der anderen Frage: was ein Gegenstand sey, Genüge geleistet. Dies auseinander zu setzen, würde uns jedoch an diesem Orte zu weit führen, und es ist darüber nur Folgendes anzudeuten.

Wenn von unserem Gegenstande, dem Kunstschönen, die Nothwendigkeit aufgezeigt werden soll, so wäre zu beweisen, daß die Kunst oder das Schöne ein Resultat von Vorhergehendem sey, das, seinem wahren Begriffe nach betrachtet, mit wissenschaftlicher Nothwendigkeit zum Begriffe der schönen Kunst hinüberführt. Indem wir nun aber von der Kunst anfangen, ihren Begriff und dessen Realität, nicht aber das ihrem eigenen Begriff zufolge ihr Vorangehende in seinem Wesen abhandeln wollen, so hat die Kunst für uns als besonderer wissenschaftlicher Gegenstand eine Voraussetzung, die außerhalb unserer Betrachtung liegt, und als ein anderer Inhalt, wissenschaftlich abgehandelt, einer anderen philosophischen Disciplin angehört. Es bleibt deshalb nichts übrig als den Begriff der Kunst so zu sagen lemmatisch aufzunehmen, was bei allen besonderen philosophischen Wissenschaften, wenn sie vereinzelt betrachtet werden sollen, der Fall ist. Denn erst die gesammte Philosophie ist die Erkenntniß des Universums als in sich eine organische Totalität, die sich aus ihrem eigenen Begriffe entwickelt, und in ihrer sich zu sich selbst verhaltenden Nothwendigkeit zum Ganzen in sich zurückgehend, sich mit sich als eine Welt der Wahrheit zusammenschließt. In der Krone dieser wissenschaftlichen Nothwendigkeit ist jeder einzelne Theil ebensosehr einerseits ein in sich zurückkehrender Kreis, als er andererseits zugleich einen nothwendigen Zusammenhang mit anderen Gebieten hat, ein Rückwarts, aus dem er sich herleitet, wie ein Vorwarts, zu dem er selber sich in sich weiter treibt, insofern er fruchtbar Anderes

wieder aus sich erzeugt und für die wissenschaftliche Erkenntniß hervorgehen läßt. Die Idee des Schönen also, mit der wir anfangen, zu beweisen, d. h. sie der Nothwendigkeit nach aus den für die Wissenschaft vorangehenden Voraussetzungen herzuleiten, aus deren Schooße sie geboren wird, ist nicht unser gegenwärtiger Zweck, sondern das Geschäft einer encyklopädischen Entwickelung der gesammten Philosophie und ihrer besonderen Disciplinen. Für uns ist der Begriff des Schönen und der Kunst eine durch das System der Philosophie gegebene Voraussetzung. Da wir aber dies System und den Zusammenhang der Kunst mit demselben hier nicht erörtern können, so haben wir den Begriff des Schönen noch nicht wissenschaftlich vor uns, sondern was für uns vorhanden ist, sind nur die Elemente und Seiten desselben, wie sie in den verschiedenen Vorstellungen vom Schönen und der Kunst schon im gewöhnlichen Bewußtseyn sich vorfinden, oder vormals gefaßt worden sind. Von hier aus wollen wir dann erst auf die gründlichere Betrachtung jener Ansichten übergehen, um dadurch den Vortheil zu erlangen, zunächst eine allgemeine Vorstellung von unserm Gegenstande, so wie durch die kurze Kritik eine vorläufige Bekanntschaft mit den höheren Bestimmungen zu bewirken, mit welchen wir es in der Folge zu thun haben werden. In dieser Weise wird unsere letzte einleitende Betrachtung gleichsam das Einläuten zum Vortrage der Sache selbst vorstellen, und eine allgemeine Sammlung und Richtung auf den eigentlichen Gegenstand bezwecken.

Was uns vom Kunstwerk zunächst als geläufige Vorstellung bekannt seyn kann, betrifft folgende drei Bestimmungen:

1) Das Kunstwerk sey kein Naturproduct, sondern durch menschliche Thätigkeit zu Wege gebracht;
2) sey es wesentlich für den Menschen gemacht, und zwar für den Sinn desselben mehr oder weniger aus dem Sinnlichen entnommen;
3) habe es einen Zweck in sich.

1. Was den ersten Punkt betrifft, daß ein Kunstwerk ein Product menschlicher Thätigkeit sey, so ist aus dieser Ansicht

a) die Betrachtung hervorgegangen, daß diese Thätigkeit als bewußtes Produciren eines Aeußerlichen auch gewußt und angegeben und von Andern gelernt und befolgt werden könne. Denn was der Eine macht, vermöchte auch, kann es scheinen, der Andere zu machen oder nachzumachen, wenn er nur erst die Art des Verfahrens kenne, so daß es bei allgemeiner Bekanntschaft mit den Regeln künstlerischer Production nur Sache des allgemeinen Beliebens wäre, in gleicher Art dasselbe zu executiren, und Kunstwerke hervorzubringen. In dieser Weise sind die oben besprochenen regelgebenden Theorien und ihre auf praktische Befolgung berechneten Vorschriften entstanden. Was sich nun aber nach solchen Angaben ausführen läßt, kann nur etwas formell Regelmäßiges und Mechanisches seyn. Denn nur das Mechanische ist von so äußerlicher Art, daß um es in die Vorstellung aufzunehmen und ins Werk zu setzen, nur eine ganz leere wollende Thätigkeit und Geschicklichkeit erforderlich bleibt, welche in sich selbst nichts Concretes, durch allgemeine Regeln nicht Vorzuschreibendes mitzubringen benöthigt ist. Dieß thut sich am lebendigsten hervor, wenn sich dergleichen Vorschriften nicht auf das rein Aeußerliche und Mechanische beschränken, sondern auf die inhaltsvoll geistige, künstlerische Thätigkeit ausdehnen. In diesem Gebiet enthalten die Regeln nur unbestimmte Allgemeinheiten, z. B. das Thema solle interessant seyn, man solle Jeden seinem Stande, Alter, Geschlecht, Lage gemäß sprechen lassen. Sollen hier Regeln genügen, so müßten ihre Vorschriften zugleich mit solcher Bestimmtheit eingerichtet seyn, daß sie ohne weitere eigene Geistesthätigkeit, ganz in der Art wie sie ausgedrückt sind auch ausgeführt werden könnten. Doch ihrem Inhalte nach abstract zeigen sich deshalb solche Regeln in ihrer Prätension, daß sie das Bewußtseyn des Künstlers auszufüllen geschickt wären, durchaus ungeschickt, indem die künstlerische Production nicht formelle Thätigkeit nach gegebenen Bestimmtheiten

ist, sondern als geistige Thätigkeit aus sich selbst arbeiten und ganz anderen reicheren Gehalt und umfassendere individuelle Gebilde vor die geistige Anschauung bringen muß. Zur Noth mögen daher jene Regeln, insoweit sie in der That etwas Bestimmtes, und deshalb praktisch Brauchbares enthalten, doch nur etwa Bestimmungen für ganz äußerliche Umstände abgeben.

b) So ist man denn auch ganz von dieser angedeuteten Richtung abgekommen, dafür jedoch ebenso sehr wieder in's Gegentheil gefallen. Denn das Kunstwerk ward zwar nicht mehr als Product einer allgemein menschlichen Thätigkeit angesehn, sondern als Werk eines ganz eigenthümlich begabten Geistes, welcher nun aber auch schlechthin nur seine Besonderheit, wie eine specifische Naturkraft, gewähren zu lassen habe, und von der Richtung auf allgemein gültige Gesetze, wie von der Einmischung bewußter Reflexion in sein instinctartiges Produciren ganz loszusprechen, ja davor zu bewahren sey, da seine Hervorbringungen durch solches Bewußtseyn nur könnten verunreinigt und verderbt werden. Man hat nach dieser Seite hin das Kunstwerk als Product des Talents und Genies angesprochen, und hauptsächlich die Naturseite, welche Talent und Genius in sich tragen, hervorgehoben. Zum Theil mit Recht. Denn Talent ist specifische, Genie allgemeine Befähigung, welche der Mensch sich nicht nur durch eigene selbstbewußte Thätigkeit zu geben die Macht hat; wovon noch später ausführlicher zu sprechen ist.

Hier haben wir nur die falsche Seite dieser Ansicht zu erwähnen, daß nämlich bei der künstlerischen Production alles Bewußtseyn über die eigene Thätigkeit nicht nur für überflüssig, sondern auch für nachtheilig gehalten worden ist. Dann erscheint die Hervorbringung des Talents und Genies nur als ein Zustand überhaupt, und näher als Zustand der Begeisterung. Zu solchem Zustande, heißt es, werde das Genie theils durch einen Gegenstand erregt, theils könne es sich durch Willkür selber darein versetzen, wobei denn auch des guten Dienstes der Champagner-

flasche nicht vergessen ward. In Deutschland that sich diese Meinung zur Zeit der sogenannten Genie-Periode hervor, welche durch Göthe's erste poetische Producte herbeigeführt und dann durch die schillerschen unterstützt wurde. Diese Dichter haben bei ihren ersten Werken mit Hintansetzung aller Regeln, die damals fabricirt waren, von vorne angefangen, und absichtlich gegen jene Regeln gehandelt, worin sie denn Andere noch bei Weitem überboten. Doch in die Verwirrungen, welche über den Begriff von Begeisterung und Genie herrschend gewesen und über das, was die Begeisterung als solche schon alles vermöge, noch heutigen Tages herrschend sind, will ich nicht näher eingehen. Als wesentlich ist nur die Ansicht festzustellen, daß wenn auch Talent und Genius des Künstlers ein natürliches Moment in sich hat, dasselbe dennoch wesentlich der Bildung durch den Gedanken, der Reflexion auf die Weise seiner Hervorbringung, sowie der Uebung und Fertigkeit im Produciren bedarf. Denn ohnehin ist eine Hauptseite dieser Production eine äußerliche Arbeit, indem das Kunstwerk eine rein technische Seite hat, die bis gegen das Handwerksmäßige sich hinerstreckt; am meisten in der Architektur und Skulptur, weniger in der Malerei und Musik, am wenigsten in der Poesie. Zu einer Fertigkeit hierin verhilft keine Begeisterung, sondern nur Reflexion, Fleiß und Uebung. Solcher Fertigkeit aber ist der Künstler benöthigt, um des äußeren Materials sich zu bemeistern, und durch die Sprödigkeit desselben nicht gehindert zu werden.

Je höher nun ferner der Künstler steht, desto gründlicher soll er die Tiefen des Gemüths und Geistes darstellen, die nicht unmittelbar bekannt, sondern nur durch die Richtung des eigenen Geistes auf die innere und äußere Welt zu ergründen sind. So ist es wiederum das Studium, wodurch der Künstler diesen Gehalt zu seinem Bewußtseyn bringt und den Stoff und Gehalt seiner Conceptionen gewinnt.

Zwar bedarf in dieser Beziehung die eine Kunst mehr als die andere des Bewußtseyns und der Erkenntniß solchen Gehaltes.

Die Musik z. B., welche es sich nur mit der ganz unbestimmten Bewegung des geistigen Innern, mit dem Tönen gleichsam der gedankenlosen Empfindung zu thun macht, hat wenigen oder keinen geistigen Stoff im Bewußtseyn von Nöthen. Das musikalische Talent kündigt sich darum auch am meisten in sehr früher Jugend, bei noch leerem Kopfe und wenig bewegtem Gemüthe an; — und kann bei Zeiten schon, ehe noch Geist und Leben sich erfahren haben, zu sehr bedeutender Höhe gelangt seyn; wie wir denn auch oft genug eine sehr große Virtuosität in musikalischer Composition wie im Vortrage neben bedeutender Dürftigkeit des Geistes und Charakters bestehen sehn. — Anders hingegen ist es in der Poesie. In ihr kommt es auf inhalts- und gedankenvolle Darstellung des Menschen, seiner tieferen Interessen und der Mächte, die ihn bewegen, an, und so muß Geist und Gemüth selbst durch Leben, Erfahrung und Nachdenken reich und tief gebildet seyn, ehe das Genie etwas Reifes, Gehaltvolles und in sich Vollendetes zu Stande bringen kann. Die ersten Producte Göthe's und Schiller's sind von einer Unreife, ja selbst von einer Rohheit und Barbarei, vor der man erschrecken kann. Diese Erscheinung, daß in den meisten jener Versuche eine überwiegende Masse durch und durch prosaischer zum Theil kalter und platter Elemente sich findet, ist es, welche vornehmlich gegen die gewöhnliche Meinung geht, als ob die Begeisterung an das Jugendfeuer und die Jugendzeit gebunden sey. Erst das reife Mannesalter dieser beiden Genien, welche, kann man sagen, unserer Nation erst poetische Werke zu geben wußten, und unsere Nationaldichter sind, hat uns tiefe, gediegene, aus wahrhafter Begeisterung hervorgegangene, und ebenso in der Form durchgebildete Werke geschenkt, wie erst der Greis Homer seine ewig unsterblichen Gesänge sich eingegeben und hervorgebracht hat.

c) Eine dritte Ansicht, welche die Vorstellung vom Kunstwerk als einem Producte menschlicher Thätigkeit betrifft, bezieht sich auf die Stellung des Kunstwerks zu den äußeren Erscheinun-

gen der Natur. Hier lag dem gewöhnlichen Bewußtseyn die Meinung nahe, daß das Kunstproduct des Menschen dem Naturproducte *nachstehe*. Denn das Kunstwerk hat kein Gefühl in sich, und ist nicht das durch und durch Belebte, sondern, als äußerliches Object betrachtet, todt. Das Lebendige aber pflegen wir höher zu schätzen als das Todte. Daß das Kunstwerk nicht in sich selbst bewegt und lebendig sey, ist freilich zuzugeben. Das natürlich Lebendige ist nach Innen und Außen eine zweckmäßig bis in alle kleinsten Theile ausgeführte Organisation, während das Kunstwerk nur in seiner Oberfläche den Schein der Lebendigkeit erreicht, nach Innen aber gemeiner Stein oder Holz und Leinwand, oder wie in der Poesie Vorstellung ist, die in Rede und Buchstaben sich äußert. Aber diese Seite äußerlicher Existenz ist es nicht, welche ein Werk zu einem Producte der schönen Kunst macht; Kunstwerk ist es nur, insofern es, aus dem Geiste entsprungen, nun auch dem Boden des Geistes angehört, die Taufe des Geistigen erhalten hat, und nur dasjenige darstellt, was nach dem Anklange des Geistes gebildet ist. Menschliches Interesse, der geistige Werth, den eine Begebenheit, ein individueller Charakter, eine Handlung in ihrer Verwickelung und ihrem Ausgange hat, wird im Kunstwerke aufgefaßt und reiner und durchsichtiger hervorgehoben, als es auf dem Boden der sonstigen unkünstlerischen Wirklichkeit möglich ist. Dadurch steht das Kunstwerk höher als jedes Naturproduct, das diesen Durchgang durch den Geist nicht gemacht hat. Wie z. B. durch die Empfindung und Einsicht, aus welcher heraus in der Malerei eine Landschaft dargestellt wird, dies Geisteswerk einen höheren Rang einnimmt, als die bloß natürliche Landschaft. Denn alles Geistige ist besser als jedes Naturerzeugniß. Ohnehin stellt kein Naturwesen göttliche Ideale dar, wie es die Kunst vermag.

Was nun der Geist in Kunstwerken seinem eigenen Innern entnimmt, dem weiß er auch nach Seiten der äußerlichen Existenz hin eine *Dauer* zu geben; die einzelne Naturlebendigkeit dagegen

ist vergänglich, schwindend, und in ihrem Aussehen veränderlich, während das Kunstwerk sich erhält, wenn auch nicht die bloße Dauer, sondern das Herausgehobenseyn geistiger Beseelung seinen wahrhaftigen Vorzug, der natürlichen Wirklichkeit gegenüber, ausmacht.

Diese höhere Stellung des Kunstwerkes wird aber dennoch wieder von einer anderen Vorstellung des gewöhnlichen Bewußtseyns bestritten. Denn die Natur und ihre Erzeugnisse, heißt es, seyen ein Werk Gottes, durch seine Güte und Weisheit erschaffen, das Kunstproduct dagegen sey *nur* ein Menschenwerk, nach menschlicher Einsicht von Menschenhänden gemacht. In dieser Entgegenstellung der Naturproduction als eines göttlichen Schaffens und der menschlichen Thätigkeit als einer nur endlichen, liegt sogleich der Mißverstand, als ob Gott im Menschen und durch den Menschen *nicht* wirke, sondern den Kreis dieser Wirksamkeit auf die Natur allein beschränke. Diese falsche Meinung ist gänzlich zu entfernen, wenn man zum wahren Begriffe der Kunst hindurchdringen will, ja es ist dieser Ansicht gegenüber die entgegengesetzte festzuhalten, daß Gott mehr Ehre von dem habe, was der Geist macht, als von den Erzeugnissen und Gebilden der Natur. Denn es ist nicht nur Göttliches im Menschen, sondern in ihm ist es in einer Form thätig, die in ganz anderer höherer Weise dem Wesen Gottes gemäß ist, als in der Natur. Gott ist Geist, und im Menschen allein hat das Medium, durch welches das Göttliche hindurchgeht, die Form des bewußten sich thätig hervorbringenden Geistes; in der Natur aber ist dies Medium das Bewußtlose, Sinnliche und Aeußerliche, das an Werth dem Bewußtseyn bei weitem nachsteht. Bei der Kunstproduction nun ist Gott ebenso wirksam wie bei den Erscheinungen der Natur, das Göttliche aber, wie es im Kunstwerk sich kund giebt, hat, als aus dem Geiste erzeugt, einen entsprechenden Durchgangspunkt für seine Existenz gewonnen, während das Daseyn in der bewußtlosen Sinnlichkeit der Natur keine dem Göttlichen angemessene Weise der Erscheinung ist.

d) Ist nun das Kunstwerk als Erzeugniß des Geistes vom Menschen gemacht, so fragt es sich schließlich, um aus dem Bisherigen ein tieferes Resultat zu ziehen, welches das Bedürfniß des Menschen sey Kunstwerke zu produciren. Auf der einen Seite kann die Hervorbringung als ein bloßes Spiel des Zufalls und der Einfälle angesehen werden, das ebenso gut zu unterlassen als auszuführen sey; denn es gäbe noch andere und selbst bessere Mittel das in's Werk zu richten, was die Kunst bezwecke, und der Mensch trage noch höhere und wichtigere Interessen in sich, als die Kunst zu befriedigen vermöge. Auf der anderen Seite aber scheint die Kunst aus einem höheren Triebe hervorzugehen, und höheren Bedürfnissen, ja zu Zeiten den höchsten und absoluten Genüge zu thun, indem sie an die allgemeinsten Weltanschauungen und die religiösen Interessen ganzer Epochen und Völker gebunden ist. — Diese Frage nach dem nicht zufälligen sondern absoluten Bedürfniß der Kunst können wir vollständig noch nicht beantworten, indem sie concreter ist, als die Antwort hier schon ausfallen könnte. Wir müssen uns deshalb begnügen für jetzt nur Folgendes festzustellen.

Das allgemeine und absolute Bedürfniß, aus dem die Kunst (nach ihrer formellen Seite) quillt, findet seinen Ursprung darin, daß der Mensch denkendes Bewußtsein ist, d. h. daß er, was er ist und was überhaupt ist, aus sich selbst für sich macht. Die Naturdinge sind nur unmittelbar und einmal, doch der Mensch als Geist verdoppelt sich, indem er zunächst wie die Naturdinge ist, sodann aber eben so sehr für sich ist, sich anschaut, sich vorstellt, denkt, und nur durch dies thätige Fürsichsein Geist ist. Dies Bewußtsein von sich erlangt der Mensch in zwiefacher Weise: Erstens theoretisch, insofern er im Innern sich selbst sich zum Bewußtsein bringen muß, was in der Menschenbrust sich bewegt, was in ihr wühlt und treibt; und überhaupt sich anzuschauen, vorzustellen, was der Gedanke als das Wesen findet sich zu fixiren, und in dem aus sich selbst Hervorgerufenen

wie in dem von Außen her Empfangenen nur sich selber zu erkennen hat. — Zweitens wird der Mensch durch praktische Thätigkeit für sich, indem er den Trieb hat, in demjenigen, was ihm unmittelbar gegeben, was für ihn äußerlich vorhanden ist, sich selbst hervorzubringen, und darin gleichfalls sich selbst zu erkennen. Diesen Zweck vollführt er durch Veränderung der Außendinge, welchen er das Siegel seines Innern aufdrückt, und in ihnen nun seine eigenen Bestimmungen wiederfindet. Der Mensch thut dies, um als freies Subject auch der Außenwelt ihre spröde Fremdheit zu nehmen, und in der Gestalt der Dinge nur eine äußere Realität seiner selbst zu genießen. Schon der erste Trieb des Kindes trägt diese praktische Veränderung der Außendinge in sich; der Knabe wirft Steine in den Strom und bewundert nun die Kreise, die im Wasser sich ziehen, als ein Werk, worin er die Anschauung des Seinigen gewinnt. Dieses Bedürfniß geht durch die vielgestaltigsten Erscheinungen durch bis zu der Weise der Production seiner selbst in den Außendingen, wie sie im Kunstwerke vorhanden ist. Und nicht nur mit den Außendingen verfährt der Mensch in dieser Weise, sondern ebenso mit sich selbst, seiner eigenen Naturgestalt, die er nicht läßt, wie er sie findet, sondern die er absichtlich verändert. Dies ist die Ursache alles Putzes und Schmuckes, und wäre er noch so barbarisch, geschmacklos, völlig verunstaltend oder gar verderblich, wie die Frauenfüße der Chinesen, oder Einschnitte in Ohren und Lippen. Denn nur beim Gebildeten geht die Veränderung der Gestalt, des Benehmens und jeder Art und Weise der Aeußerung aus geistiger Bildung hervor.

Das allgemeine Bedürfniß zur Kunst also ist das vernünftige, daß der Mensch die innere und äußere Welt sich zum geistigen Bewußtsein als einen Gegenstand zu erheben hat, in welchem er sein eigenes Selbst wiedererkennt. Das Bedürfniß dieser geistigen Freiheit befriedigt er, indem er einerseits innerlich, was ist für sich macht, ebenso aber dies Fürsichsein äußerlich realisirt,

und somit was in ihm ist, für sich und Andere in dieser Verdoppelung seiner zur Anschauung und Erkenntniß bringt. Dies ist die freie Vernünftigkeit des Menschen, in welcher wie alles Handeln und Wissen, so auch die Kunst ihren Grund und nothwendigen Ursprung hat. Ihr specifisches Bedürfniß jedoch im Unterschiede des sonstigen politischen und moralischen Handelns, der religiösen Vorstellung und wissenschaftlichen Erkenntniß werden wir später sehen.

2. Betrachteten wir nun bisher am Kunstwerk die Seite, daß es vom Menschen gemacht sey, so haben wir jetzt zu der zweiten Bestimmung überzugehn, daß es für den Sinn des Menschen producirt und deshalb auch aus dem Sinnlichen mehr oder weniger hergenommen werde.

a) Diese Reflexion hat zu der Betrachtung Veranlassung gegeben, daß die schöne Kunst die Empfindung, und näher zwar die Empfindung, die wir uns gemäß finden, — die angenehme — zu erregen bestimmt sey. Man hat in dieser Rücksicht die Untersuchung der schönen Kunst zu einer Untersuchung der Empfindungen gemacht, und gefragt, welche Empfindungen denn nun wohl durch die Kunst zu erregen seyen; Furcht z. B. und Mitleid, wie diese aber angenehm seyn, wie die Betrachtung eines Unglücks Befriedigung gewähren könne. Diese Richtung der Reflexion schreibt sich besonders aus Moses Mendelssohn's Zeiten her, und man kann in seinen Schriften viele solcher Betrachtungen finden. Doch führte solche Untersuchung nicht weit, denn die Empfindung ist die unbestimmte dumpfe Region des Geistes; was empfunden wird bleibt eingehüllt in der Form abstractester einzelner Subjectivität, und deshalb sind auch die Unterschiede der Empfindung ganz abstracte, keine Unterschiede der Sache selbst. Furcht z. B., Angst, Besorgniß, Schreck sind freilich weitere Modificationen ein und derselben Empfindungsweise, aber theils nur quantitative Steigerungen, theils Formen, welche ihren Inhalt selbst nichts angehen, sondern demselben gleichgültig sind.

Bei der Furcht z. B. ist eine Existenz vorhanden, für welche das Subject Interesse hat, zugleich aber das Negative nahen sieht, das diese Existenz zu zerstören droht, und nun beides, dies Interesse und jenes Negative als widersprechende Affection seiner Subjectivität unmittelbar in sich findet. Solche Furcht bedingt aber für sich noch keinen Gehalt, sondern kann das Verschiedenste und Entgegengesetzteste in sich aufnehmen. Die Empfindung als solche ist eine durchaus leere Form der subjectiven Affection. Zwar kann diese Form theils in sich selbst mannichfach seyn, wie Hoffnung, Schmerz, Freude, Vergnügen, theils in dieser Verschiedenheit unterschiedenen Inhalt befassen, wie es denn Rechtsgefühl, sittliches Gefühl, erhabenes religiöses Gefühl u. s. f. giebt, aber dadurch, daß solcher Inhalt in unterschiedenen Formen des Gefühls vorhanden ist, kommt noch seine wesentliche und bestimmte Natur nicht zum Vorschein, sondern bleibt eine bloß subjective Affection meiner, in welcher die concrete Sache, als in den abstractesten Kreis zusammengezogen, verschwindet. Deshalb bleibt die Untersuchung der Empfindungen, welche die Kunst erregt oder erregen soll, ganz im Unbestimmten stehn, und ist eine Betrachtung, welche gerade vom eigentlichen Inhalt und dessen concreten Wesen und Begriff abstrahirt. Denn die Reflexion auf die Empfindung begnügt sich mit der Beobachtung der subjectiven Affection und deren Besonderheit, statt sich in die Sache, das Kunstwerk zu versenken und zu vertiefen und darüber die bloße Subjectivität und deren Zustände fahren zu lassen. Bei der Empfindung jedoch ist gerade diese inhaltlose Subjectivität nicht nur erhalten, sondern die Hauptsache, und darum fühlen die Menschen so gern. Deshalb wird aber auch solche Betrachtung ihrer Unbestimmtheit und Leerheit wegen langweilig, und durch die Aufmerksamkeit auf die kleinen subjectiven Besonderheiten widrig.

b) Da nun aber das Kunstwerk nicht nur etwa überhaupt Empfindungen erregen soll, — denn diesen Zweck hätte es dann ohne specifischen Unterschied mit Beredtsamkeit, Geschichtsschreibung,

religiöser Erbauung u. s. f. gemeinschaftlich — sondern nur insofern es schön ist, so verfiel die Reflexion darauf, für das Schöne nun auch eine eigenthümliche Empfindung des Schönen aufzusuchen, und einen bestimmten Sinn für dasselbe herauszufinden. Hierbei zeigte sich bald, daß ein solcher Sinn kein durch die Natur fest bestimmter und blinder Instinkt sey, der schon an und für sich das Schöne unterscheide, und so ward dann für diesen Sinn Bildung gefordert, und der gebildete Schönheitssinn Geschmack genannt, der, obschon ein gebildetes Auffassen und Ausfinden des Schönen, doch in der Weise unmittelbaren Empfindens bleiben solle. Wie abstrakte Theorien solchen Geschmackssinn zu bilden unternahmen, und wie er selbst äußerlich und einseitig blieb, haben wir bereits berührt. Einerseits in den allgemeinen Grundsätzen mangelhaft, hatte andererseits auch die besondere Kritik einzelner Werke der Kunst zur Zeit jener Standpunkte weniger die Richtung ein bestimmteres Urtheil zu begründen, — denn hierzu war das Zeug noch nicht vorhanden, — als vielmehr den Geschmack überhaupt in seiner Bildung zu fördern. Diese Bildung blieb deshalb gleichfalls im Unbestimmteren stehen, und bemühte sich nur die Empfindung als Schönheitssinn durch Reflexion so auszustatten, daß nun unmittelbar das Schöne wo und wie es vorhanden wäre, sollte gefunden werden können. Doch die Tiefe der Sache blieb dem Geschmack verschlossen, denn eine solche Tiefe nimmt nicht nur den Sinn und abstracte Reflexionen, sondern die volle Vernunft und den gediegenen Geist in Anspruch, während der Geschmack nur auf die äußerliche Oberfläche, um welche die Empfindungen herspielen, und woran einseitige Grundsätze sich geltend machen können, angewiesen war. Deshalb aber fürchtet sich der sogenannte gute Geschmack vor allen tieferen Wirkungen, und schweigt, wo die Sache zur Sprache kommt, und die Aeußerlichkeiten und Nebensachen verschwinden. Denn wo große Leidenschaften und Bewegungen einer tiefen Seele sich aufthun, handelt es sich nicht mehr

um die feinern Unterschiede des Geschmacks und seine Kleinigkeitskrämerei mit Einzelheiten; er fühlt den Genius über solchen Boden wegschreiten, und vor der Macht desselben zurücktretend ist es ihm nicht mehr geheuer, und weiß er sich nicht mehr zu lassen.

c) Man ist deshalb auch davon zurückgekommen, bei Betrachtung von Kunstwerken nur die Bildung des Geschmacks im Auge zu behalten, und nur Geschmack zeigen zu wollen; an die Stelle des Mannes oder Kunstrichters von Geschmack ist der Kenner getreten. Die positive Seite der Kunstkennerschaft, insoweit sie die gründliche Bekanntschaft mit dem ganzen Umkreis des Individuellen in einem Kunstwerk betrifft, haben wir schon als für die Kunstbetrachtung nothwendig ausgesprochen. Denn das Kunstwerk, um seiner zugleich materiellen und individuellen Natur willen, geht wesentlich aus besonderen Bedingungen der mannichfachsten Art, wozu vorzüglich Zeit und Ort der Entstehung, dann die bestimmte Individualität des Künstlers und hauptsächlich die technische Ausbildung der Kunst gehören, hervor. Zur bestimmten gründlichen Anschauung und Kenntniß, ja selbst zum Genusse eines Kunstproducts ist die Beachtung aller dieser Seiten unerläßlich, mit welchen sich die Kennerschaft vornehmlich beschäftigt, und was sie auf ihre Weise leistet ist mit Dank anzunehmen. Indem nun zwar solche Gelehrsamkeit als etwas Wesentliches zu gelten berechtigt ist, darf sie jedoch nicht für das Einzige und Höchste des Verhältnisses gehalten werden, welches sich der Geist zu einem Kunstwerke und zur Kunst überhaupt giebt. Denn die Kennerschaft, und dies ist sodann ihre mangelhafte Seite, kann bei der Kenntniß bloß äußerlicher Seiten, des Technischen, Historischen u. s. f. stehen bleiben, und von der wahrhaften Natur des Kunstwerks etwa nicht viel ahnen oder gar nichts wissen; ja sie kann selbst von dem Werthe tieferer Betrachtungen in Vergleich mit den rein positiven, technischen und historischen Kenntnissen geringschätzig urtheilen, doch auch dann selbst geht die Kennerschaft, wenn sie nur ächter Art ist, wenigstens auf bestimmte Gründe und Kennt-

nisse und verständiges Urtheil, womit denn auch die genauere Unterscheidung der verschiedenen, wenn auch zum Theil äußeren Seiten an einem Kunstwerke und die Werthschätzung derselben verbunden ist.

d) Nach diesen Bemerkungen über die Betrachtungsweisen, zu welchen die Seite des Kunstwerks, als selbst sinnliches Object auf den Menschen als sinnlichen eine wesentliche Beziehung zu haben, Veranlassung gab, wollen wir jetzt diese Seite in ihrem wesentlicheren Verhältniß zur Kunst selbst betrachten; und zwar α) theils in Rücksicht auf das Kunstwerk als Object, β) theils in Rücksicht auf die Subjectivität des Künstlers, sein Genie, Talent u. s. f., ohne uns jedoch auf dasjenige einzulassen, was in dieser Beziehung nur aus der Erkenntniß der Kunst in ihrem allgemeinen Begriff hervorgehen kann. Denn wir befinden uns hier noch nicht wahrhaft auf wissenschaftlichem Grund und Boden, sondern stehen nur erst auf dem Gebiete äußerlicher Reflexionen.

α) Das Kunstwerk bietet sich also allerdings für das sinnliche Auffassen dar. Es ist für die sinnliche Empfindung, äußerliche oder innerliche, für die sinnliche Anschauung und Vorstellung hingestellt, wie die äußere uns umgebende, oder wie unsere eigene innerliche empfindende Natur. Denn auch eine Rede z. B. kann für die sinnliche Vorstellung und Empfindung seyn. Dessenohngeachtet ist aber das Kunstwerk nicht nur für die *sinnliche* Auffassung, als sinnlicher Gegenstand, sondern seine Stellung ist von der Art, daß es als Sinnliches zugleich wesentlich für *den Geist* ist, der Geist davon afficirt werden und irgend eine Befriedigung darin finden soll.

Diese Bestimmung des Kunstwerks giebt nun sogleich Aufschluß darüber, daß dasselbe in keiner Weise ein Naturproduct seyn und seiner Naturseite nach Naturlebendigkeit haben soll, es möchte nun das Naturprodukt niedriger oder höher zu schätzen seyn, als ein *bloßes* Kunstwerk, wie man sich wohl etwa im Sinne der Geringschätzung auszudrücken pflegt.

Denn das Sinnliche des Kunstwerks soll nur Daseyn haben, insofern es für den Geist des Menschen, nicht aber insofern es selbst als Sinnliches für sich selber existirt.

Betrachten wir näher, in welcher Weise das Sinnliche für den Menschen da ist, so finden wir, was sinnlich ist kann auf verschiedene Weise zu dem Geiste sich verhalten.

αα) Die schlechteste, für den Geist am wenigsten geeignete Art ist die bloß sinnliche Auffassung. Sie besteht zunächst im bloßen Ansehen, Anhören, Anfühlen u. s. f., wie es in Stunden geistiger Abspannung ja für Manchen überhaupt eine Unterhaltung seyn kann gedankenlos umherzugehen, und bloß hier zu hören, dort sich umzublicken u. s. f. Bei dem bloßen Auffassen der Außendinge durch Gesicht und Gehör bleibt der Geist nicht stehen, er macht sie für sein Inneres, das zunächst selbst noch wieder in Form der Sinnlichkeit sich in den Dingen zu realisiren getrieben ist, und sich zu ihnen als *Begierde* verhält. In dieser begierdevollen Beziehung auf die Außenwelt steht der Mensch als sinnlich Einzelner den Dingen als gleichfalls Einzelnen gegenüber; er wendet sich nicht als Denkender mit allgemeinen Bestimmungen zu ihnen hinaus, sondern verhält sich nach einzelnen Trieben und Interessen zu den selbst einzelnen Objecten, und erhält sich in ihnen, indem er sie gebraucht, verzehrt, und durch ihre Aufopferung seine Selbstbefriedigung bethätigt. In dieser negativen Beziehung verlangt die Begierde für sich nicht nur den oberflächlichen Schein der Außendinge, sondern sie selbst in ihrer sinnlich concreten Existenz. Mit bloßen Gemälden des Holzes, das sie gebrauchen, der Thiere, die sie aufzehren möchte, wäre der Begierde nicht gedient. Ebenso wenig vermag die Begierde das Object in seiner Freiheit bestehen zu lassen, denn ihr Trieb drängt eben dahin, diese Selbstständigkeit und Freiheit der Außendinge aufzuheben, und zu zeigen, daß dieselben nur da seyen, um zerstört und verbraucht zu werden. Zu gleicher Zeit aber ist auch das Subject, als von den einzelnen beschränkten und nichtigen Interessen seiner Begierden befangen,

weder in sich selbst frei, denn es bestimmt sich nicht aus der wesentlichen Allgemeinheit und Vernünftigkeit seines Willens, noch frei in Rücksicht auf die Außenwelt, denn die Begierde bleibt wesentlich durch die Dinge bestimmt und auf sie bezogen.

In solchem Verhältniß nun der Begierde steht der Mensch zum Kunstwerk nicht. Er läßt es als Gegenstand frei für sich existiren, und bezieht sich begierdelos darauf, als auf ein Object, das nur für die theoretische Seite des Geistes ist. Deshalb bedarf das Kunstwerk, obschon es sinnliche Existenz hat, in dieser Rücksicht dennoch eines sinnlich concreten Daseyns und einer Naturlebendigkeit nicht, ja es darf sogar auf diesem Boden nicht stehen bleiben, insofern es nur geistige Interessen befriedigen und alle Begierde von sich ausschließen soll. Weshalb denn freilich die practische Begier die organischen und unorganischen einzelnen Naturdinge, welche ihr dienen können, höher achtet, als Kunstwerke, die sich ihrem Dienste unbrauchbar erweisen, und nur für andere Formen des Geistes genießbar sind.

ββ) Eine zweite Weise, in welcher das äußerlich Vorhandene für den Geist seyn kann, ist der einzelnen sinnlichen Anschauung und practischen Begierde gegenüber das rein theoretische Verhältniß zur Intelligenz. Die theoretische Betrachtung der Dinge hat nicht das Interesse, dieselben in ihrer Einzelheit zu verzehren und sich sinnlich durch sie zu befriedigen und zu erhalten, sondern sie in ihrer Allgemeinheit kennen zu lernen, ihr inneres Wesen und Gesetz zu finden, und sie ihrem Begriff nach zu begreifen. Daher läßt das theoretische Interesse die einzelnen Dinge gewähren, und tritt vor ihnen als sinnlich Einzelnen zurück, da diese sinnliche Einzelheit nicht das ist, was die Betrachtung der Intelligenz sucht. Denn die vernünftige Intelligenz gehört nicht dem einzelnen Subject als solchem wie die Begierde an, sondern dem Einzelnen als zugleich in sich Allgemeinem. Indem sich der Mensch dieser Allgemeinheit nach zu den Dingen verhält, ist es seine allgemeine Vernunft, die in der Natur sich selber zu finden

und dadurch das innere Wesen der Dinge wiederherzustellen strebt, welches die sinnliche Existenz, obschon dasselbe ihren Grund ausmacht, nicht unmittelbar zeigen kann. Dieß theoretische Interesse, dessen Befriedigung die Arbeit der Wissenschaft ist, theilt die Kunst nun aber in dieser wissenschaftlichen Form ebenso wenig, als sie mit den Trieben der nur practischen Begierde gemeinschaftliche Sache macht. Denn die Wissenschaft kann zwar von dem Sinnlichen in seiner Einzelnheit ausgehen, und eine Vorstellung besitzen, wie dieß Einzelne unmittelbar in seiner einzelnen Farbe, Gestalt, Größe u. s. w. vorhanden ist. Doch hat dies vereinzelte Sinnliche als solches dann keine weitere Beziehung auf den Geist, insofern die Intelligenz auf das Allgemeine, das Gesetz, den Gedanken und Begriff des Gegenstandes losgeht, und ihn deshalb nicht nur seiner unmittelbaren Einzelnheit nach verläßt, sondern ihn innerlich verwandelt, aus einem sinnlich Concreten ein Abstractum, ein Gedachtes, und somit etwas wesentlich Anderes macht, als dasselbe Object in seiner sinnlichen Erscheinung war. Dieß thut das Kunstinteresse in seinem Unterschiede von der Wissenschaft nicht. Wie das Kunstwerk sich als äußeres Object in unmittelbarer Bestimmtheit und sinnlicher Einzelnheit nach Seiten der Farbe, Gestalt, des Klanges oder als einzelne Anschauung u. s. f. kundgiebt, so ist es auch für die Kunstbetrachtung, ohne daß dieselbe über die unmittelbare Gegenständlichkeit, die ihr dargeboten wird, so weit hinausginge, den Begriff dieser Objectivität als allgemeinen Begriff erfassen zu wollen, wie es die Wissenschaft thut.

Von dem practischen Interesse der Begierde unterscheidet sich das Kunstinteresse dadurch, daß es seinen Gegenstand frei für sich bestehn läßt, während die Begierde ihn für ihren Nutzen zerstörend verwendet; von der theoretischen Betrachtung wissenschaftlicher Intelligenz dagegen scheidet die Kunstbetrachtung sich in umgekehrter Weise ab, indem sie für den Gegenstand in seiner einzelnen Existenz Interesse hegt, und denselben nicht zu seinem allgemeinen Gedanken und Begriff zu verwandeln thätig ist.

γγ) Hieraus nun folgt, daß das Sinnliche im Kunstwerk freilich vorhanden sein müsse, aber nur als Oberfläche und Schein des Sinnlichen erscheinen dürf.. Denn der Geist sucht im Sinnlichen des Kunstwerks weder die concrete Materiatur, die empirische innere Vollständigkeit und Ausbreitung des Organismus, welche die Begierde verlangt, noch den allgemeinen nur ideellen Gedanken, sondern er will sinnliche Gegenwart, die zwar sinnlich bleiben, aber ebenso sehr von dem Gerüste seiner bloßen Materialität befreit werden soll. Deshalb ist das Sinnliche im Kunstwerk im Vergleich mit dem unmittelbaren Daseyn der Naturdinge zum bloßen Schein erhoben, und das Kunstwerk steht in der Mitte zwischen der unmittelbaren Sinnlichkeit und dem ideellen Gedanken. Es ist noch nicht reiner Gedanke, aber seiner Sinnlichkeit zum Trotz auch nicht mehr bloßes materielles Daseyn, wie Steine, Pflanzen und organisches Leben, sondern das Sinnliche im Kunstwerk ist selbst ein ideelles, das aber, als nicht das Ideelle des Gedankens, zugleich als Ding noch äußerlich vorhanden ist. Dieser Schein des Sinnlichen nun tritt für den Geist, wenn er die Gegenstände frei seyn läßt, ohne jedoch in ihr wesentliches Inneres hinabzusteigen (wodurch sie gänzlich aufhören würden, für ihn als einzelne äußerlich zu existiren) nach Außen hin als die Gestalt, das Aussehen, oder als Klingen der Dinge auf. Deshalb bezieht sich das Sinnliche der Kunst nur auf die beiden theoretischen Sinne des Gesichts und Gehörs, während Geruch, Geschmack und Gefühl vom Kunstgenuß ausgeschlossen bleiben. Denn Geruch, Geschmack und Gefühl haben es mit dem Materiellen als solchem und den unmittelbar sinnlichen Qualitäten desselben zu thun; Geruch mit der materiellen Verflüchtigung durch die Luft, Geschmack mit der materiellen Auflösung der Gegenstände, und Gefühl mit Wärme, Kälte, Glätte u. s. f. Aus diesem Grunde können es diese Sinne nicht mit den Gegenständen der Kunst zu thun haben, welche sich in ihrer realen Selbstständigkeit erhalten sollen und kein nur sinnliches Verhältniß zulassen. Das für diese Sinne Angenehme ist nicht das Schöne der Kunst. Die Kunst bringt deshalb von Seiten des Sinnlichen her absichtlich nur eine Schattenwelt von Gestalten, Tönen und Anschauungen hervor, und es kann gar nicht die Rede davon seyn, daß der Mensch, indem er Kunstwerke ins Daseyn ruft, aus bloßer Unmacht und um seiner Beschränktheit willen nur eine Oberfläche des Sinnlichen, nur Schemen darzubieten wisse. Denn diese sinnlichen Gestalten und Töne treten in der Kunst nicht nur ihrer selbst und ihrer unmittelbaren Gestalt wegen auf, sondern mit dem Zweck, in dieser Gestalt höheren geistigen Interessen Befriedigung zu gewähren, da sie von allen Tiefen des Bewußtseyns einen Anklang und Wiederklang im Geiste hervorzurufen mächtig sind. In dieser Weise ist das Sinnliche in der Kunst vergeistigt, da das Geistige in ihr als versinnlicht erscheint.

β) Deshalb gerade aber ist ein Kunstproduct nur vorhanden, insofern es seinen Durchgangspunct durch den Geist genommen hat, und aus geistiger producirender Thätigkeit entsprungen ist. Dieß führt uns auf die andere Frage, die wir zu beantworten haben, wie nämlich die der Kunst nothwendige sinnliche Seite in dem Künstler als hervorbringender Subjectivität wirksam ist. — Diese Art und Weise der Production enthält als subjective Thätigkeit ganz dieselben Bestimmungen in sich, welche wir objectiv im Kunstwerk fanden; sie muß geistige Thätigkeit seyn, welche jedoch zugleich das Moment der Sinnlichkeit und Unmittelbarkeit in sich hat. Doch ist sie weder auf der einen Seite nur mechanische Arbeit, als bloße bewußtlose Fertigkeit in sinnlichen Handgriffen, oder formelle Thätigkeit nach festen einzulernenden Regeln, noch ist sie auf der anderen Seite eine wissenschaftliche Production, die vom Sinnlichen zu abstracten Vorstellungen und Gedanken übergeht, oder sich ganz im Elemente des reinen Denkens bethätigt, sondern die Seiten des Geistigen und Sinnlichen müssen im künstlerischen Produciren eins seyn. So könnte man z. B. bei poetischen Hervorbringungen so verfahren wollen, daß man das Darzustellende schon

vorher als prosaischen Gedanken auffaßte, und diesen dann in Bilder, Reime u. s. f. brächte, so daß nun das Bildliche bloß als Zier und Schmuck den abstracten Reflexionen angehängt würde. Doch möchte solches Verfahren nur eine schlechte Poesie zu Wege bringen, denn hier würde das als *getrennte* Thätigkeit wirksam seyn, was bei der künstlerischen Productivität nur in seiner ungetrennten Einheit Gültigkeit hat. Dieß ächte Produciren macht die Thätigkeit der künstlerischen *Phantasie* aus. Sie ist das Vernünftige, das als Geist nur ist, insofern es sich zum Bewußtseyn thätig hervortreibt, doch, was es in sich trägt, erst in sinnlicher Form vor sich hinstellt. Diese Thätigkeit hat also geistigen Gehalt, den sie aber sinnlich gestaltet, weil sie nur in dieser sinnlichen Weise desselben bewußt zu werden vermag. Es kann dieß mit der Art und Weise schon eines lebenserfahrnen, auch eines geistreichen, witzigen Mannes verglichen werden, der, ob er gleich vollständig weiß, worauf es im Leben ankommt, was als Substanz die Menschen zusammenhält, was sie bewegt, und die Macht in ihnen ist, dennoch diesen Inhalt weder sich selber in allgemeine Regeln gefaßt hat, noch ihn Anderen in allgemeinen Reflexionen zu explicíren weiß, sondern was sein Bewußtseyn erfüllt, immer in besonderen Fällen, wirklichen oder erfundenen, in adäquaten Beispielen u. s. f. sich und Anderen klar macht. Denn für seine Vorstellung gestaltet sich alles und jedes zu concreten nach Zeit und Ort bestimmten Bildern, wobei denn Namen und allerhand sonstige äußerliche Umstände nicht fehlen dürfen. Doch eine solche Art der Einbildungskraft beruht mehr auf Erinnerung erlebter Zustände, gemachter Erfahrungen, als daß sie selber erzeugend wäre. Die Erinnerung bewahrt und erneut die Einzelnheit und äußere Art des Geschehens solcher Ergebnisse mit allen Umständen und läßt dagegen nicht das Allgemeine für sich heraustreten. Die künstlerische productive Phantasie aber ist die Phantasie eines großen Geistes und Gemüths, das Auffassen und Erzeugen von Vorstellungen und Gestalten, und zwar von den tiefsten und allgemeinsten

menschlichen Interessen in bildlicher völlig bestimmter sinnlicher Darstellung. Hieraus folgt nun sogleich, daß die Phantasie von einer Seite her allerdings auf Naturgabe, Talent überhaupt beruhe, weil ihr Produciren der Sinnlichkeit bedarf. Man spricht zwar ebenso sehr von wissenschaftlichen Talenten, aber die Wissenschaften setzen nur die allgemeine Befähigung zum Denken voraus, welches, statt sich zugleich auf natürliche Weise wie die Phantasie zu verhalten, gerade von aller Naturthätigkeit abstrahirt, und so kann man richtiger sagen, es gebe kein specifisches wissenschaftliches Talent im Sinne einer *bloßen* Naturgabe. Die Phantasie dagegen hat eine Weise zugleich instinctartiger Production, indem die wesentliche Bildlichkeit und Sinnlichkeit des Kunstwerks subjectiv im Künstler als Naturanlage und Naturtrieb vorhanden seyn und als bewußtloses Wirken auch der Naturseite des Menschen angehören muß. Zwar füllt die Naturfähigkeit nicht das ganze Talent und Genie aus, da die Kunstproduction ebenso geistiger, selbstbewußter Art ist, sondern die Geistigkeit muß nur überhaupt ein Moment natürlichen Bildens und Gestaltens in sich haben. Deshalb kann es zwar bis auf einen gewissen Grad hin fast jeder in einer Kunst bringen, doch um diesen Punct, wo die Kunst eigentlich erst anfängt, zu überschreiten, ist angebornes höheres Kunsttalent nothwendig.

Als Naturanlage kündigt sich solches Talent denn auch meistentheils schon in früherer Jugend an, und äußert sich in der treibenden Unruhe, lebhaft und rührig sogleich in einem bestimmten sinnlichen Material zu gestalten, und diese Art der Aeußerung und Mittheilung als die einzige oder hauptsächlichste und gemäßeste zu ergreifen. Und so ist denn auch die frühe bis auf einen gewissen Grad hin mühelose Geschicklichkeit im Technischen ein Zeichen angebornen Talents. Dem Bildhauer verwandelt sich Alles zu Gestalten, und von früh an schon ergreift er Thon, um ihn zu formiren, und was überhaupt solche Talente in der Vorstellung

haben, was sie innerlich erregt und bewegt, wird sogleich zur Figur, Zeichnung, Melodie oder Gedicht.

γ) Drittens nun endlich ist in der Kunst in gewisser Rücksicht auch der Inhalt aus dem Sinnlichen hergenommen, aus der Natur, oder in jedem Fall, wenn der Inhalt auch geistiger Art ist, wird er dennoch nur so ergriffen, daß er das Geistige, wie menschliche Verhältnisse, in Gestalt äußerlich realer Erscheinungen darstellt.

3. Da fragt es sich nun, welches das Interesse, der Zweck sey, den sich der Mensch bei Production solchen Inhalts in Form von Kunstwerken vorsetzt. Dieß war der dritte Gesichtspunct, den wir in Rücksicht auf das Kunstwerk aufstellten, und dessen nähere Erörterung uns endlich zu dem wahren Begriffe der Kunst selbst hinüberführen wird.

Werfen wir in dieser Beziehung einen Blick auf das gewöhnliche Bewußtseyn, so ist eine geläufigste Vorstellung, die uns einfallen kann,

a) das Princip von der Nachahmung der Natur. Dieser Ansicht nach soll die Nachahmung als die Geschicklichkeit, Naturgestalten wie sie vorhanden sind auf eine ganz entsprechende Weise nachzubilden, den wesentlichen Zweck der Kunst ausmachen, und das Gelingen dieser der Natur entsprechenden Darstellung soll die volle Befriedigung geben. α) In dieser Bestimmung liegt zunächst nur der ganz formelle Zweck, daß was sonst schon in der Außenwelt und wie es da ist, nun auch vom Menschen darnach, so gut er es mit seinen Mitteln vermag, zum zweiten Male gemacht werde. Dieß Wiederholen kann aber sogleich als eine αα) überflüssige Bemühung angesehen werden, da wir, was Gemälde, Theateraufführungen u. s. f. nachahmend darstellen, Thiere, Naturscenen, menschliche Begebenheiten sonst schon in unseren Gärten oder im eigenen Hause, oder in Fällen aus dem engeren und weiteren Bekanntenkreise vor uns haben. Und näher kann dieß überflüssige Bemühen sogar als ein übermüthiges Spiel angesehn

werden, das ββ) hinter der Natur zurückbleibt. Denn die Kunst ist beschränkt in ihren Darstellungsmitteln, und kann nur einseitige Täuschungen, z. B. nur für einen Sinn den Schein der Wirklichkeit hervorbringen, und giebt in der That, wenn sie bei dem formellen Zweck bloßer Nachahmung stehen bleibt, statt wirklicher Lebendigkeit überhaupt nur die Heuchelei des Lebens. Wie denn auch die Türken als Muhamedaner bekanntlich keine Gemälde, Nachbildungen von Menschen u. s. f. dulden, und James Bruce auf seiner Reise nach Abyssinien, als er einem Türken gemalte Fische vorzeigte, ihn zunächst zwar in Erstaunen setzte, doch bald genug die Antwort erhielt: „wenn dieser Fisch am jüngsten Tage gegen dich aufstehen und sagen wird, du hast mir wohl einen Leib gemacht aber keine lebendige Seele, wie wirst du dich dann gegen diese Anklage rechtfertigen?" Auch der Prophet, wie es in der Sunna heißt, sagte schon zu den beiden Frauen Ommi Habiba und Ommi Selma, die ihm von Bildern in äthiopischen Kirchen erzählten: „diese Bilder werden ihre Urheber verklagen am Tage des Gerichts." —

Zwar giebt es ebenso Beispiele vollendet täuschender Nachbildung. Die gemalten Weintrauben des Zeuris sind von Alters her für den Triumph der Kunst, und zugleich für den Triumph des Princips von der Nachahmung der Natur ausgegeben worden, weil lebende Tauben dieselben sollen angepickt haben. Zu diesem alten Beispiele könnte man das neuere von Büttner's Affen hinzufügen, der einen gemalten Maikäfer aus Rösel's Insektenbelustigungen zernagte, und von seinem Herrn, dem er doch auf diese Weise das schöne Exemplar des kostbaren Werkes verdarb, zugleich um dieses Beweises von der Trefflichkeit der Abbildungen willen Verzeihung erhielt. Aber bei solchen und anderen Beispielen muß uns wenigstens sogleich beifallen, daß statt Kunstwerke zu loben, weil sie sogar Tauben und Affen getäuscht, gerade nur die zu tadeln sind, welche das Kunstwerk zu erheben gedenken, wenn sie nur eine so niedrige Wirkung von demselben als das Letzte und

Höchste zu praediciren wissen. Im Ganzen ist überhaupt zu sagen, daß bei bloßer Nachahmung die Kunst im Wettstreit mit der Natur nicht wird bestehen können, und das Ansehn eines Wurms erhält, der es unternimmt einem Elephanten nachzukriechen. — γγ) Bei solchem stets relativen Mißlingen des Nachbildens, dem Vorbilde der Natur gegenüber, bleibt als Zweck nichts als das Vergnügen an dem Kunststück übrig, etwas der Natur Aehnliches hervorzubringen. Und allerdings kann der Mensch sich freuen, was sonst schon vorhanden ist, nun auch durch seine eigene Arbeit, Geschicklichkeit und Emsigkeit zu produciren. Aber auch diese Freude und Bewunderung wird für sich, gerade je ähnlicher das Nachbild dem natürlichen Vorbild ist, desto eher frostig und kalt, oder verkehrt sich in Ueberdruß und Widerwillen. Es giebt Portraits, welche, wie geistreich ist gesagt worden, bis zur Ekelhaftigkeit ähnlich sind, und Kant führt in Bezug auf dieses Gefallen am Nachgeahmten als solchem ein anderes Beispiel an, daß wir nämlich einen Menschen, der den Schlag der Nachtigall vollkommen nachzuahmen wisse — und es giebt deren — bald satt haben, und sobald es sich entdeckt, daß ein Mensch der Urheber ist, sogleich solchen Gesanges überdrüssig sind. Wir erkennen darin dann nichts als ein Kunststück, weder die freie Production der Natur, noch ein Kunstwerk; denn von der freien Productionskraft des Menschen erwarten wir noch ganz Anderes, als eine solche Musik, die uns nur interessirt, wenn sie, wie beim Schlage der Nachtigall, absichtslos, dem Ton menschlicher Empfindung ähnlich, aus eigenthümlicher Lebendigkeit hervorbricht. Ueberhaupt kann diese Freude über die Geschicklichkeit im Nachahmen nur immer beschränkt seyn, und es steht dem Menschen besser an, Freude an dem zu haben, was er aus sich selber hervorbringt. In diesem Sinne hat die Erfindung jedes unbedeutenden technischen Werkes höheren Werth, und der Mensch kann stolzer darauf seyn, den Hammer, den Nagel u. s. f. erfunden zu haben, als Kunststücke der Nachahmung zu fertigen. Denn dieser abstract nachbildende Wetteifer ist dem

Kunststück Jenes gleichzuachten, der sich ohne zu fehlen Linsen durch eine kleine Oeffnung zu werfen eingelernt hatte. Er ließ sich vor Alexander mit dieser Geschicklichkeit sehen, Alexander aber beschenkte ihn zum Lohn für diese Kunst ohne Nutzen und Gehalt mit einem Scheffel Linsen.

β) Indem nun ferner das Princip von der Nachahmung ganz formell ist, so verschwindet, wenn es zum Zwecke gemacht wird, darin das objective Schöne selbst. Denn es handelt sich sodann nicht mehr darum, wie das beschaffen sey, was nachgebildet werden soll, sondern nur darum, daß es richtig nachgeahmt werde. Der Gegenstand und Inhalt des Schönen ist als das ganz Gleichgültige angesehen. Wenn man nämlich auch außerdem wohl bei Thieren, Menschen, Gegenden, Handlungen, Charakteren von einem Unterschiede des Schönen und Häßlichen spricht, so bleibt dieß jedoch bei jenem Principe ein Unterschied, welcher nicht der Kunst eigenthümlich angehört, für die man allein das abstracte Nachahmen übrig gelassen hat. Da kann denn in Rücksicht auf die Auswahl der Gegenstände und ihren Unterschied der Schönheit und Häßlichkeit bei dem erwähnten Mangel an einem Kriterium für die unendlichen Formen der Natur nur der subjective Geschmack das Letzte seyn, der sich keine Regel festsetzen, und nicht über sich disputiren lasse. Und in der That, wenn man bei der Auswahl der darzustellenden Objecte von dem, was die Menschen schön und häßlich und darum nachahmungswürdig für die Kunst finden, — von ihrem Geschmack ausgeht, so stehen alle Kreise der Naturgegenstände offen, deren nicht leicht einer seinen Liebhaber vermissen wird. Denn unter den Menschen z. B. ist es der Fall, daß wenn auch nicht jeder Ehemann seine Frau, doch wenigstens jeder Bräutigam seine Braut — und zwar etwa sogar ausschließlich — schön findet, und daß der subjective Geschmack für diese Schönheit keine feste Regel hat, kann man ein Glück für beide Theile nennen. Blicken wir vollends weiter über die einzelnen Individuen und ihren zufälligen Geschmack auf den

Geschmack der Nationen, so ist auch dieser von der höchsten Verschiedenheit und Entgegensetzung. Wie oft hört man sagen, daß eine europäische Schönheit einem Chinesen oder gar einem Hottentotten mißfallen würde, insofern dem Chinesen ein ganz anderer Begriff von Schönheit inwohne als dem Neger, und diesem wieder ein anderer als dem Europäer u. s. f. Ja betrachten wir die Kunstwerke jener außer-europäischen Völker, ihre Götterbilder z. B., die als verehrungswürdig und erhaben aus ihrer Phantasie entsprungen sind, so können sie uns als die scheußlichsten Götzenbilder vorkommen, und ihre Musik als die abscheulichste in die Ohren klingen, während sie ihrerseits unsere Sculpturen, Malereien, Musiken für unbedeutend oder häßlich halten werden.

γ) Abstrahiren wir nun aber auch von einem objectiven Princip für die Kunst, wenn das Schöne auf den subjectiven und particulären Geschmack gestellt bleiben soll, so finden wir dennoch bald von Seiten der Kunst selbst, daß die Nachahmung des Natürlichen, welche doch ein allgemeines Princip und zwar ein durch große Autorität bewährtes Princip zu seyn schien, wenigstens in dieser allgemeinen ganz abstracten Form nicht zu nehmen sey. Denn sehen wir auf die verschiedenen Künste, so wird man sogleich zugeben, daß wenn auch die Malerei, die Sculptur uns Gegenstände darstellt, welche den natürlichen ähnlich erscheinen, oder deren Typus wesentlich von der Natur genommen ist, dagegen Werke der Architectur, die auch zu den schönen Künsten gehört, ebenso wenig als Werke der Poesie, insofern diese sich nicht etwa auf bloße Beschreibung beschränken, keine Nachahmungen der Natur zu nennen sind. Wenigstens sähe man sich genöthigt, wenn man bei den letzteren diesen Gesichtspunkt noch gelten lassen wollte, große Umwege zu machen, indem man den Satz auf vielfache Weise bedingen und die sogenannte Wahrheit wenigstens auf Wahrscheinlichkeit herabstimmen müßte. Bei der Wahrscheinlichkeit aber träte wieder eine große Schwierigkeit bei Bestimmung dessen ein, was wahrscheinlich ist und was nicht, und man würde doch außerdem

die ganz willkürlichen, vollkommen phantastischen Erdichtungen nicht alle von der Poesie ausschließen wollen und können.

Der Zweck der Kunst muß deshalb noch in etwas Anderem als in der bloß formellen Nachahmung des Vorhandenen liegen, welche in allen Fällen nur technische Kunststücke, nicht aber Kunstwerke zu Tage fördern kann. Freilich ist es ein dem Kunstwerke wesentliches Moment, daß es die Naturgestaltung zur Grundlage habe, weil es in Form äußerer und somit auch zugleich natürlicher Erscheinung darstellt. Für die Malerei z. B. ist es ein wichtiges Studium, die Farben in ihrem Verhältnisse zu einander, die Lichteffecte, Reflexe u. s. f., ebenso die Formen und Gestalten der Gegenstände bis in die kleinsten Nüancen genau zu kennen und nachzubilden, und in dieser Beziehung hat sich denn auch hauptsächlich in neuerer Zeit das Princip von der Nachahmung der Natur und Natürlichkeit überhaupt wieder aufgethan, um die in's Schwache, Nebulose zurückgesunkene Kunst zu der Kräftigkeit und Bestimmtheit der Natur zurückzuführen, oder um auf der anderen Seite gegen das bloß willkürlich Gemachte und Konventionelle, eigentlich sowohl Kunst- als Naturlose, wozu sich die Kunst verirrt hatte, die gesetzmäßige, unmittelbare und für sich feste Konsequenz der Natur in Anspruch zu nehmen. Wie sehr nun aber in diesem Streben nach einer Seite hin etwas Richtiges liegt, so ist dennoch die geforderte Natürlichkeit als solche nicht das Substantielle und Erste, welches der Kunst zu Grunde liegt, und wenn also auch das äußere Erscheinen in seiner Natürlichkeit eine wesentliche Bestimmung ausmacht, so ist dennoch weder die vorhandene Natürlichkeit die Regel, noch die bloße Nachahmung der äußeren Erscheinungen als äußerer der Zweck der Kunst.

b) Deshalb fragt es sich weiter, was denn nun der Inhalt für die Kunst und weshalb dieser Inhalt darzustellen sey. In dieser Beziehung begegnet uns in unserem Bewußtseyn die gewöhnliche Meinung, daß es die Aufgabe und Zweck der Kunst sey, Alles, was im Menschengeist Platz habe, an unseren Sinn,

unsere Empfindung und Begeisterung zu bringen. Jenen bekannten Satz nihil humani a me alienum puto soll die Kunst in uns verwirklichen. — Ihr Zweck wird daher darin gesetzt: die schlummernden Gefühle, Neigungen und Leidenschaften aller Art zu wecken und zu beleben, das Herz zu erfüllen, und den Menschen, entwickelt oder noch unentwickelt, Alles durchfühlen zu lassen, was das menschliche Gemüth in seinem Innersten und Geheimsten tragen, erfahren und hervorbringen kann, was die Menschenbrust in ihrer Tiefe und ihren mannichfaltigen Möglichkeiten und Seiten zu bewegen und aufzuregen vermag, und was sonst der Geist in seinem Denken und in der Idee Wesentliches und Hohes habe, die Herrlichkeit des Edlen, Ewigen und Wahren dem Gefühle und der Anschauung zum Genusse darzureichen; ebenso das Unglück und Elend, dann das Böse und Verbrecherische begreiflich zu machen, alles Gräßliche und Schauderhafte, wie alle Lust und Seligkeit im Innersten kennen zu lehren, und die Phantasie endlich in müßigen Spielen der Einbildungskraft sich dahingehen, wie im verführerischen Zauber sinnlich reizender Anschauungen und Empfindungen schwelgen zu lassen. Diesen allseitigen Reichthum des Inhalts soll die Kunst einerseits ergreifen, um die natürliche Erfahrung unseres äußerlichen Daseyns zu ergänzen, und andererseits jene Leidenschaften überhaupt erregen, damit die Erfahrungen des Lebens uns nicht ungerührt lassen, und wir nun für alle Erscheinungen die Empfänglichkeit erlangen möchten. Solch' eine Erregung geschieht nun aber in diesem Gebiete nicht durch die wirkliche Erfahrung selbst, sondern nur durch den Schein derselben, indem die Kunst ihre Productionen täuschend an die Stelle der Wirklichkeit setzt. Die Möglichkeit dieser Täuschung durch den Schein der Kunst beruht darauf, daß alle Wirklichkeit beim Menschen das Medium der Anschauung und Vorstellung hindurchgehen muß, und durch dieß Medium erst in Gemüth und Willen eindringt. Hierbei nun ist es gleichgültig, ob die unmittelbare äußere Wirklichkeit ihn in Anspruch nimmt, oder ob dieß durch einen anderen Weg geschieht, nämlich durch Bilder, Zeichen und Vorstellungen, welche den Inhalt der Wirklichkeit in sich haben und darstellen. Der Mensch kann sich Dinge, welche nicht wirklich sind, vorstellen als wenn sie wirklich wären. Ob es daher die äußere Wirklichkeit oder nur der Schein derselben ist, durch welche eine Lage, ein Verhältniß, irgend ein Lebensinhalt überhaupt an uns gebracht wird, es bleibt für unser Gemüth dasselbe, um uns dem Wesen eines solchen Gehaltes gemäß zu betrüben und zu erfreuen, zu rühren und zu erschüttern, und uns die Gefühle und Leidenschaften des Zorns, Hasses, Mitleidens, der Angst, Furcht, Liebe, Achtung und Bewunderung, der Ehre und des Ruhms durchlaufen zu machen.

Diese Erweckung aller Empfindungen in uns, das Hindurchziehen unseres Gemüths durch jeden Lebensinhalt, das Verwirklichen aller dieser inneren Bewegungen durch eine nur täuschende äußere Gegenwart, ist es vornehmlich, was in dieser Beziehung als die eigenthümliche ausgezeichnete Macht der Kunst angesehen wird.

Indem nun aber die Kunst auf diese Weise Gutes und Schlechtes dem Gemüth und der Vorstellung einzuprägen, und zum Edelsten zu stärken, wie zu den sinnlichsten eigennützigsten Gefühlen der Lust zu entnerven die Bestimmung haben soll, so ist ihr damit noch eine ganz formelle Aufgabe gestellt, und ohne für sich festen Zweck gäbe sie dann nur die leere Form für jede mögliche Art des Inhalts und Gehalts ab.

c) In der That hat die Kunst auch diese formelle Seite, daß sie alle mögliche Stoffe vor die Anschauung und Empfindung bringen und ausschmücken kann, wie der raisonnirende Gedanke ebenso alle mögliche Gegenstände und Handlungsweisen bearbeiten und sie mit Gründen und Rechtfertigungen auszustatten vermag. Bei solcher Mannichfaltigkeit des Inhalts aber drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß die verschiedenen Empfindungen und Vorstellungen, welche die Kunst anregen oder befestigen soll, sich durch-

kreuzen, widersprechen und wechselseitig aufheben. Ja nach dieser Seite hin ist die Kunst, jemehr sie gerade zu Entgegengesetztem begeistert, nur die Vergrößerung des Widerspruchs der Gefühle und Leidenschaften, und macht uns bachantisch umhertaumeln oder geht ebenso sehr wie das Raisonnement zur Sophisterei und Skepsis fort. Diese Mannichfaltigkeit des Stoffs selbst nöthigt uns deshalb bei einer so formellen Bestimmung nicht stehen zu bleiben, indem die Vernünftigkeit, welche in diese bunte Verschiedenheit eindringt, die Forderung macht, aus so widersprechenden Elementen dennoch einen höheren in sich allgemeineren Zweck hervorgehen zu sehen und erreicht zu wissen. So giebt man wohl auch für das Zusammenleben der Menschen und den Staat den Endzweck an, daß sich alle menschlichen Vermögen und alle individuellen Kräfte nach allen Seiten und Richtungen hin entwickeln und zur Aeußerung bringen sollen. Aber gegen eine so formelle Ansicht erhebt sich bald genug die Frage, in welche Einheit sich diese mancherlei Bildungen zusammenfassen, welches eine Ziel sie zu ihrem Grundbegriff und letzten Zweck haben müssen. Wie beim Begriffe des Staats entsteht auch beim Begriffe der Kunst das Bedürfniß theils nach einem den besondern Seiten gemeinsamen, theils aber nach einem höheren substantiellen Zwecke.

Als ein solcher Zweck nun liegt der Reflexion die Betrachtung zunächst, daß die Kunst die Wildheit der Begierden zu mildern die Fähigkeit und den Beruf habe.

α) In Rücksicht auf diese erste Ansicht ist nur zu ermitteln: in welcher der Kunst eigenthümlichen Seite denn die Möglichkeit liege, das Rohe aufzuheben, und die Triebe, Neigungen und Leidenschaften zu bändigen und zu bilden. Rohheit überhaupt findet ihren Grund in einer directen Selbstsucht der Triebe, welche geradezu und ausschließlich nur auf die Befriedigung ihrer Begierlichkeit losgehen. Die Begierde aber ist um so roher und herrischer, je mehr sie als einzelne und beschränkte den ganzen Menschen einnimmt, so daß er sich als Allgemeines nicht von dieser Bestimmtheit loszutrennen und als Allgemeines für sich zu werden die Macht behält. Und sagt der Mensch auch etwa in solchem Falle: die Leidenschaft ist mächtiger als Ich, so ist zwar für das Bewußtseyn das abstracte Ich von der besonderen Leidenschaft geschieden, aber nur ganz formell, indem mit dieser Trennung nur ausgesagt ist, daß gegen die Gewalt der Leidenschaft das Ich als allgemeines in gar keinen Betracht komme. Die Wildheit der Leidenschaft besteht also in der Einheit des Ich als Allgemeinen mit dem beschränkten Inhalt seiner Begierde, so daß der Mensch keinen Willen mehr außerhalb dieser einzelnen Leidenschaft hat. Solche Rohheit und ungezähmte Kraft der Leidenschaftlichkeit nun mildert die Kunst zunächst schon, insofern sie, was der Mensch in solchem Zustande fühlt und vollbringt, dem Menschen vorstellig macht. Und wenn sich die Kunst auch nur darauf beschränkt, der Anschauung Gemälde der Leidenschaften hinzustellen, ja wenn sie sogar denselben schmeicheln sollte, so liegt auch hierin bereits eine Kraft der Milderung, indem wenigstens dadurch dem Menschen, was er sonst nur unmittelbar ist, zum Bewußtseyn gebracht wird. Denn nun betrachtet der Mensch seine Triebe und Neigungen, und während sie ihn sonst reflexionslos fortrissen, sieht er sie jetzt außerhalb seiner und beginnt bereits, da sie ihm als Objectives gegenüberstehen, in Freiheit gegen sie zu kommen. Deswegen kann es beim Künstler häufig der Fall seyn, daß er von Schmerz befallen, die Intensität seiner eigenen Empfindung durch ihre Darstellung für sich selber mildert und abschwächt. Ja selbst in den Thränen schon liegt ein Trost; der Mensch, zunächst in Schmerz ganz versunken und concentrirt, vermag dann wenigstens dieß nur Innerliche in unmittelbarer Weise zu äußern. Noch erleichternder aber ist das Aussprechen des Innern in Worten, Bildern, Tönen und Gestalten. Deshalb war es eine gute alte Sitte, bei Todesfällen und Bestattungen Klageweiber anzustellen, um den Schmerz zur Anschauung in seiner Aeußerung zu bringen. Auch durch Beileidsbezeugungen wird dem Menschen der Inhalt seines Unglücks

vorgehalten, er muß bei dem vielen Besprechen desselben darüber reflectiren, und wird dadurch erleichtert. Und so ist sich auszuweinen, sich auszusprechen von jeher als Mittel betrachtet sich von der erdrückenden Last des Kummers zu befreien, oder doch wenigstens das Herz zu erleichtern. Die Milderung der Gewalt der Leidenschaften findet daher ihren allgemeinen Grund darin, daß der Mensch aus dem unmittelbaren Befangensein in einer Empfindung losgelöst, und derselben als eines ihm Aeußeren bewußt wird, zu dem er sich nun auf ideelle Weise verhalten muß. Die Kunst durch ihre Darstellungen befreit innerhalb der sinnlichen Sphäre zugleich von der Macht der Sinnlichkeit. Zwar kann man vielfach die beliebte Redensart vernehmen, der Mensch habe mit der Natur in unmittelbarer Einheit zu bleiben, aber solche Einheit in ihrer Abstraction ist gerade nur Rohheit und Wildheit, und die Kunst eben, insoweit sie diese Einheit für den Menschen auflöst, hebt ihn mit milden Händen über die Naturbefangenheit hinweg. Die Beschäftigung mit ihren Gegenständen bleibt rein theoretisch, und bildet dadurch, wenn auch zunächst nur die Aufmerksamkeit auf die Darstellungen überhaupt, dennoch weiterhin ebenso sehr die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung derselben, die Vergleichung mit anderem Inhalt und die Offenheit für Allgemeinheit der Betrachtung und deren Gesichtspunkte.

β) Hieran schließt sich nun ganz consequent die zweite Bestimmung, welche man der Kunst als ihren wesentlichen Zweck untergelegt hat, die Reinigung nämlich der Leidenschaften, die Belehrung und die moralische Vervollkommnung. Denn die Bestimmung: die Kunst solle die Rohheit zügeln, die Leidenschaften bilden, blieb ganz formell und allgemein, so daß es sich wieder um eine bestimmte Art und um ein wesentliches Ziel dieser Bildung handelte.

αα) Zwar leidet die Ansicht von der Reinigung der Leidenschaft noch an demselben Mangel als die vorige von der Milderung der Begierden, jedoch hebt sie wenigstens schon näher heraus,

daß die Darstellungen der Kunst eines Maaßstabes bedürften, an welchem ihre Würdigkeit und Unwürdigkeit zu messen wäre. Dieser Maaßstab ist eben die Wirksamkeit, in den Leidenschaften das Reine von dem Unreinen abzuscheiden. Sie bedarf deshalb eines Inhalts, der diese reinigende Kraft zu äußern im Stande ist, und insofern solche Wirkung hervorzubringen den substantiellen Zweck der Kunst ausmachen soll, wird der reinigende Inhalt nach seiner Allgemeinheit und Wesentlichkeit in's Bewußtseyn zu bringen seyn.

ββ) Von dieser letzteren Seite her ist es als Zweck der Kunst ausgesprochen worden, daß sie belehren solle. Einerseits also besteht das Eigenthümliche der Kunst in der Bewegung der Gefühle und der Befriedigung, welche in dieser Bewegung, selbst in der Furcht, dem Mitleiden, der schmerzlichen Rührung und Erschütterung, liegt — also in dem befriedigenden Interessiren der Gefühle und Leidenschaften, und insofern in einem Wohlgefallen, Vergnügen und Ergötzen an den Kunstgegenständen, ihrer Darstellung und Wirkung; andererseits aber soll dieser Zweck seinen höheren Maaßstab nur in dem Belehrenden, in dem „fabula docet" und somit in dem Nutzen haben, den das Kunstwerk auf das Subject zu äußern vermag. In dieser Rücksicht enthält der horazische Kernspruch:

Et *prodesse* volunt *et delectare* poetae

in wenigen Worten das concentrirt, was später in unendlichem Grade ausgeführt, verwässert und zur flachsten Ansicht von der Kunst in ihrem äußersten Extreme geworden ist. — In Betreff auf solche Belehrung nun ist sogleich zu fragen, ob sie direct oder indirect, explicite oder implicite im Kunstwerk enthalten seyn soll. — Wenn es überhaupt um einen allgemeinen und nicht zufälligen Zweck zu thun ist, so kann dieser Endzweck, bei der wesentlichen Geistigkeit der Kunst, nur selber ein geistiger seyn, und zwar wiederum ein nicht zufälliger, sondern an und für sich seyender. Dieser Zweck in Rücksicht auf das Lehren könnte nur darin liegen,

an und für sich wesentlichen geistigen Gehalt durch das Kunstwerk an's Bewußtseyn zu bringen. Von dieser Seite her ist zu behaupten, daß die Kunst, je höher sie sich stellt, desto mehr solchen Inhalt in sich aufzunehmen habe, und in seinem Wesen erst den Maaßstab finde, ob das Ausgedrückte gemäß oder nicht gemäß sey. Die Kunst ist in der That die erste *Lehrerin* der Völker geworden.

Wird aber der Zweck der Belehrung *so* sehr als Zweck behandelt, daß die allgemeine Natur des dargestellten Gehaltes als abstracter Satz, prosaische Reflexion, allgemeine Lehre für sich direct hervortreten und explicirt werden, und nicht nur indirect in der concreten Kunstgestalt implicite enthalten seyn soll, dann ist durch solche Trennung die sinnliche, bildliche Gestalt, die das Kunstwerk erst gerade zum *Kunstwerk* macht, nur ein müßiges Beiwesen, eine Hülle, die als *bloße Hülle*, ein Schein, der als bloßer Schein ausdrücklich gesetzt ist. Damit aber ist die Natur des Kunstwerks selbst entstellt. Denn das Kunstwerk soll einen Inhalt nicht in seiner Allgemeinheit als solchen, sondern diese Allgemeinheit schlechthin individualisirt, sinnlich vereinzelt vor die Anschauung bringen. Geht das Kunstwerk nicht aus diesem Principe hervor, sondern hebt es die Allgemeinheit mit dem Zweck abstracter Lehre heraus, dann ist das Bildliche und Sinnliche nur ein äußerlicher und überflüssiger Schmuck und das Kunstwerk ein in ihm selbst gebrochenes, in welchem Form und Inhalt nicht mehr als in einander verwachsen erscheinen. Das sinnlich Einzelne und das geistig Allgemeine sind sodann einander äußerlich geworden. — Ist nun ferner der Zweck der Kunst auf diesen *Lehrnutzen* beschränkt, so wird die andere Seite, die nämlich des Wohlgefallens, Unterhaltens, Ergötzens für sich als *unwesentlich* ausgegeben, und soll ihre Substanz nur in der Nützlichkeit der Lehre haben, deren Begleiterin sie ist. Damit aber wird zugleich ausgesprochen, daß die Kunst hiernach nicht in sich selbst ihre Bestimmung und ihren Endzweck trage, sondern daß ihr Begriff in etwas Anderem

liege, dem sie als *Mittel* diene. Die Kunst ist in diesem Falle nur eines unter den mehreren Mitteln, welche sich für den Zweck der Belehrung brauchbar erweisen und angewendet werden. Dadurch aber sind wir bis zu der Grenze gekommen, an welcher die Kunst aufhören soll für sich selber Zweck zu seyn, indem sie entweder zu einem bloßen Spiel der Unterhaltung oder zu einem bloßen Mittel der Belehrung herabgesetzt ist. —

γγ) Am schärfsten tritt diese Grenzlinie hervor, wenn nun wiederum nach einem höchsten Ziele und Zweck gefragt wird, dessentwegen die Leidenschaften zu reinigen, die Menschen zu belehren seyen. Als dieses Ziel ist in neuerer Zeit häufig die *moralische* Besserung angegeben, und der Zweck der Kunst darein gesetzt worden, daß sie die Neigungen und Triebe für die moralische Vollkommenheit vorbereiten und zu diesem Endziele hinzuführen habe. In dieser Vorstellung ist Belehrung und Reinigung vereinigt, indem die Kunst durch die Einsicht in das wahrhaft moralische Gute, und somit durch Belehrung, zugleich zur Reinigung auffordere, und so erst die Besserung des Menschen als ihren Nutzen und höchsten Zweck bewerkstelligen solle.

Was nun die Kunst in Beziehung auf moralische Besserung betrifft, so läßt sich darüber zunächst dasselbe als über den Zweck der Belehrung sagen. Daß die Kunst in ihrem Princip nicht das Immoralische und dessen Beförderung zur Absicht haben dürfe, ist leicht zuzugeben. Aber ein Anderes ist, sich die *Immoralität*, ein Anderes, sich *nicht* das Moralische zum ausdrücklichen Zwecke der Darstellung zu machen. Aus jedem ächten Kunstwerke läßt sich eine gute Moral ziehen, doch kommt es dabei allerdings auf eine Erklärung und deshalb auf *den* an, welcher die Moral herauszieht. So kann man die unsittlichsten Schilderungen damit vertheidigen hören, daß man das Böse, die Sünde kennen müsse, um moralisch zu handeln; umgekehrt hat man gesagt, die Darstellung der Maria Magdalena, der schönen Sünderin, die nachher Buße gethan, habe schon Viele zur Sünde verführt, weil es die Kunst

so schön erscheinen lasse Buße zu thun, wozu denn gehöre vorher gesündigt zu haben. — Die Lehre von der moralischen Besserung aber, consequent durchgeführt, geht überhaupt noch weiter. Sie wird nicht damit zufrieden seyn, daß aus einem Kunstwerk auch eine Moral herausgedeutet werden könne, sondern sie wird im Gegentheil die moralische Lehre deutlich als den substantiellen Zweck des Kunstwerks hervorleuchten lassen wollen, ja selber ausdrücklich nur moralische Gegenstände, moralische Charaktere, Handlungen und Begebenheiten für die Darstellung erlauben. Denn die Kunst hat die Wahl bei ihren Gegenständen im Unterschiede der Geschichtsschreibung oder der Wissenschaften, denen ihr Stoff gegeben ist.

Um nach dieser Seite hin die Ansicht von dem moralischen Zwecke der Kunst gründlich beurtheilen zu können, fragt es sich vor allem nach dem bestimmten Standpunkte des Moralischen, der von dieser Ansicht prätendirt wird. Fassen wir den Standpunkt der Moral, wie wir dieselbe heutigen Tages im besten Sinne des Wortes zu nehmen haben, näher in's Auge, so ergiebt sich bald, daß ihr Begriff nicht mit dem, was wir sonst schon überhaupt Tugend, Sittlichkeit, Rechtschaffenheit u. s. f. nennen, unmittelbar zusammenfalle. Ein sittlich tugendhafter Mensch ist darum nicht auch schon moralisch. Denn zur Moral gehört die Reflexion und das bestimmte Bewußtseyn über das, was das Pflichtgemäße ist, und das Handeln aus diesem vorhergegangenen Bewußtseyn. Die Pflicht selbst ist das Gesetz des Willens, das der Mensch jedoch frei aus sich feststellt, und nun zu dieser Pflicht der Pflicht und ihrer Erfüllung wegen sich entschließen soll, indem er das Gute nur thut aus der gewonnenen Ueberzeugung heraus, daß es das Gute sey. Dieß Gesetz nun aber, die Pflicht, welche um der Pflicht willen zur Richtschnur aus freier Ueberzeugung und innerem Gewissen gewählt und ausgeführt wird, ist für sich das abstract Allgemeine des Willens, das seinen directen Gegensatz an der Natur, den sinnlichen Trieben, den eigensüchtigen Interessen, den Leidenschaften und an allem hat, was man zusammengefaßt

Gemüth und Herz nennt. In diesem Gegensatze ist die eine Seite so betrachtet, daß sie die andere aufhebt, und da sie beide als entgegengesetzt im Subject vorhanden sind, so hat dasselbe als sich aus sich entschließend, die Wahl der einen oder der anderen zu folgen. Moralisch aber wird solcher Entschluß und die ihm gemäß vollführte Handlung nach diesem Standpunkte nur durch die freie Ueberzeugung von der Pflicht einerseits, und durch die Besiegung nicht nur des besondern Willens, der natürlichen Triebfedern, Neigungen, Leidenschaften u. s. f., sondern auch der edlen Gefühle und höheren Triebe andererseits. Denn die moderne moralische Ansicht geht von dem festen Gegensatze des Willens in seiner geistigen Allgemeinheit und seiner sinnlichen natürlichen Besonderheit aus, und besteht nicht in der vollendeten Vermittelung dieser entgegengesetzten Seiten, sondern in ihrem wechselseitigen Kampfe gegen einander, welcher die Forderung mit sich führt, daß die Triebe, in ihrem Widerstreit gegen die Pflicht, derselben weichen sollten.

Dieser Gegensatz nun tritt für das Bewußtseyn nicht nur in dem beschränkten Gebiete des moralischen Handelns auf, sondern thut sich als eine durchgreifende Scheidung und Entgegensetzung dessen hervor, was an und für sich, und dessen, was äußere Realität und Daseyn ist. Ganz abstract gefaßt ist es der Gegensatz des Allgemeinen, das für sich in derselben Weise gegen das Besondere, wie dieses seinerseits gegen das Allgemeine fixirt wird; concreter erscheint er in der Natur als Gegensatz des abstracten Gesetzes gegen die Fülle der einzelnen für sich auch eigenthümlichen Erscheinungen; im Geist als das Sinnliche und Geistige im Menschen, als der Kampf des Geistes gegen das Fleisch, der Pflicht um der Pflicht willen, des kalten Gebotes mit dem besonderen Interesse, warmen Gemüth, den sinnlichen Neigungen und Antrieben, dem Individuellen überhaupt; als der harte Gegensatz der inneren Freiheit und der äußeren Naturnothwendigkeit; ferner als der Widerspruch des todten in sich leeren Begriffs im Angesicht

der vollen concreten Lebendigkeit, der Theorie, des subjectiven Denkens, dem objectiven Daseyn und der Erfahrung gegenüber.

Dieß sind Gegensätze, die nicht etwa der Witz der Reflexion, oder die Schulansicht der Philosophie sich erfunden, sondern die von jeher in mannichfacher Form das menschliche Bewußtseyn beschäftigt und beunruhigt haben, wenn sie auch am schärfsten durch die neuere Bildung erst ausgeführt und auf die Spitze des härtesten Widerspruchs hinaufgetrieben sind. Die geistige Bildung, der moderne Verstand bringt im Menschen diesen Gegensatz hervor, der ihn zur Amphibie macht, indem er nun in zweien Welten zu leben hat, die sich widersprechen, so daß in diesem Widerspruch nun auch das Bewußtseyn sich umhertreibt, und von der einen Seite herübergeworfen zu der andern unfähig ist, sich für sich in der einen wie in der andern zu befriedigen. Denn einerseits sehen wir den Menschen in der gemeinen Wirklichkeit und irdischen Zeitlichkeit befangen, von dem Bedürfniß und der Noth bedrückt, von der Natur bedrängt, in die Materie, sinnlichen Zwecke und deren Genuß verstrickt, von Naturtrieben und Leidenschaften beherrscht und fortgerissen, andererseits erhebt er sich zu ewigen Ideen, zu einem Reiche des Gedankens und der Freiheit, giebt sich als Wille allgemeine Gesetze und Bestimmungen, entkleidet die Welt von ihrer belebten, blühenden Wirklichkeit, und löst sie zu Abstractionen auf, indem der Geist sein Recht und seine Würde nun allein in der Rechtlosigkeit und Mißhandlung der Natur behauptet, der er die Noth und Gewalt heimgiebt, welche er von ihr erfahren hat. Mit dieser Zwiespaltigkeit des Lebens und Bewußtseyns ist nun aber für die moderne Bildung und ihren Verstand die Forderung vorhanden, daß solch ein Widerspruch sich auflöse. Der Verstand jedoch kann sich von der Festigkeit der Gegensätze nicht lossagen. Die Lösung bleibt deshalb für das Bewußtseyn ein bloßes Sollen, und die Gegenwart und Wirklichkeit bewegt sich nur in der Unruhe des Herüber und Hinüber, das eine Versöhnung sucht ohne sie zu finden. Da ergeht denn die Frage, ob solch allseitiger

durchgreifender Gegensatz, der über das bloße Sollen und Postulat der Auflösung nicht hinauskommt, das an und für sich Wahre und der höchste Endzweck überhaupt sey. Ist die allgemeine Bildung in dergleichen Widerspruch hineingerathen, so wird es die Aufgabe der Philosophie die Gegensätze aufzuheben d. i. zu zeigen, weder der eine in seiner Abstraction noch der andere in gleicher Einseitigkeit hätten Wahrheit, sondern seyen das Sichselbstauflösende; die Wahrheit liege erst in der Versöhnung und Vermittelung Beider, und diese Vermittelung sey keine bloße Forderung, sondern das an und für sich Vollbrachte und stets sich Vollbringende. Diese Einsicht stimmt mit dem unbefangenen Glauben und Wollen unmittelbar zusammen, das gerade diesen aufgelösten Gegensatz stets vor der Vorstellung hat und ihn sich im Handeln zum Zwecke setzt und ausführt. Die Philosophie giebt nur die denkende Einsicht in das Wesen des Gegensatzes, insofern sie zeigt, wie das was Wahrheit ist nur die Auflösung desselben ist, und zwar in der Weise, daß nicht etwa der Gegensatz und seine Seiten gar nicht, sondern daß sie in Versöhnung sind.

Indem nun der letzte Endzweck die moralische Besserung auf einen höheren Standpunkt hindeutete, so werden wir diesen höheren Standpunkt uns auch für die Kunst vindiciren müssen. Dadurch fällt sogleich die schon bemerklich gemachte falsche Stellung fort, daß die Kunst als Mittel für moralische Zwecke und den moralischen Endzweck der Welt überhaupt durch Belehrung und Besserung zu dienen, und somit ihren substantiellen Zweck nicht in sich, sondern in einem Anderen habe. Wenn wir deshalb jetzt noch von einem Endzweck zu sprechen fortfahren, so ist zunächst die schiefe Vorstellung zu entfernen, welche in der Frage nach einem Zwecke die Nebenbedeutung der Frage nach einem Nutzen festhält. Das Schiefe liegt hier darin, daß sich das Kunstwerk sodann auf ein Anderes beziehen soll, das als das Wesentliche, Seynsollende für das Bewußtseyn hingestellt ist, so daß nun das Kunstwerk nur als ein nützliches Werkzeug zur Realisation dieses

außerhalb des Kunstbereichs selbstständig für sich geltenden Zwecks Gültigkeit haben würde. Hiegegen steht zu behaupten, daß die Kunst die Wahrheit in Form der sinnlichen Kunstgestaltung zu enthüllen, jenen versöhnten Gegensatz darzustellen berufen sey, und somit ihren Endzweck in sich, in dieser Darstellung und Enthüllung selber habe. Denn andere Zwecke, wie Belehrung, Reinigung, Besserung, Gelderwerb, Streben nach Ruhm und Ehre, gehen das Kunstwerk als solches nichts an, und bestimmen nicht den Begriff desselben.

Von diesem Standpunkte aus, in welchen sich die Reflexionsbetrachtung auflöst, ist es nun, daß wir den Begriff der Kunst seiner innern Nothwendigkeit nach erfassen müssen, wie denn auch von diesem Standpunkte geschichtlich die wahre Achtung und Erkenntniß der Kunst ausgegangen ist. Denn jener Gegensatz, den wir berührten, machte sich nicht nur innerhalb der allgemeinen Reflexionsbildung, sondern ebenso sehr in der Philosophie als solcher geltend, und nur erst nachdem die Philosophie diesen Gegensatz gründlich zu überwinden verstand, hat sie ihren eigenen Begriff und eben damit auch den Begriff der Natur und Kunst erfaßt.

So ist dieser Standpunkt wie die Wiedererweckung der Philosophie im Allgemeinen, so auch die Wiedererweckung der Wissenschaft der Kunst, ja dieser Wiedererweckung verdankt eigentlich die Aesthetik als Wissenschaft erst ihre wahrhafte Entstehung, und die Kunst ihre höhere Würdigung.

Ich will deshalb das Geschichtliche von diesem Uebergange, das ich im Sinne habe, kurz berühren, theils des Geschichtlichen willen, theils weil damit die Standpunkte näher bezeichnet sind, auf welche es ankommt, und auf deren Grundlage wir fortbauen wollen. Diese Grundlage ihrer allgemeinsten Bestimmung nach besteht darin, daß das Kunstschöne als eine der Mitten erkannt worden ist, welche jenen Gegensatz und Widerspruch des in sich abstract beruhenden Geistes und der Natur — sowohl der äußerlich erscheinenden, als auch der innerlichen, des subjectiven Gefühls und Gemüths — auflösen und zur Einheit zurückführen.

Es ist schon die kantische Philosophie, welche diesen Vereinigungspunkt nicht nur seinem Bedürfnisse nach gefühlt, sondern denselben auch bestimmt erkannt und vor die Vorstellung gebracht hat. Ueberhaupt machte Kant, für die Intelligenz wie für den Willen, die sich auf sich beziehende Vernünftigkeit, die Freiheit, das sich in sich als unendlich findende und wissende Selbstbewußtseyn zur Grundlage, und diese Erkenntniß der Absolutheit der Vernunft in sich selbst, welche den Wendepunkt der Philosophie in der neueren Zeit herbeigeführt hat, dieser absolute Ausgangspunkt, mag man auch die kantische Philosophie für ungenügend erklären, ist anzuerkennen und an ihr nicht zu widerlegen. Indem aber Kant in den festen Gegensatz von subjectivem Denken und objectiven Gegenständen, von abstracter Allgemeinheit und sinnlicher Einzelheit des Willens wieder zurückfiel, ward er es vornehmlich, welcher den vorhin berührten Gegensatz der Moralität als das Höchste hervortrieb, da er außerdem die praktische Seite des Geistes über die theoretische hinaushob. Bei dieser durch das verständige Denken erkannten Festigkeit des Gegensatzes war für ihn deshalb nichts übrig, als die Einheit nur in Form subjectiver Ideen der Vernunft auszusprechen, für welche eine adäquate Wirklichkeit nicht könnte nachgewiesen werden, so wie als Postulate, welche aus der praktischen Vernunft zwar zu deduciren seyen, deren wesentliches Ansich aber für ihn durch das Denken nicht erkennbar, und deren praktische Erfüllung ein bloßes stets in die Unendlichkeit hinausgeschobenes Sollen blieb. Und so hat denn Kant den versöhnten Widerspruch wohl in die Vorstellung gebracht, doch dessen wahrhaftes Wesen weder wissenschaftlich entwickeln noch als das wahrhaft und allein Wirkliche darthun können. Weiter drang freilich Kant noch vorwärts, insoweit er die geforderte Einheit in dem wiederfand, was er den intuitiven Verstand nannte, aber auch hier bleibt er wieder beim Gegensatz des

Subjectiven und der Objectivität stehen, so daß er wohl die abstracte Auflösung des Gegensatzes von Begriff und Realität, Allgemeinheit und Besonderheit, Verstand und Sinnlichkeit, und somit die Idee angiebt, aber diese Auflösung und Versöhnung selber wiederum zu einer nur subjectiven macht, nicht zu einer an und für sich wahren und wirklichen. In dieser Beziehung ist seine Kritik der Urtheilskraft, in welcher er die ästhetische und teleologische Urtheilskraft betrachtet, belehrend und merkwürdig. Die schönen Gegenstände der Natur und Kunst, die zweckmäßigen Naturproducte, durch welche Kant näher auf den Begriff des Organischen und Lebendigen kommt, betrachtet er nur von Seiten der subjectiv sie beurtheilenden Reflexion. Und zwar definirt Kant die Urtheilskraft überhaupt „als das Vermögen das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken," und nennt die Urtheilskraft reflectirend, „wenn ihr nur das Besondere gegeben ist, wozu sie das Allgemeine finden soll." Dazu bedarf sie eines Gesetzes, eines Principes, das sie sich selbst zu geben hat, und als dieses Gesetz stellt Kant die Zweckmäßigkeit auf. Beim Freiheitsbegriff der praktischen Vernunft bleibt die Erfüllung des Zwecks im bloßen Sollen stehen, im teleologischen Urtheil nun aber über das Lebendige kommt Kant darauf den lebendigen Organismus so zu betrachten, daß der Begriff, das Allgemeine, hier noch das Besondere enthalte, und als Zweck das Besondere und Aeußere, die Beschaffenheit der Glieder, nicht von Außen her, sondern von Innen heraus und in der Weise bestimme, daß das Besondere von selbst dem Zweck entspreche. Doch soll mit solchem Urtheil wieder nicht die objective Natur des Gegenstandes erkannt, sondern nur eine subjective Reflexionsweise ausgesprochen werden. Aehnlich faßt Kant das ästhetische Urtheil so auf, daß es weder hervorgehe aus dem Verstande als solchem, als dem Vermögen der Begriffe, noch aus der sinnlichen Anschauung und deren bunten Mannichfaltigkeit als solchen, sondern aus dem freien Spiele des Verstandes und der Einbildungskraft. In dieser Einhelligkeit der Erkenntnißvermögen wird der Gegenstand auf das Subject und dessen Gefühl der Lust und des Wohlgefallens bezogen.

1. Dieß Wohlgefallen nun aber soll erstens ohne alles Interesse, d. h. ohne Beziehung auf unser Begehrungsvermögen seyn. Wenn wir ein Interesse der Neugier z. B., oder ein sinnliches für unser sinnliches Bedürfniß, eine Begierde des Besitzes und Gebrauchs haben, so sind uns die Gegenstände wichtig nicht um ihrer selbst, sondern um unseres Bedürfnisses willen. Dann hat das Daseyende einen Werth nur in Rücksicht auf solch eine Bedürftigkeit, und das Verhältniß ist von der Art, daß auf der einen Seite der Gegenstand, auf der andern eine Bestimmung steht, die von ihm verschieden ist, worauf wir ihn aber beziehen. Wenn ich den Gegenstand z. B., um mich davon zu ernähren, verzehre, so liegt dieses Interesse nur in mir, und bleibt dem Objecte selber fremd. Das Verhältniß zum Schönen nun, behauptet Kant, sey nicht von dieser Art. Das ästhetische Urtheil läßt das äußerlich Vorhandene frei für sich bestehen, und geht aus einer Lust hervor, der das Object seiner selbst wegen zusagt, indem sie dem Gegenstande seinen Zweck in sich selber zu haben vergönnt. Dieß ist, wie wir bereits oben sahen, eine wichtige Betrachtung.

2. Das Schöne zweitens, sagt Kant, soll dasjenige seyn, was ohne Begriff, d. h. ohne Kategorie des Verstandes, als Object eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird. Um das Schöne zu würdigen bedarf es eines gebildeten Geistes; der Mensch wie er geht und steht hat kein Urtheil über das Schöne, indem dieß Urtheil auf allgemeine Gültigkeit Anspruch macht. Das Allgemeine zunächst ist zwar als solches ein Abstractum; das aber, was an und für sich wahr ist, trägt die Bestimmung und Forderung in sich, auch allgemein zu gelten. In diesem Sinne soll auch das Schöne allgemein anerkannt seyn, obschon den bloßen Verstandesbegriffen kein Urtheil darüber zusteht. Das Gute, das Rechte z. B. in einzelnen Handlungen wird unter allgemeine Be-

griffe subsumirt, und die Handlung gilt für gut, wenn sie diesen Begriffen zu entsprechen vermag. Das Schöne dagegen soll ohne dergleichen Beziehung unmittelbar ein allgemeines Wohlgefallen erwecken. Dieß heißt nichts anderes, als daß wir uns bei Betrachtung des Schönen des Begriffs und der Subsumtion unter denselben nicht bewußt werden, und die Trennung des einzelnen Gegenstandes und allgemeinen Begriffs, welche im Urtheil sonst vorhanden ist, nicht vor sich gehen lassen.

3. Drittens soll das Schöne die Form der Zweckmäßigkeit insofern haben, als die Zweckmäßigkeit an dem Gegenstande ohne Vorstellung eines Zwecks wahrgenommen wird. Im Grunde ist damit nur das eben Erörterte wiederholt. Irgend ein Naturproduct z. B., eine Pflanze, ein Thier ist zweckmäßig organisirt, und ist in dieser Zweckmäßigkeit unmittelbar so für uns da, daß wir keine Vorstellung des Zwecks für sich abgetrennt und verschieden von der gegenwärtigen Realität desselben haben. In dieser Weise soll uns auch das Schöne als Zweckmäßigkeit erscheinen. In der endlichen Zweckmäßigkeit bleiben Zweck und Mittel einander äußerlich, indem der Zweck zum Material seiner Ausführung in keiner wesentlichen innern Beziehung steht. In diesem Falle unterscheidet sich die Vorstellung des Zwecks für sich von dem Gegenstande, in welchem der Zweck als realisirt erscheint. Das Schöne dagegen existirt als zweckmäßig in sich selbst, ohne daß Mittel und Zweck sich als verschiedene Seiten getrennt zeigen. Der Zweck der Glieder z. B. des Organismus ist die Lebendigkeit, die in den Gliedern selber als wirklich existirt; abgelöst hören sie auf Glieder zu seyn. Denn im Lebendigen sind Zweck und Materiatur des Zwecks so unmittelbar vereinigt, daß die Existenz nur insofern ist, als ihr Zweck ihr einwohnt. Von dieser Seite her betrachtet soll das Schöne die Zweckmäßigkeit nicht als eine äußere Form an sich tragen, sondern das zweckmäßige Entsprechen des Inneren und Aeußeren soll die immanente Natur des schönen Gegenstandes seyn.

4. Endlich stellt die kantische Betrachtung das Schöne vierstens in der Weise fest, daß es ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens anerkannt werde. Nothwendigkeit ist eine abstracte Kategorie, und deutet ein innerlich wesentliches Verhältniß zweier Seiten an; wenn das Eine ist und weil das Eine ist, ist auch das Andere. Das Eine enthält in seiner Bestimmung zugleich das Andere, wie Ursach z. B. keinen Sinn hat ohne Wirkung. Solch eine Nothwendigkeit des Wohlgefallens hat das Schöne ganz ohne Beziehung auf Begriffe, d. h. auf Kategorien des Verstandes in sich. So gefällt uns z. B. das Regelmäßige wohl, das nach einem Verstandesbegriffe gemacht ist, obschon Kant für das Gefallen noch mehr fordert als die Einheit und Gleichheit solches Verstandesbegriffes.

Was wir nun in allen diesen kantischen Sätzen finden, ist eine Ungetrenntheit dessen, was sonst in unserem Bewußtseyn als geschieden vorausgesetzt ist. Diese Trennung findet sich im Schönen aufgehoben, indem sich Allgemeines und Besonderes, Zweck und Mittel, Begriff und Gegenstand vollkommen durchdringen. So sieht Kant denn auch das Kunstschöne als eine Zusammenstimmung an, in welcher das Besondere selber dem Begriffe gemäß ist. Das Besondere als solches ist zunächst gegen einander sowohl als auch gegen das Allgemeine zufällig, und dieß Zufällige gerade, Sinn, Gefühl, Gemüth, Neigung, wird nun im Kunstschönen nicht nur unter allgemeine Verstandes-Kategorien subsumirt und von dem Freiheitsbegriff in seiner abstracten Allgemeinheit beherrscht, sondern so mit dem Allgemeinen verbunden, daß es sich demselben innerlich und an und für sich adäquat zeigt. Dadurch ist im Kunstschönen der Gedanke verkörpert, und die Materie von ihm nicht äußerlich bestimmt, sondern existirt selber frei, indem das Natürliche, Sinnliche, Gemüth u. s. f. in sich selbst Maaß, Zweck und Uebereinstimmung hat, und die Anschauung und Empfindung ebenso in geistige Allgemeinheit erhoben ist, als der Gedanke seiner Feindschaft gegen die Natur nicht nur entsagt, sondern sich in ihr erheitert, und Empfindung, Lust und Genuß berechtigt

und geheiligt sind, so daß Natur und Freiheit, Sinnlichkeit und Begriff in Einem ihr Recht und Befriedigung finden. Aber auch diese anscheinend vollendete Aussöhnung soll schließlich dennoch nur subjectiv in Rücksicht auf die Beurtheilung wie auf das Hervorbringen, nicht aber das an und für sich Wahre und Wirkliche selbst seyn.

Dieß wären die Hauptresultate der kantischen Kritik, insoweit sie uns hier interessiren kann. Sie macht den Ausgangspunkt für das wahre Begreifen des Kunstschönen, doch konnte dieses Begreifen sich nur durch die Ueberwindung der kantischen Mängel als das höhere Erfassen der wahren Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, Besonderem und Allgemeinem, Sinnlichem und Vernünftigem geltend machen.

Da ist denn einzugestehen, daß der Kunstsinn eines tiefen zugleich philosophischen Geistes zuerst gegen jene abstracte Unendlichkeit des Gedankens, jene Pflicht um der Pflicht willen, jenen gestaltlosen Verstand, — welcher die Natur und Wirklichkeit, Sinn und Empfindung nur als eine Schranke, ein schlechthin Feindliches faßt und sich zuwider findet, — früher schon die Totalität und Versöhnung gefordert und ausgesprochen hat, als sie von der Philosophie als solcher aus ist erkannt worden. Es muß Schillern das große Verdienst zugestanden werden, die kantische Subjectivität und Abstraction des Denkens durchbrochen und den Versuch gewagt zu haben, über sie hinaus die Einheit und Versöhnung denkend als das Wahre zu fassen und künstlerisch zu verwirklichen. Denn Schiller hat bei seinen ästhetischen Betrachtungen nicht nur an der Kunst und ihrem Interesse, unbekümmert um das Verhältniß zur eigentlichen Philosophie, festgehalten, sondern er hat sein Interesse des Kunstschönen mit den philosophischen Principien verglichen, und ist erst von diesen aus und mit diesen in die tiefere Natur und den Begriff des Schönen eingedrungen. Ebenso fühlt man es einer Periode seiner Werke an, daß er — mehr selbst als für die unbefangene Schönheit des Kunstwerks ersprießlich ist, — mit dem Gedanken sich beschäftigt hat. Die Absichtlichkeit abstracter Reflexionen und selbst das Interesse des philosophischen Begriffs sind in manchen seiner Gedichte bemerkbar. Man hat ihm daraus einen Vorwurf gemacht, besonders um ihn gegen die stets sich gleichbleibende vom Begriff ungetrübte Unbefangenheit und Objectivität Göthe's zu tadeln und zurückzusetzen. Aber Schiller hat in dieser Beziehung als Dichter nur die Schuld seiner Zeit bezahlt, und es war eine Verwicklung in Schuld, welche dieser erhabenen Seele und tiefem Gemüthe nur zur Ehre, und der Wissenschaft und Erkenntniß nur zum Vortheil gereicht hat. — Zu gleicher Zeit entzog auch Göthe'n dieselbe wissenschaftliche Anregung seiner eigentlichen Sphäre, der Dichtkunst; doch wie Schiller sich in die Betrachtung der innern Tiefen des Geistes versenkte, so führte Göthe'n sein Eigenthümliches zur natürlichen Seite der Kunst, zur äußeren Natur, zu den Pflanzen- und Thier-Organismen, zu den Kristallen, der Wolkenbildung und den Farben. Für diese wissenschaftliche Forschung brachte Göthe seinen großen Sinn mit, der in diesen Gebieten die bloße Verstandesbetrachtung und deren Irrthum ebenso über den Haufen geworfen hat, als Schiller auf der anderen Seite gegen die Verstandesbetrachtung des Wollens und Denkens die Idee der freien Totalität der Schönheit geltend zu machen verstand. Eine Reihe von schillerschen Productionen gehört dieser Einsicht in die Natur der Kunst an, vornehmlich die Briefe über ästhetische Erziehung. Schiller geht darin von dem Hauptpunkte aus, daß jeder individuelle Mensch in sich die Anlage zu einem idealischen Menschen trage. Dieser wahrhafte Mensch werde repräsentirt durch den Staat, der die objective, allgemeine, gleichsam kanonische Form sey, in der die Mannichfaltigkeit der einzelnen Subjecte sich zur Einheit zusammenzufassen und zu verbinden trachte. Nun ließen sich zweierlei Arten vorstellen, wie der Mensch in der Zeit mit dem Menschen in der Idee zusammentreffe; einerseits nämlich in der Weise, daß der Staat als die Gattung des Sittlichen, Recht-

lichen, Intelligenten die Individualität aufhebe, andererseits so, daß das Individuum sich zur Gattung erhebe, und der Mensch der Zeit sich zu dem der Idee veredle. Die Vernunft nun fordere die Einheit als solche, das Gattungsmäßige, die Natur aber Mannichfaltigkeit und Individualität, und von beiden Legislatoren werde der Mensch gleichmäßig in Anspruch genommen. Bei dem Konflict dieser entgegengesetzten Seiten soll nun die ästhetische Erziehung gerade die Forderung ihrer Vermittlung und Versöhnung verwirklichen, denn sie geht nach Schiller darauf, die Neigung, Sinnlichkeit, Trieb und Gemüth so auszubilden, daß sie in sich selbst vernünftig werden, und somit auch die Vernunft, Freiheit und Geistigkeit aus ihrer Abstraction heraustrete, und mit der in sich vernünftigen Naturseite vereinigt, in ihr Fleisch und Blut erhalte. Das Schöne ist also als die Ineinsbildung des Vernünftigen und Sinnlichen und diese Ineinsbildung als das wahrhaft Wirkliche ausgesprochen. Im Allgemeinen ist diese schillersche Ansicht schon in Anmuth und Würde, wie in seinen Gedichten darin zu erkennen, daß er das Lob der Frauen besonders zu seinem Gegenstande macht, als in deren Charakter er eben die von selbst vorhandene Vereinigung des Geistigen und Natürlichen erkannte und hervorhob.

Diese Einheit nun des Allgemeinen und Besonderen, der Freiheit und Nothwendigkeit, der Geistigkeit und des Natürlichen, welche Schiller als Princip und Wesen der Kunst wissenschaftlich erfaßte, und durch Kunst und ästhetische Bildung in's wirkliche Leben zu rufen unabläßig bemüht war, ist sodann als Idee selbst zum Princip der Erkenntniß und des Daseyns gemacht, und die Idee als das allein Wahrhafte und Wirkliche erkannt worden. Dadurch erstieg mit Schelling die Wissenschaft ihren absoluten Standpunkt, und wenn die Kunst bereits ihre eigenthümliche Natur und Würde in Beziehung auf die höchsten Interessen des Menschen zu behaupten angefangen hatte, so ward jetzt auch der Begriff und die wissenschaftliche Stelle der Kunst

gefunden, und sie, wenn auch nach einer Seite hin noch in schiefer Weise (was hier zu erörtern nicht der Ort ist) dennoch in ihrer hohen und wahrhaften Bestimmung aufgenommen. Ohnehin war früher schon Winckelmann durch die Anschauung der Ideale der Alten in einer Weise begeistert, durch welche er einen neuen Sinn für die Kunstbetrachtung aufgethan, sie den Gesichtspunkten gemeiner Zwecke und bloßen Naturnachahmung entrissen, und in den Kunstwerken und der Kunstgeschichte die Kunstidee zu finden mächtig aufgefordert hat. Denn Winckelmann ist als einer der Menschen anzusehen, welche im Felde der Kunst für den Geist ein neues Organ und ganz neue Betrachtungsweisen zu erschließen wußten. Doch auf die Theorie und wissenschaftliche Erkenntniß der Kunst hat seine Ansicht weniger Einfluß gehabt.

In der Nachbarschaft nun der Wiedererweckung der philosophischen Idee, eigneten sich (um den Verlauf der weiteren Entwicklung kurz zu berühren) Aug. Wilh. und Friedr. v. Schlegel, nach Neuem in der Sucht nach Auszeichnung und Auffallendem begierig, von der philosophischen Idee soviel an, als ihre sonst eben nicht philosophischen, sondern wesentlich kritischen Naturen aufzunehmen fähig waren. Denn auf den Ruf speculativen Denkens kann Keiner von Beiden Anspruch machen. Sie aber waren es, die sich mit ihrem kritischen Talent in die Nähe des Standpunkts der Idee stellten, und sich nun mit großer Parrhesie und Kühnheit der Neuerung, wenn auch mit dürftigen philosophischen Ingredienzien, in geistvoller Polemik gegen die bisherigen Ansichtsweisen wendeten, und so in verschiedene Zweige der Kunst allerdings einen neuen Maaßstab der Beurtheilung nach Gesichtspunkten einführten, welche höher als die angefeindeten waren. Da nun aber ihre Kritik nicht von der gründlich philosophischen Erkenntniß ihres Maaßstabes begleitet wurde, so behielt dieser Maaßstab etwas Unbestimmtes und Schwankendes, so daß sie bald zu viel bald zu wenig thaten. Wie sehr es ihnen deshalb auch als Verdienst anzurechnen ist, daß sie Veraltetes und von der Zeit

gering Geschätztes, wie die ältere italienische und niederländisch Malerei, die Nibelungen u. s. f., mit Liebe wieder hervorzogen und erhoben, und wenig Bekanntes, wie die indische Poesie und Mythologie, mit Eifer kennen zu lernen und zu lehren suchten, so legten sie doch solchen Epochen einen zu hohen Werth bei, bald verfielen sie selbst darein, Mittelmäßiges, z. B. die holbergschen Lustspiele, zu bewundern, und nur relativ Werthvollem eine allgemeine Würde beizulegen, oder sich gar mit Keckheit für eine schiefe Richtung und untergeordnete Standpunkte als für das Höchste enthusiasmirt zu zeigen.

Aus dieser Richtung, und besonders den Gesinnungen und Doktrinen Friedrich's von Schlegel, entwickelte sich ferner in mannichfacher Gestalt die sogenannte Ironie. Ihren tieferen Grund fand dieselbe, nach einer ihrer Seiten hin, in der fichteschen Philosophie, insofern die Principien dieser Philosophie auf die Kunst angewendet wurden. Friedrich von Schlegel wie Schelling gingen von dem fichteschen Standpunkt aus, Schelling um ihn durchaus zu überschreiten, Friedrich v. Schlegel um ihn eigenthümlich auszubilden, und sich ihm zu entreißen. Was nun den näheren Zusammenhang fichtescher Sätze mit der einen Richtung der Ironie angeht, so brauchen wir in dieser Beziehung nur den folgenden Punkt herauszuheben, daß Fichte zum absoluten Princip alles Wissens, aller Vernunft und Erkenntniß das Ich feststellt, und zwar das durchaus abstract und formell bleibende Ich. Dies Ich ist nun dadurch zweitens schlechthin in sich einfach, und einerseits jede Besonderheit, Bestimmtheit, jeder Inhalt in demselben negirt — denn alle Sache geht in diese abstracte Freiheit und Einheit unter — andererseits ist jeder Inhalt, der dem Ich gelten soll, nur als durch das Ich gesetzt und anerkannt. Was ist, ist nur durch das Ich, und was durch mich ist, kann Ich ebenso sehr auch wieder vernichten.

Wenn nun bei diesen ganz leeren Formen, welche aus der Absolutheit des abstracten Ich ihren Ursprung nehmen, stehen geblieben wird, so ist nichts an und für sich und in sich selbst werthvoll betrachtet, sondern nur als durch die Subjectivität des Ich hervorgebracht. Dann aber kann auch das Ich Herr und Meister über Alles bleiben, und in keiner Sphäre der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, des Menschlichen und Göttlichen, Profanen und Heiligen giebt es etwas, das nicht durch Ich erst zu setzen wäre, und deshalb von Ich ebenso sehr könnte zunichte gemacht werden. Dadurch ist alles An- und Fürsichseyende nur ein Schein, nicht seiner selbst wegen und durch sich selbst wahrhaft und wirklich, sondern ein bloßes Scheinen durch das Ich, in dessen Gewalt und Willkür es zu freiem Schalten bleibt. Das Geltenlassen und Aufheben steht rein im Belieben des in sich selbst als Ich schon absolute Ich.

Das Ich nun drittens ist lebendiges, thätiges Individuum, und sein Leben besteht darin, seine Individualität für sich wie für Andere zu machen, sich zu äußern und zur Erscheinung zu bringen. Denn jeder Mensch, indem er lebt, sucht sich zu realisiren und realisirt sich. In Rücksicht auf das Schöne und die Kunst nun erhält dieß den Sinn, als Künstler zu leben, und sein Leben künstlerisch zu gestalten. Als Künstler aber, diesem Princip gemäß, lebe ich, wenn all mein Handeln und Aeußern überhaupt, insoweit es irgend einen Inhalt betrifft, nur ein Schein für mich bleibt, und eine Gestalt annimmt, die ganz in meiner Macht steht. Dann ist es mir weder mit diesem Inhalt noch seiner Aeußerung und Verwirklichung überhaupt wahrhafter Ernst. Denn wahrhafter Ernst kommt nur durch ein substantielles Interesse, eine in sich selbst gehaltvolle Sache, Wahrheit, Sittlichkeit u. s. f. herein, durch einen Inhalt, der mir als solcher schon als wesentlich gilt, so daß ich mir für mich selber nur wesentlich werde, insofern ich in solchen Gehalt mich versenkt habe, und ihm in meinem ganzen Wissen und Handeln gemäß geworden bin. Auf dem Standpunkte, auf welchem das Alles aus sich setzende und auflösende Ich der Künstler ist, dem kein Inhalt des Bewußtseyns als absolut und

an und für sich, sondern als selbst gemachter zernichtbarer Schein erscheint, kann solcher Ernst keine Stätte finden, da nur dem Formalismus des Ich Gültigkeit zugeschrieben ist. — Für Andre zwar kann meine Erscheinung, in welcher ich mich ihnen gebe, ein Ernst seyn, indem sie mich so nehmen, als sey es mir in der That um die Sache zu thun, — aber sie sind damit nur getäuscht, pauvre bornirte Subjecte, ohne Organ und Fähigkeit, die Höhe meines Standpunktes zu erfassen und zu erreichen. Dadurch zeigt es sich mir, daß nicht jeder so frei (d. i. formell frei) ist, in allem, was dem Menschen sonst noch Werth, Würde und Heiligkeit hat, nur ein Product seiner eigenen Macht des Beliebens zu sehen, in welcher er dergleichen gelten, sich dadurch bestimmen und erfüllen lassen kann oder auch nicht. Und nun erfaßt sich diese Virtuosität eines ironisch künstlerischen Lebens als eine göttliche Genialität, für welche alles und jedes nur ein wesenloses Geschöpf ist, an das der freie Schöpfer, der von allem sich los und ledig weiß, sich nicht bindet, indem er dasselbe vernichten wie schaffen kann. Wer auf solchem Standpunkte göttlicher Genialität steht, blickt dann vornehm auf alle übrige Menschen nieder, die für beschränkt und platt erklärt sind, insofern ihnen Recht, Sittlichkeit u. s. f. noch als fest, verpflichtend und wesentlich gelten. So giebt sich denn das Individuum, das so als Künstler lebt, wohl Verhältnisse zu Anderen, es lebt mit Freunden, Geliebten u. s. f., aber als Genie ist ihm dieß Verhältniß zu seiner bestimmten Wirklichkeit, seinen besonderen Handlungen wie zum an und für sich Allgemeinen zugleich ein Nichtiges, und es verhält sich ironisch dagegen.

Dieß ist die allgemeine Bedeutung der genialen göttlichen Ironie, als dieser Concentration des Ich in sich, für welches alle Bande gebrochen sind, und das nur in der Seligkeit des Selbstgenusses leben mag. Diese Ironie hat Herr Fr. v. Schlegel erfunden, und viele Andere haben sie nachgeschwatzt, oder schwatzen sie von Neuem wieder nach.

Die nächste Form dieser Negativität der Ironie ist nun einerseits die Eitelkeit alles Sachlichen, Sittlichen und in sich Gehaltvollen, die Nichtigkeit alles Objectiven und an und für sich Geltenden. Bleibt das Ich auf diesem Standpunkte stehen, so erscheint ihm Alles als nichtig und eitel, die eigene Subjectivität ausgenommen, die dadurch hohl und leer und die selber eitle wird. Umgekehrt aber kann sich auf der anderen Seite das Ich in diesem Selbstgenuß auch nicht befriedigt finden, sondern sich selber mangelhaft werden, so daß es nun den Durst nach Festem und Substantiellem, nach bestimmten und wesentlichen Interessen empfindet. Dadurch kommt dann das Unglück und der Widerspruch hervor, daß das Subject einerseits wohl in die Wahrheit hinein will, und nach Objectivität Verlangen trägt, aber sich andererseits dieser Einsamkeit und Zurückgezogenheit in sich nicht zu entschlagen, dieser unbefriedigten abstracten Innigkeit nicht zu entwinden vermag, und nun von der Sehnsüchtigkeit befallen wird, die wir ebenfalls aus der fichteschen Philosophie haben hervorgehn sehen. Die Befriedigungslosigkeit dieser Stille und Unkräftigkeit, die nicht handeln und nichts berühren mag, um nicht die innere Harmonie aufzugeben, und mit dem Verlangen nach Realität und Absolutem dennoch unwirklich und leer, wenn auch in sich rein bleibt — läßt die krankhafte Schönseligkeit und Sehnsüchtigkeit entstehen. Denn eine wahrhaft schöne Seele handelt und ist wirklich. Jenes Sehnen aber ist nur das Gefühl der Nichtigkeit des leeren eitlen Subjects, dem es an Kraft gebricht, dieser Eitelkeit entrinnen und mit substantiellem Inhalt sich erfüllen zu können.

Insofern nun aber die Ironie ist zur Kunstform gemacht worden, blieb sie nicht dabei stehen, nur das eigene Leben und die besondere Individualität des ironischen Subjects künstlerisch heraus zu gestalten, sondern außer dem Kunstwerk der eigenen Handlungen u. s. f. sollte der Künstler auch äußere Kunstwerke als Producte der Phantasie zu Stande bringen. Das Princip dieser Productionen, die nur in der Poesie vornehmlich hervorgehen können, ist nun wiederum die Darstellung des Göttlichen als des Ironi-

schen. Das Ironische aber als die geniale Individualität liegt in dem Sich-Vernichten des Herrlichen, Großen, Vortrefflichen, und so werden auch die objectiven Kunstgestalten nur das Princip der sich absolnten Subjectivität darzustellen haben, indem sie, was dem Menschen Werth und Würde hat, als Nichtiges in seinem Sich-Vernichten zeigen. Darin liegt denn, daß es nicht nur nicht Ernst sey mit dem Rechten, Sittlichen, Wahrhaften, sondern daß an dem Hohen und Besten nichts ist, indem es sich in seiner Erscheinung in Individuen, Charakteren, Handlungen selbst widerlegt und vernichtet, und so die Ironie über sich selbst ist. Diese Form, abstract genommen, streift nahe an das Princip des Komischen heran, doch muß das Komische in dieser Verwandtschaft wesentlich von dem Ironischen unterschieden werden. Denn das Komische muß darauf beschränkt seyn, daß alles, was sich vernichtet, ein an sich selbst Nichtiges, eine falsche und widersprechende Erscheinung, eine Grille z. B., ein Eigensinn, eine besondere Caprice, gegen eine mächtige Leidenschaft, oder auch ein vermeintlich haltbarer Grundsatz und feste Maxime sey. Ganz etwas Anderes aber ist es, wenn nun in der That Sittliches und Wahrhaftes, ein in sich substantieller Inhalt überhaupt, in einem Individuum und durch dasselbe sich als Nichtiges darthut. Dann ist solch Individuum in seinem Charakter nichtig und verächtlich, und auch die Schwäche und Charakterlosigkeit ist zur Darstellung gebracht. Es kommt deshalb bei diesem Unterschiede des Ironischen und Komischen wesentlich auf den Gehalt dessen an, was zerstört wird. Das aber sind schlechte, untaugliche Subjecte, die nicht bei ihrem festen und gewichtigen Zwecke bleiben können, sondern ihn wieder aufgeben und in sich zerstören lassen. Solche Ironie der Charakterlosigkeit liebt die Ironie. Denn zum wahren Charakter gehört einerseits ein wesentlicher Gehalt der Zwecke, andererseits das Festhalten solchen Zwecks, so daß der Individualität ihr ganzes Daseyn verloren wäre, wenn sie davon ablassen und ihn aufgeben müßte. Diese Festigkeit und Substantialität macht den Grundton des Charakters

aus. Cato kann nur als Römer und Republikaner leben. Wird nun aber die Ironie zum Grundton der Darstellung genommen, so ist dadurch das Allerunkünstlerischste für das wahre Princip des Kunstwerks genommen. Denn theils kommen platte Figuren herein, theils gehalt- und haltungslose, indem das Substantielle sich in ihnen als das Nichtige erweist, theils treten endlich noch jene Sehnsüchtigkeiten und unaufgelösten Widersprüche des Gemüths hinzu. Solche Darstellungen können kein wahrhaftes Interesse erwecken. Deshalb denn auch von Seiten der Ironie die steten Klagen über Mangel an tiefem Sinn, Kunstansicht und Genie im Publicum, das diese Höhe der Ironie nicht verstehe; d. h. dem Publicum gefalle diese Gemeinheit, und das zum Theil Läppische, zum Theil Charakterlose nicht. Und es ist gut, daß diese gehaltlosen, sehnsüchtigen Naturen nicht gefallen, es ist ein Trost, daß diese Unredlichkeit und Heuchelei nicht zusagt, und den Menschen dagegen ebenso sehr nach vollen und wahrhaften Interessen verlangt, als nach Charakteren, die ihrem gewichtigen Gehalte treu verbleiben.

Als geschichtliche Bemerkung wäre noch beizufügen, daß vornehmlich Solger und Ludwig Tieck die Ironie als höchstes Princip der Kunst aufgenommen haben.

Von Solger, wie er es verdient, ausführlich zu sprechen, ist hier der Ort nicht, und ich muß mich mit wenigen Andeutungen begnügen. Solger war nicht wie die Uebrigen mit oberflächlicher philosophischer Bildung zufrieden, sondern sein ächt speculatives innerstes Bedürfniß drängte ihn in die Tiefe der philosophischen Idee hinabzusteigen. Hier kam er auf das dialektische Moment der Idee, auf den Punkt, den ich „unendliche absolute Negativität" nenne, auf die Thätigkeit der Idee, sich als das Unendliche und Allgemeine zu negiren zur Endlichkeit und Besonderheit, und diese Negation ebenso sehr wieder aufzuheben, und somit das Allgemeine und Unendliche im Endlichen und Besondern wieder herzustellen. An dieser Negativität hielt Solger fest, und aller-

dings ist sie ein Moment in der speculativen Idee, doch als diese bloße dialektische Unruhe und Auflösung des Unendlichen wie des Endlichen gefaßt, auch nur ein Moment, nicht aber, wie Solger es will, die ganze Idee. Solger's Leben ist leider zu frühe abgebrochen, als daß er hätte zur concreten Ausführung der philosophischen Idee kommen können. So ist er bei dieser Seite der Negativität, die mit dem ironischen Auflösen des Bestimmten wie des in sich Substantiellen Verwandtschaft hat, und in welcher er auch das Princip der Kunstthätigkeit erblickte, stehen geblieben. Doch in der Wirklichkeit seines Lebens war er bei der Festigkeit, dem Ernst und der Tüchtigkeit seines Charakters, weder selber in der oben geschilderten Weise ein ironischer Künstler, noch sein tiefer Sinn für wahrhafte Kunstwerke, den das dauernde Studium der Kunst groß gezogen hatte, in dieser Beziehung von ironischer Natur. Soviel zur Rechtfertigung Solger's, der es in Rücksicht auf Leben, Philosophie und Kunst verdient von den bisher bezeichneten Aposteln der Ironie unterschieden zu werden.

Was Ludwig Tieck angeht, so stammt seine Bildung auch aus jener Periode her, deren Mittelpunkt eine Zeit hindurch Jena war. Tieck und Andere von diesen vornehmen Leuten thun nun zwar ganz familiär mit solchen Ausdrücken, ohne jedoch zu sagen was sie bedeuten. So fordert Tieck zwar stets Ironie; doch geht er nun selber an die Beurtheilung großer Kunstwerke, so ist seine Anerkennung und Schilderung ihrer Größe freilich vortrefflich, wenn man aber glaubt, hier finde sich die beste Gelegenheit zu zeigen, was die Ironie in solchem Werke wie z. B. Julie und Romeo sey, so ist man betrogen, — von der Ironie kommt nichts mehr vor.

Eintheilung.

Nach den bisherigen Vorausschickungen ist es nun Zeit, an die Betrachtung unseres Gegenstandes selber heranzugehn. Die Einleitung aber, in welcher wir uns noch befinden, kann in dieser Beziehung nichts weiteres leisten, als daß sie eine Uebersicht über den gesammten Verlauf unserer nachfolgenden wissenschaftlichen Betrachtungen für die Vorstellung hinzeichnet. Doch da wir von der Kunst als aus der absoluten Idee selber hervorgehend gesprochen, ja als ihren Zweck die sinnliche Darstellung des Absoluten selber angegeben haben, so werden wir bei dieser Uebersicht schon so verfahren müssen, daß es sich im Allgemeinen wenigstens zeigt, wie die besonderen Theile aus dem Begriffe des Kunstschönen überhaupt als Darstellung des Absoluten ihren Ursprung nehmen. Deshalb müssen wir auch von diesem Begriffe im Allgemeinsten eine Vorstellung zu erwecken suchen.

Es ist bereits gesagt, daß der Inhalt der Kunst die Idee, ihre Form die sinnliche bildliche Gestaltung sey. Beide Seiten nun hat die Kunst zu freier versöhnter Totalität zu vermitteln. Die erste Bestimmung, die hierin liegt, ist die Forderung, daß der Inhalt, der zur Kunstdarstellung kommen soll, in sich selbst dieser Darstellung sich fähig zeige. Denn sonst erhalten wir nur eine schlechte Verbindung, indem ein für sich der Bildlichkeit und äußeren Erscheinung ungefügiger Inhalt diese Form annehmen, ein für sich selbst prosaischer Stoff in der seiner Natur entgegengesetzten Form gerade die ihm angemessene Erscheinungsweise finden soll.

Die zweite Forderung, welche aus dieser ersten sich herleitet, erheischt von dem Inhalt der Kunst, daß er kein Abstractum in sich selber sey, und zwar nicht nur im Sinne des Sinnlichen als des Concreten im Gegensatze alles Geistigen und Gedachten, als des in sich Einfachen und Abstracten. Denn alles Wahrhaftige des Geistes sowohl als der Natur ist in sich concret, und hat der Allgemeinheit ohnerachtet dennoch Subjectivität und Besonderheit in sich. Sagen wir z. B. von Gott, er sei der einfach Eine, das höchste Wesen als solches, so haben wir damit nur eine todte Abstraction des unvernünftigen Verstandes ausgesprochen. Solch ein Gott, wie er selbst nicht in seiner concreten Wahrheit gefaßt ist, wird auch für die Kunst, besonders für die bildende, keinen Inhalt abgeben. Die Juden und Türken haben deshalb ihren Gott, der nicht einmal nur solche Verstandesabstraction ist, nicht durch die Kunst in der positiven Weise darstellen können, als die Christen. Denn im Christenthume ist Gott in seiner Wahrheit und deshalb als in sich durchaus concret, als Person, als Subject und in näherer Bestimmtheit als Geist vorgestellt. Was er als Geist ist, explicirt sich für die religiöse Auffassung als Dreiheit der Personen, die für sich zugleich als Eine ist. Hier ist Wesenheit, Allgemeinheit und Besondrung, so wie deren versöhnte Einheit, und solche Einheit erst ist das Concrete. Wie nun ein Inhalt, um überhaupt wahr zu seyn, so concreter Art seyn muß, fordert auch die Kunst die gleiche Concretion, weil das nur abstract Allgemeine in sich selbst nicht die Bestimmung hat, zur Besonderung und Erscheinung und zur Einheit mit sich in derselben fortzuschreiten.

Soll nun einem wahrhaften und deshalb concreten Inhalt eine sinnliche Form und Gestaltung entsprechen, so muß diese drittens gleichfalls ein individuelles in sich vollständig Concretes und Einzelnes seyn. Daß das Concrete den beiden Seiten der Kunst, dem Inhalte wie der Darstellung, zukommt, ist gerade der Punkt, in welchem Beide zusammenfallen und einander entsprechen können,

wie die Naturgestalt des menschlichen Körpers z. B. solch ein sinnlich Concretes ist, das den in sich concreten Geist darzustellen und ihm sich gemäß zu zeigen vermag. Deshalb ist denn auch die Vorstellung zu entfernen, als ob es eine bloße Zufälligkeit sey, daß für solche wahre Gestalt eine wirkliche Erscheinung der Außenwelt genommen wird. Denn die Kunst ergreift diese Form weder, weil sich dieselbe so vorfindet, noch weil es keine andere giebt, sondern in dem concreten Inhalte liegt selber das Moment auch äußerer und wirklicher, ja selbst sinnlicher Erscheinung. Dafür ist denn aber dieses sinnlich Concrete, in welchem ein seinem Wesen nach geistiger Gehalt sich ausprägt, auch wesentlich für das Innre; das Aeußerliche der Gestalt, wodurch der Inhalt anschaubar und vorstellbar wird, hat den Zweck, nur für unser Gemüth und Geist da zu seyn. Aus diesem Grunde allein sind Inhalt und Kunstgestalt ineinander gebildet. Das nur sinnlich Concrete, die äußere Natur als solche, hat diesen Zweck nicht zu ihrem einzigen Ursprung. Das bunte farbenreiche Gefieder der Vögel glänzt auch ungesehen, ihr Gesang verklingt ungehört; die Fackeldistel, die nur eine Nacht blüht, verwelkt ohne bewundert zu werden in den Wildnissen der südlichen Wälder, und diese Wälder, Verschlingungen selber der schönsten und üppigsten Vegetationen, mit den wohlriechendsten, gewürzreichsten Düften, verderben und verfallen ebenso ungenossen. Das Kunstwerk aber ist nicht so unbefangen für sich, sondern es ist wesentlich eine Frage, eine Anrede an die widerklingende Brust, ein Ruf an die Gemüther und Geister. —

Obschon die Kunstversinnlichung in dieser Beziehung nicht zufällig ist, so ist sie doch umgekehrt auch nicht die höchste Weise das geistig Concrete zu fassen. Die höhere Form, der Darstellung durch das sinnlich Concrete gegenüber, ist das Denken, das zwar in relativem Sinne abstract, aber nicht einseitiges sondern concretes Denken seyn muß, um wahrhaftig und vernünftig zu sein. Der Unterschied, in wie weit ein bestimmter Inhalt die sinnliche

Kunstdarstellung zu seiner gemäßen Form hat, oder seiner Natur nach wesentlich eine höhere geistigere fordert, zeigt sich sogleich z. B. in der Vergleichung der griechischen Götter mit Gott, wie ihn die christliche Vorstellung auffaßt. Der griechische Gott ist nicht abstract sondern individuell, und steht der Naturgestalt zunächst; der christliche ist zwar auch concrete Persönlichkeit, aber als reine Geistigkeit, und soll als Geist und im Geist gewußt werden. Sein Element des Daseyns ist dadurch wesentlich das innere Wissen, und nicht die äußere Naturgestalt, durch die er nur unvollkommen, nicht aber der ganzen Tiefe seines Begriffs nach, darstellbar seyn wird.

Indem nun aber die Kunst die Aufgabe hat, die Idee für die unmittelbare Anschauung in sinnlicher Gestalt und nicht in Form des Denkens und der reinen Geistigkeit überhaupt darzustellen, und dieses Darstellen seinen Werth und Würdigkeit in dem Entsprechen nnd der Einheit beider Seiten der Idee und ihrer Gestalt hat, so wird die Höhe und Vortrefflichkeit der Kunst in der ihrem Begriff gemäßen Realität von dem Grade der Innigkeit und Einigkeit abhängen, zu welcher Idee und Gestalt ineinander gearbeitet erscheinen.

In diesem Punkte der höheren Wahrheit, als der Geistigkeit, welche sich die dem Begriff des Geistes gemäße Gestaltung errungen hat, liegt der Eintheilungsgrund für die Wissenschaft der Kunst. Denn der Geist, ehe er zum wahren Begriffe seines absoluten Wesens gelangt, hat einen in diesem Begriffe selbst begründeten Verlauf von Stufen durchzugehen, und diesem Verlaufe des Inhalts, den er sich giebt, entspricht ein unmittelbar damit zusammenhängender Verlauf von Gestaltungen der Kunst, in deren Form der Geist als künstlerischer sich das Bewußtseyn von sich selber giebt.

Dieser Verlauf innerhalb des Kunstgeistes hat selber wieder seiner eigenen Natur nach zwei Seiten. Erstens nämlich ist diese Entwicklung selbst eine geistige und allgemeine, indem

die Stufenfolge bestimmter Weltanschauungen als des bestimmten aber umfassenden Bewußtseyns des Natürlichen, Menschlichen und Göttlichen sich künstlerisch gestaltet; zweitens hat diese innere Kunstentwicklung sich unmittelbare Existenz und sinnliches Daseyn zu geben, und die bestimmten Weisen des sinnlichen Kunstdaseyns sind selbst eine Totalität nothwendiger Unterschiede der Kunst — die besonderen Künste. Die Kunstgestaltung und ihre Unterschiede sind zwar einerseits als geistige allgemeinerer Art, und nicht an ein Material gebunden, und das sinnliche Daseyn ist selbst mannichfach unterschieden, indem es aber an sich wie der Geist den Begriff zu seiner innern Seele hat, so erhält dadurch andererseits ein bestimmtes sinnliches Material ein näheres Verhältniß und geheimes Zusammenstimmen mit den geistigen Unterschieden und Formen der Kunstgestallung.

Vollständig jedoch theilt sich unsere Wissenschaft in drei Hauptglieder.

Erstens erhalten wir einen allgemeinen Theil. Er hat die allgemeine Idee des Kunstschönen als des Ideals, so wie das nähere Verhältniß desselben zur Natur auf der einen, zur subjectiven Kunstproduction auf der anderen Seite zu seinem Inhalt und Gegenstande.

Zweitens entwickelt sich aus dem Begriffe des Kunstschönen ein besonderer Theil, insofern sich die wesentlichen Unterschiede, welche dieser Begriff in sich enthält, zu einem Stufengange besonderer Gestaltungsformen entfalten.

Drittens ergiebt sich ein letzter Theil, welcher die Vereinzlung des Kunstschönen zu betrachten hat, indem die Kunst zur sinnlichen Realisation ihrer Gebilde fortschreitet und zu einem System der einzelnen Künste und deren Gattungen und Arten sich abrundet.

Was zunächst den ersten und zweiten Theil angeht, so ist, um das Nachfolgende verständlich zu machen, sogleich wieder daran zu erinnern, daß die Idee als das Kunstschöne nicht die Idee als

solche ist, wie sie eine metaphysische Logik als das Absolute aufzufassen hat, sondern die Idee, insofern sie zur Wirklichkeit fortgestaltet, und mit dieser Wirklichkeit in unmittelbar entsprechende Einheit getreten ist. Denn die *Idee als solche* ist zwar das an und für sich Wahre selbst, aber das Wahre erst seiner noch nicht objectivirten Allgemeinheit nach, die *Idee* als das *Kunstschöne* aber ist die Idee mit der näheren Bestimmung, wesentlich individuelle Wirklichkeit zu seyn, so wie eine individuelle Gestaltung der Wirklichkeit mit der Bestimmung, in sich wesentlich die Idee erscheinen zu lassen. Hiernach ist schon die Forderung ausgesprochen, daß die Idee und ihre Gestaltung als concrete Wirklichkeit einander vollendet adäquat gemacht seyen. So gefaßt ist die Idee als ihrem Begriff gemäß gestaltete Wirklichkeit das *Ideal*. Die Aufgabe solchen Entsprechens nun könnte zunächst ganz formell in dem Sinne verstanden werden, daß die Idee *diese* oder *jene* Idee sein dürfte, wenn nur die wirkliche Gestalt, gleichgültig welche, gerade diese bestimmte Idee darstellte. Die geforderte *Wahrheit* des Ideals ist dann aber mit der bloßen *Richtigkeit* verwechselt, welche darin besteht, daß irgend eine Bedeutung auf gehörige Weise ausgedrückt und ihr Sinn deshalb in der Gestalt unmittelbar wieder zu finden sey. In diesem Sinne ist das Ideal nicht zu nehmen. Denn irgend ein Inhalt kann dem Maaßstabe seines Wesens nach ganz adäquat zur Darstellung kommen, ohne auf die Kunstschönheit des Ideals Anspruch machen zu dürfen. Ja im Vergleich mit idealer Schönheit wird die Darstellung sogar mangelhaft erscheinen. In dieser Beziehung ist im Voraus zu bemerken, was erst später erwiesen werden kann, daß die Mangelhaftigkeit des Kunstwerks nicht nur etwa stets als subjective Ungeschicklichkeit anzusehn ist, sondern daß die *Mangelhaftigkeit der Form* auch von der *Mangelhaftigkeit des Inhalts* herrührt. Wie z. B. die Chinesen, Inder, Aegypter bei ihren Kunstgestalten, Götterbildern und Götzen formlos oder von schlechter unwahrer Bestimmtheit der Form blieben und der

wahren Schönheit sich nicht bemächtigen konnten, weil ihre mythologischen Vorstellungen, der Inhalt und Gedanke ihrer Kunstwerke, noch in sich unbestimmt, oder von schlechter Bestimmtheit, nicht aber der in sich selbst absolute Inhalt war. Je vortrefflicher in diesem Sinne die Kunstwerke werden, von desto tieferer innerer Wahrheit ist auch ihr Inhalt und Gedanke. Und dabei ist dann nicht nur etwa an die größere oder geringere Geschicklichkeit zu denken, mit welcher die Naturgestalten, wie sie in der äußeren Wirklichkeit vorhanden sind, aufgefaßt und nachgebildet werden. Denn auf gewissen Stufen des Kunstbewußtseyns und der Darstellung ist das Verlassen und Verzerren der Naturgebilde nicht unabsichtliche technische Uebungslosigkeit und Ungeschicklichkeit, sondern absichtliches Verändern, welches vom Inhalt, der im Bewußtseyn ist, ausgeht, und von demselben gefordert wird. So giebt es von dieser Seite her unvollkommene Kunst, die in technischer und sonstiger Hinsicht in *ihrer bestimmten* Sphäre ganz vollendet seyn kann, doch dem Begriff der Kunst selbst und dem Ideal gegenüber als mangelhaft erscheint. Nur in der höchsten Kunst ist die Idee und Darstellung in dem Sinne einander wahrhaft entsprechend, daß die Gestalt der Idee in sich selbst die an und für sich wahre Gestalt ist, weil der Inhalt der Idee, welchen sie ausdrückt, selber der wahrhaftige ist. Dazu gehört, wie schon angedeutet worden, daß die Idee in sich und durch sich selbst als concrete Totalität bestimmt sey, und dadurch an sich selbst das Princip und Maaß ihrer Besonderung und Bestimmtheit der Erscheinung habe. Die christliche Phantasie z. B. wird Gott nur in menschlicher Gestalt und deren *geistigem* Ausdruck darstellen können, weil Gott selber hier vollständig in sich als *Geist* gewußt ist. Die Bestimmtheit ist gleichsam die Brücke zur Erscheinung. Wo diese Bestimmtheit nicht Totalität ist, die aus der Idee selbst herfließt, wo die Idee nicht als die sich selbst bestimmende und besondernde vorgestellt ist, bleibt sie abstract, und hat die Bestimmtheit und somit das Princip für die besondere ihr

allein gemäße Erscheinungsweise nicht in sich selbst, sondern außerhalb ihrer. Deshalb hat denn die noch abstracte Idee auch die Gestalt noch als nicht durch sie gesetzte, äußerliche. Die in sich concrete Idee dagegen trägt das Princip ihrer Erscheinungsweise in sich selbst, und ist dadurch ihr eigenes freies Gestalten. So bringt erst die wahrhaft concrete Idee die wahre Gestalt hervor, und dieses Entsprechen beider ist das Ideal.

Weil nun aber die Idee in dieser Weise concrete Einheit ist, so kann diese Einheit erst durch die Auseinanderbreitung und Wiedervermittelung der Besonderheiten der Idee in's Kunstbewußtseyn treten, und durch diese Entwickelung erhält die Kunstschönheit eine Totalität besonderer Stufen und Formen. Nachdem wir also das Kunstschöne an und für sich betrachtet haben, müssen wir sehen, wie das ganze Schöne sich in seine besonderen Bestimmungen zersetzt. Dieß giebt, als den zweiten Theil, die Lehre von den Kunstformen. Ihren Ursprung finden diese Formen in der unterschiedenen Art die Idee als Inhalt zu erfassen, wodurch eine Unterschiedenheit der Gestaltung, in welcher sie erscheint, bedingt ist. Die Kunstformen sind deshalb nichts als die verschiedenen Verhältnisse von Inhalt und Gestalt, Verhältnisse, welche aus der Idee selbst hervorgehn, und dadurch den wahren Eintheilungsgrund dieser Sphäre geben. Denn die Eintheilung muß immer in dem Begriffe liegen, dessen Besonderung und Eintheilung sie ist.

Wir haben hier drei Verhältnisse der Idee zu ihrer Gestaltung zu betrachten.

Den Anfang nämlich erstens macht die Idee, insofern sie selbst noch in ihrer Unbestimmtheit und Unklarheit oder in schlechter unwahrer Bestimmtheit zum Gehalt der Kunstgestalten gemacht wird. Als unbestimmt hat sie an sich selbst noch nicht diejenige Individualität, welche das Ideal erheischt; ihre Abstraction und Einseitigkeit läßt die Gestalt äußerlich mangelhaft und zufällig. Die erste Kunstform ist deshalb mehr ein bloßes Suchen der

Verbildlichung als ein Vermögen wahrhafter Darstellung. Die Idee hat die Form noch in sich selber nicht gefunden, und bleibt somit nur das Ringen und Streben darnach. Wir können diese Form im Allgemeinen die symbolische Kunstform nennen. Die abstracte Idee hat in dieser Form ihre Gestalt außerhalb ihrer in dem natürlichen sinnlichen Stoff, von welchem nun das Gestalten ausgeht und daran gebunden erscheint. Die Gegenstände der Naturanschauungen werden einerseits zunächst gelassen, wie sie sind, doch zugleich die substantielle Idee als ihre Bedeutung in sie hineingelegt, so daß sie nun dieselbe auszudrücken den Beruf erhalten, und so interpretirt werden sollen, als ob in ihnen die Idee selbst gegenwärtig wäre. Dazu gehört, daß die Gegenstände der Wirklichkeit in sich eine Seite haben, nach welcher hin sie eine allgemeine Bedeutung darzustellen im Stande sind. Da aber ein vollständiges Entsprechen noch nicht möglich ist, so kann dieß Beziehen nur eine abstracte Bestimmtheit betreffen, wie wenn im Löwen z. B. die Stärke gemeint ist.

Bei dieser Abstraction der Beziehung kommt andererseits ebenso die Fremdheit der Idee und der Naturerscheinungen in's Bewußtseyn, und wenn sich nun auch die Idee, welche keine andere Wirklichkeit zu ihrem Ausdruck hat, in allen diesen Gestalten ergeht, in ihrer Unruhe und Maaßlosigkeit in ihnen sich sucht, aber sie dennoch sich nicht adäquat findet, so steigert sie nun die Naturgestalten und Erscheinungen der Wirklichkeit selber in's Unbestimmte und Maaßlose, sie taumelt in ihnen herum, sie braut und gährt in ihnen, thut ihnen Gewalt an, verzerrt und spreizt sie unnatürlich auf, und versucht durch Zerstreuung, Unermeßlichkeit und Pracht der Gebilde die Erscheinung zur Idee zu erheben. Denn die Idee ist hier noch das mehr oder weniger Unbestimmte, Ungestaltbare, die Naturgegenstände aber in ihrer Gestalt sind durchweg bestimmt.

Bei der Unangemessenheit beider gegen einander wird das Verhältniß der Idee zur Gegenständlichkeit daher ein negatives,

denn sie als Inneres ist selbst unzufrieden mit solcher Aeußerlichkeit, und setzt sich als deren innere allgemeine Substanz über alle diese ihr nicht entsprechende Gestaltenfülle *erhaben* fort. In dieser Erhabenheit wird dann freilich die Naturerscheinung und menschliche Gestalt und Begebenheit genommen und gelassen, wie sie ist, doch zugleich als unangemessen gegen ihre Bedeutung erkannt, welche sich weit über allen Weltinhalt hinaushebt.

Diese Seiten machen im Allgemeinen den Charakter des ersten Kunstpantheismus des Morgenlandes aus, der einerseits auch in die schlechtesten Gegenstände die absolute Bedeutung hineinlegt, andererseits die Erscheinungen gewaltsam zum Ausdruck seiner Weltanschauung zwingt, und dadurch bizarr, grotesk und geschmacklos wird, oder die unendliche aber abstrakte Freiheit der Substanz verachtend gegen alle Erscheinungen, als nichtige und verschwindende kehrt. Dadurch kann die Bedeutung dem Ausdruck nicht vollendet eingebildet werden, und bei allem Streben und Versuchen bleibt die Unangemessenheit von Idee und Gestalt dennoch unüberwunden bestehen. — Dieß wäre die erste Kunstform, die symbolische mit ihrem Suchen, ihrer Gährung, Räthselhaftigkeit und Erhabenheit.

In der *zweiten* Kunstform nun, welche wir als die *classische* bezeichnen wollen, ist der zwiefache Mangel der symbolischen getilgt. Die symbolische Gestalt ist unvollkommen, weil einerseits in ihr die Idee nur in *abstracter* Bestimmtheit oder Unbestimmtheit in's Bewußtseyn tritt, und andererseits dadurch die Uebereinstimmung von Bedeutung und Gestalt stets mangelhaft und selber nur abstract bleiben muß. Als Auflösung dieses gedoppelten Mangels ist die classische Kunstform die freie adäquate Einbildung der Idee in die der Idee selber eigenthümlich ihrem Begriff nach zugehörige Gestalt, mit welcher sie deshalb in freien vollendeten Einklang zu kommen vermag. Somit giebt erst die classische Form die Production und Anschauung des vollendeten Ideals, und stellt dasselbe als verwirklicht hin.

Die Angemessenheit jedoch von Begriff und Realität im Classischen muß ebenso wenig, als es beim Ideal der Fall seyn durfte, in dem bloß *formellen* Sinne der Uebereinstimmung eines Inhalts mit seiner äußeren Gestaltung genommen werden. Sonst wäre jedes Portrait der Natur, jede Gesichtsbildung, Gegend, Blume, Scene u. s. f., die den Zweck und Inhalt der Darstellung ausmacht, durch solche Congruenz von Inhalt und Form schon klassisch. Die Eigenthümlichkeit des Inhalts besteht im Gegentheil im Classischen darin, daß er selbst concrete Idee ist, und als solche das concret Geistige; denn nur das Geistige ist das wahrhaft Innere. Für solchen Inhalt sodann ist unter dem Natürlichen dasjenige zu erfragen, welches für sich selbst dem Geistigen an und für sich zukommt. Der *ursprüngliche* Begriff selber muß es seyn, der die Gestalt für die concrete Geistigkeit *erfunden* hat, so daß jetzt der *subjective* Begriff — hier der Geist der Kunst — sie nur *gefunden* und als natürliches gestaltetes Daseyn der freien individuellen Geistigkeit gemäß gemacht hat. Diese Gestalt, welche die Idee als geistige und zwar die individuell bestimmte Geistigkeit an sich selbst hat, wenn sie sich in zeitliche Erscheinung herausmachen soll, ist die *menschliche Gestalt*. Das Personificiren und Vermenschlichen hat man zwar häufig als eine Degradation des Geistigen verläumdet, die Kunst aber, insofern sie das Geistige in sinnlicher Weise zur Anschauung zu bringen hat, muß zu dieser Vermenschlichung fortgehen, da der Geist nur in seinem Leibe in genügender Art sinnlich erscheint. Die Seelenwanderung ist in dieser Beziehung eine abstracte Vorstellung, und die Physiologie müßte es zu einem ihrer Hauptsätze machen, daß die Lebendigkeit nothwendig in ihrer Entwickelung zur Gestalt des Menschen fortzugehen habe, als der einzig für den Geist angemessenen sinnlichen Erscheinung.

Der menschliche Körper in seinen Formen gilt nun aber in der classischen Kunstform nicht mehr bloß als sinnliches Daseyn, sondern nur als Daseyn und Naturgestalt des Geistes, und muß

deshalb aller Bedürftigkeit des nur Sinnlichen und der zufälligen Endlichkeit des Erscheinens entnommen seyn. Ist in dieser Weise die Gestalt gereinigt, um den ihr gemäßen Inhalt in sich auszudrücken, so muß auf der anderen Seite, wenn die Uebereinstimmung von Bedeutung und Gestalt vollendet seyn soll, ebenso sehr auch die Geistigkeit, welche den Inhalt ausmacht, von der Art seyn, daß sie vollständig in der menschlichen Naturgestalt sich auszudrücken im Stande ist, ohne über diesen Ausdruck im Sinnlichen und Leiblichen hinauszuragen. Dadurch ist der Geist hier zugleich als particulärer bestimmt, als menschlicher, nicht als schlechthin absoluter und ewiger, indem dieser nur als Geistigkeit selbst sich kund zu geben und auszudrücken fähig ist.

Dieser letzte Punkt wird wiederum der Mangel, an welchem die classische Kunstform sich auflöst, und den Uebergang in eine höhere dritte fordert, nämlich in die romantische.

Die romantische Kunstform hebt die vollendete Einigung der Idee und ihrer Realität wieder auf, und setzt sich selbst, wenn auch auf höhere Weise, in den Unterschied und Gegensatz beider Seiten zurück, der in der symbolischen Kunst unüberwunden geblieben war. Die classische Kunstform nämlich hat das Höchste erreicht, was die Versinnlichung der Kunst zu leisten vermag, und wenn an ihr etwas mangelhaft ist, so ist es nur die Kunst selber, und die Beschränktheit der Kunstsphäre. Diese Beschränktheit ist darin zu setzen, daß die Kunst überhaupt das seinem Begriff nach unendliche concrete Allgemeine, den Geist, in sinnlich concreter Form zum Gegenstande macht, und im Classischen die vollendete Ineinsbildung des geistigen und des sinnlichen Daseyns als Entsprechen beider hinstellt. Bei diesem Verschmolzenseyn aber kommt in der That der Geist nicht seinem wahren Begriffe nach zur Darstellung. Denn der Geist ist die unendliche Subjectivität der Idee, die als absolute Innerlichkeit sich nicht frei für sich herauszugestalten vermag, wenn sie im Leiblichen als in ihrem gemäßen Daseyn ergossen bleiben soll. Aus diesem Princip heraus

hebt die romantische Kunstform jene ungetrennte Einheit der classischen wieder auf, weil sie einen Inhalt gewonnen hat, der über die classische Kunstform, und deren Ausdrucksweise hinaus geht. Dieser Inhalt, um an bekannte Vorstellungen zu erinnern, fällt mit dem zusammen, was das Christenthum von Gott, als Geist aussagt, im Unterschiede des griechischen Götterglaubens, welcher den wesentlichen und angemessensten Inhalt für die classische Kunst ausmacht. In dieser ist der concrete Inhalt an sich die Einheit menschlicher und göttlicher Natur, eine Einheit, welche eben weil sie nur unmittelbar und an sich ist, auch auf unmittelbare und sinnliche Weise zur adäquaten Manifestation kommt. Der griechische Gott ist für die unbefangene Anschauung und sinnliche Vorstellung, und deshalb seine Gestalt die leibliche des Menschen, der Kreis seiner Macht und seines Wesens ein individuell besonderer, und dem Subject gegenüber eine Substanz und Macht, mit der das subjective Innere nur an sich in Einheit ist, nicht aber diese Einheit als innerliches subjectives Wissen selber hat. Die höhere Stufe nun ist das Wissen dieser an sich seyenden Einheit, wie die classische Kunstform dieselbe zu ihrem im Leiblichen vollendet darstellbaren Gehalte hat. Dieß Erheben aber des Ansich in's selbstbewußte Wissen bringt einen ungeheuren Unterschied hervor. Es ist der unendliche Unterschied, der z. B. den Menschen überhaupt vom Thiere trennt. Der Mensch ist Thier, doch selbst in seinen thierischen Functionen bleibt er nicht als in einem Ansich stehen, wie das Thier, sondern wird ihrer bewußt, erkennt sie und erhebt sie, wie z. B. den Prozeß der Verdauung, zu selbstbewußter Wissenschaft. Dadurch löst der Mensch die Schranke seiner ansichseyenden Unmittelbarkeit auf, so daß er deshalb gerade, weil er weiß, daß er Thier ist, aufhört Thier zu seyn, und sich das Wissen seiner als Geist giebt. — Wird nun in solcher Weise das Ansich der vorigen Stufe, die Einheit menschlicher und göttlicher Natur, aus einer unmittelbaren zu einer bewußten Einheit erhoben, so ist das wahre Element für die Realität die-

ses Inhalts nicht mehr das sinnliche unmittelbare Daseyn des Geistigen, die leibliche menschliche Gestalt, sondern die selbstbewußte Innerlichkeit. Deshalb tritt nun das Christenthum, weil es Gott als Geist, und nicht als individuellen besonderen Geist, sondern als absoluten, im Geist und in der Wahrheit zur Vorstellung bringt, von der Sinnlichkeit des Vorstellens in die geistige Innerlichkeit zurück, und macht diese und nicht das Leibliche zum Material und Daseyn ihres Gehaltes. Ebenso ist die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur eine gewußte und nur durch das geistige Wissen und im Geist zu realisirende Einheit. Der neue dadurch errungene Inhalt ist deswegen nicht an die sinnliche Darstellung, als entsprechende, gebunden, sondern befreit von diesem unmittelbaren Daseyn, welches negativ gesetzt, überwunden und in die geistige Einheit reflectirt werden muß. In dieser Weise ist die romantische Kunst das Hinausgehen der Kunst über sich selbst, doch innerhalb ihres eigenen Gebiets und in Form der Kunst selber.

Wir können deshalb kurz dabei stehen bleiben, daß auf dieser dritten Stufe die freie concrete Geistigkeit, die als Geistigkeit für das geistige Innere erscheinen soll, den Gegenstand ausmacht. Die Kunst, diesem Gegenstande gemäß, kann daher einerseits nicht für die sinnliche Anschauung arbeiten, sondern für die mit ihrem Gegenstande einfach als mit sich selbst zusammengehende Innerlichkeit, für die subjective Innigkeit, das Gemüth, die Empfindung, welche als geistige zur Freiheit in sich selber hinstrebt, und ihre Versöhnung nur im innern Geiste sucht und hat. Diese innere Welt macht den Inhalt des Romantischen aus, und wird deshalb als dieses Innere und im Schein dieser Innigkeit zur Darstellung gebracht werden müssen. Die Innerlichkeit feiert ihren Triumph über das Aeußere, und läßt im Aeußern selbst und an demselben diesen Sieg erscheinen, durch welchen das sinnlich Erscheinende zur Werthlosigkeit herniedersinkt.

Andererseits aber bedarf auch diese Form, wie alle Kunst, der Aeußerlichkeit zu ihrem Ausdrucke. Indem nun die Geistigkeit sich in sich selbst aus dem Aeußeren und der unmittelbaren Einheit mit demselben zurückgezogen hat, so wird die sinnliche Aeußerlichkeit des Gestaltens eben deswegen wie im Symbolischen, als unwesentliche, vorübergehende, und in gleicher Weise der subjective endliche Geist und Wille bis zur Particularität und Willkür der Individualität, des Charakters, Thuns u. s. f., der Begebenheit, Verwickelung u. s. f. aufgenommen und zur Darstellung gebracht. Die Seite des äußeren Daseyns ist der Zufälligkeit überantwortet und den Abentheuern der Phantasie preisgegeben, deren Willkür ebenso das Vorhandene, wie es vorhanden ist, wiederspiegeln, als auch die Gestalten der Außenwelt durcheinanderwürfeln und frazzenhaft verziehen kann. — Denn dieß Aeußere hat seinen Begriff und Bedeutung nicht mehr, wie im Classischen, in sich und an sich selber, sondern im Gemüth, das seine Erscheinung, statt im Aeußeren und dessen Form der Realität, in sich selber findet, und dieß Versöhntseyn mit sich in allem Zufall, allem für sich sich gestaltenden Accidentellen, allem Unglück und Schmerz, ja im Verbrechen selber zu bewahren oder wieder zu gewinnen vermag.

Dadurch kommt die Gleichgültigkeit, Unangemessenheit und Trennung von Idee und Gestalt, wie im Symbolischen, von neuem hervor, doch mit dem wesentlichen Unterschiede, daß im Romantischen die Idee, deren Mangelhaftigkeit im Symbol die Mängel des Gestaltens herbeiführte, nun als Geist und Gemüth in sich vollendet zu erscheinen hat, und aus dem Grunde dieser höhern Vollendung sich der entsprechenden Vereinigung mit dem Aeußeren entzieht, indem sie ihre wahre Realität und Erscheinung nur in sich selber suchen und vollbringen kann.

Dieß wäre im Allgemeinen der Charakter der symbolischen, classischen und romantischen Kunstform, als der drei Verhältnisse der Idee zu ihrer Gestalt im Gebiete der Kunst. Sie bestehen

im Erstreben, Erreichen und Ueberschreiten des Ideals, als der wahren Idee der Schönheit.

Was nun diesen beiden Theilen gegenüber, den dritten angeht, so setzt derselbe den Begriff des Ideals und die allgemeinen Kunstformen voraus, indem er nur die Realisation derselben in bestimmtem sinnlichen Material ist. Wir haben es deshalb jetzt nicht mehr mit der innern Entwickelung der Kunstschönheit ihren allgemeinen Grundbestimmungen nach zu thun, sondern zu betrachten, wie diese Bestimmungen ins Daseyn treten, sich nach Außen unterscheiden, und jedes Moment im Begriffe der Schönheit selbstständig für sich als Kunstwerk, nicht als nur allgemeine Form verwirklichen. Da es nun aber die eigenen der Idee der Schönheit immanenten Unterschiede sind, welche die Kunst in's äußere Daseyn hinübersetzt, so müssen sich in diesem dritten Theile für die Gliederung und Feststellung der einzelnen Künste die allgemeinen Kunstformen gleichfalls als Grundbestimmung zeigen, oder die Arten der Kunst haben dieselben wesentlichen Unterschiede in sich, die wir als die allgemeinen Kunstformen kennen lernten. Die äußere Objectivität nun, in welche diese Formen sich durch ein sinnliches und deshalb besonderes Material hineinbegeben, läßt diese Formen zu bestimmten Weisen ihrer Realisation, den besonderen Künsten, selbstständig auseinanderfallen, insofern jede Form ihren bestimmten Charakter auch in einem bestimmten äußeren Material und in dessen Darstellungsweise ihre adäquate Verwirklichung findet. Auf der anderen Seite aber greifen jene Kunstformen, als die in ihrer Bestimmtheit allgemeinen Formen auch über die besondere Realisirung durch eine bestimmte Kunstart über, und gewinnen durch die anderen Künste gleichfalls, wenn auch in untergeordneter Weise, ihr Daseyn. Deshalb gehören die besonderen Künste einerseits specifisch einer der allgemeinen Kunstformen an, und bilden deren gemäße äußere Kunstwirklichkeit, andererseits stellen sie in ihrer Weise der äußeren Gestaltung die Totalität der Kunstformen dar.

Im Allgemeinen also haben wir es in dem dritten Haupttheile mit dem Kunstschönen zu thun, wie es sich zu einer Welt verwirklichter Schönheit in den Künsten und deren Werken entfaltet. Der Inhalt dieser Welt ist das Schöne, und das wahre Schöne, wie wir sahen, die gestaltete Geistigkeit, das Ideal, und näher der absolute Geist, die Wahrheit selber. Diese Region der künstlerisch für die Anschauung und Empfindung dargestellten göttlichen Wahrheit bildet den Mittelpunkt der ganzen Kunstwelt, als die selbstständige, freie, göttliche Gestalt, welche das Aeußerliche der Form und des Materials sich vollständig angeeignet hat, und nur als Manifestation ihrer selbst an sich trägt. Da sich das Schöne jedoch hier als objective Wirklichkeit entwickelt und somit auch zur selbstständigen Besonderheit der einzelnen Seiten und Momente unterscheidet, so stellt nun dieses Centrum seine Extreme als zu eigenthümlicher Wirklichkeit realisirt sich gegenüber. Das Eine dieser Extreme bildet dadurch die noch geistlose Objectivität, die bloße Naturumgebung des Gottes. Hier wird das Aeußerliche als solches, das seinen geistigen Zweck und Inhalt nicht in sich selbst sondern in einem Andern hat, gestaltet.

Das andere Extrem hingegen ist das Göttliche, als Inneres, Gewußtes, als das vielfältig besonderte subjective Daseyn der Gottheit; die Wahrheit, wie sie im Sinn, Gemüth und Geist der einzelnen Subjecte wirksam und lebendig ist, und nicht ergossen bleibt in seine Außengestalt, sondern in's subjective einzelne Innere zurückkehrt. Dadurch ist das Göttliche als solches zugleich im Unterschiede von seiner reinen Manifestation als Gottheit, und tritt damit selbst in die Particularität, welche zu jedem einzelnen subjectiven Wissen, Fühlen, Schauen und Empfinden gehört. In dem analogen Gebiete der Religion, mit welcher die Kunst auf ihrer höchsten Stufe in unmittelbarem Zusammenhange steht, fassen wir denselben Unterschied in der Weise, daß für uns auf der einen Seite das irdische natürliche Leben in seiner Endlichkeit steht, sodann aber zweitens das Bewußtseyn sich Gott zum Gegenstande

macht, bei welchem der Unterschied von Objectivität und Subjectivem fortfällt, bis wir endlich drittens von Gott als solchem zur Andacht der Gemeinde fortschreiten, als zu Gott, wie er im subjectiven Bewußtseyn lebendig und präsent ist. Diese drei Hauptunterschiede treten auch in der Welt der Kunst in selbstständiger Entwicklung hervor.

Die erste der besonderen Künste, mit welcher wir dieser Grundbestimmung nach zu beginnen haben, ist die schöne Architektur. Ihre Aufgabe besteht darin, die äußere unorganische Natur so zurecht zu arbeiten, daß dieselbe als kunstgemäße Außenwelt dem Geiste verwandt wird. Ihr Material ist selbst das Materielle in seiner unmittelbaren Aeußerlichkeit als mechanische schwere Masse, und ihre Formen bleiben die Formen der unorganischen Natur, nach den abstracten Verstandesverhältnissen des Symmetrischen geordnet. Da in diesem Material und Formen das Ideal als concrete Geistigkeit sich nicht realisiren läßt, und die dargestellte Realität somit der Idee als Aeußeres undurchdrungen oder nur zu abstracter Beziehung gegenüber bleibt, so ist der Grundtypus der Baukunst die symbolische Kunstform. Denn die Architektur bahnt der adäquaten Wirklichkeit des Gottes erst den Weg, und müht sich in seinem Dienst mit der objectiven Natur ab, um sie aus dem Gestrüppe der Endlichkeit und der Mißgestalt des Zufalls herauszuarbeiten. Dadurch ebnet sie den Platz für den Gott, formt seine äußere Umgebung, und baut ihm seinen Tempel, als den Raum für die innere Sammlung und Richtung auf die absoluten Gegenstände des Geistes. Sie läßt eine Umschließung emporsteigen für die Versammlung der Gesammelten, als Schutz gegen das Drohen des Sturms, gegen Regen, Ungewitter und wilde Thiere, und offenbart jenes Sichsammelnwollen wenn zwar auf äußerliche doch auf kunstgemäße Weise. Diese Bedeutung kann sie ihrem Material und dessen Formen mehr oder weniger einbilden, je bedeutender oder bedeutungsloser, je concreter oder abstracter, je tiefer in sich selbst hinabgestiegen, oder je trüber

und oberflächlicher die Bestimmtheit des Gehaltes ist, für den sie ihre Arbeit übernimmt. Ja sie kann in dieser Beziehung selbst so weit gehen wollen, in ihren Formen und Material jenem Gehalt ein adäquates Kunstdaseyn zu verschaffen, dann aber hat sie schon ihr eigenes Gebiet überschritten, und schwankt zu ihrer höheren Stufe, der Sculptur, hinüber. Denn ihre Schranke liegt eben darin, das Geistige als Inneres ihren äußeren Formen gegenüber zu behalten, und somit auf das Seelenvolle nur als auf ein Anderes hinzuweisen.

So ist denn aber durch die Architektur die unorganische Außenwelt gereinigt, symmetrisch geordnet, dem Geiste verwandt gemacht und der Tempel des Gottes, das Haus seiner Gemeinde, steht fertig da. In diesem Tempel zweitens tritt sodann der Gott selber ein, indem der Blitz der Individualität in die träge Masse schlägt, sie durchdringt, und die unendliche, nicht mehr bloß symmetrische, Form des Geistes selber die Leiblichkeit concentrirt und gestaltet. Dieß ist die Aufgabe der Sculptur. Insofern in ihr das geistige Innere, auf welches die Architektur nur hinzudeuten im Stande ist, sich in die sinnliche Gestalt und deren äußeres Material hineinwohnt, und beide Seiten sich in der Weise ineinander bilden, daß keine überwiegt, erhält die Skulptur die classische Kunstform zu ihrem Grundtypus. Deshalb bleibt dem Sinnlichen für sich kein Ausdruck mehr, welcher nicht der des Geistigen selber wäre, wie umgekehrt für die Sculptur kein geistiger Inhalt vollkommen darstellbar ist, der sich nicht durchaus in leiblicher Gestalt gemäß veranschaulichen läßt. Denn durch die Sculptur soll der Geist in seiner leiblichen Form in unmittelbarer Einheit still und selig dastehn, und die Form durch den Inhalt geistiger Individualität verlebendigt werden. So wird das äußere sinnliche Material auch nicht mehr weder nach seiner mechanischen Qualität allein, als schwere Masse, noch in Formen des Unorganischen, noch als gleichgültig gegen Färbung u. s. f. verarbeitet, sondern in den idealen Formen der menschlichen Gestalt, und zwar

in der Totalität der räumlichen Dimensionen. In dieser letztern Beziehung nämlich müssen wir für die Sculptur festhalten, daß in ihr zuerst das Innere und Geistige in seiner ewigen Ruhe und wesentlichen Selbstständigkeit zur Erscheinung kommt. Dieser Ruhe und Einheit mit sich entspricht nur dasjenige Aeußere, welches selbst noch in dieser Einheit und Ruhe beharrt. Dieß ist die Gestalt nach ihrer abstracten Räumlichkeit. Der Geist, den die Sculptur darstellt, ist der in sich selbst gediegene, nicht in das Spiel der Zufälligkeiten und Leidenschaften mannichfaltig zersplitterte; sie läßt deshalb auch nicht das Aeußerliche zu dieser Mannichfaltigkeit der Erscheinung los, sondern faßt daran nur diese eine Seite, die abstracte Räumlichkeit in deren Totalität der Dimensionen auf.

Hat nun die Architektur den Tempel aufgeführt, und die Hand der Sculptur die Bildsäule des Gottes hineingestellt, so steht diesem sinnlich gegenwärtigen Gott in den weiten Hallen seines Hauses drittens die Gemeinde gegenüber. Sie ist die geistige Reflexion in sich jenes sinnlichen Daseyns, die beseelende Subjectivität und Innerlichkeit, mit welcher deshalb für den Kunstinhalt wie für das äußerlich darstellende Material die Particularisation, Vereinzelung und deren Subjectivität das bestimmende Princip wird. Die gediegene Einheit in sich des Gottes in der Sculptur zerschlägt sich in die Vielheit vereinzelter Innerlichkeit, deren Einheit keine sinnliche, sondern schlechthin ideell ist. Und so erst ist Gott selber als dieses Herüber und Hinüber, als dieser Wechsel seiner Einheit in sich und Verwirklichung im subjectiven Wissen und dessen Besonderung, wie der Allgemeinheit und Vereinigung der Vielen, wahrhaft Geist — der Geist in seiner Gemeinde. In dieser ist Gott sowohl der Abstraction unaufgeschlossener Identität mit sich, als auch der unmittelbaren Versenkung in die Leiblichkeit, wie die Sculptur ihn darstellt, entnommen und in die Geistigkeit und das Wissen, in diesen Gegenschein erhoben, der wesentlich innerlich und als Subjectivität erscheint. Dadurch ist der höhere

Inhalt jetzt das Geistige und zwar als absolutes, aber durch jene Zersplitterung erscheint dasselbe zugleich als besondere Geistigkeit, particuläres Gemüth, und da nicht die bedürfnißlose Ruhe des Gottes in sich, sondern das Scheinen überhaupt, das Sein für Anderes, das Manifestiren sich als Hauptsache hervorthut, so wird jetzt auch die mannichfaltigste Subjectivität in ihrer lebendigen Bewegung und Thätigkeit, als menschliche Leidenschaft, Handlung und Begebniß, überhaupt das weite Bereich menschlichen Empfindens, Wollens und Unterlassens für sich selber Gegenstand der künstlerischen Darstellung. — Diesem Inhalt gemäß hat sich nun das sinnliche Element der Kunst gleichfalls an sich selbst particularisirt und der subjectiven Innerlichkeit angemessen zu zeigen. Solches Material bietet die Farbe, der Ton und endlich der Ton als bloße Bezeichnung für innere Anschauungen und Vorstellungen dar, und als die Realisationsweisen jenes Gehaltes durch dieses Material erhalten wir die Malerei, Musik und Poesie. Da hier der sinnliche Stoff an sich selbst besondert und überall ideell gesetzt erscheint, so entspricht er am meisten dem überhaupt geistigen Gehalt der Kunst, und der Zusammenhang von geistiger Bedeutung und sinnlichem Material gedeiht zu höherer Innigkeit, als dieß in der Architektur und Sculptur möglich war. Doch ist dieß eine innigere Einheit, welche ganz auf die subjective Seite tritt, und insofern sich Form und Inhalt particularisiren und ideell setzen müssen, nur auf Kosten der objectiven Allgemeinheit des Gehaltes wie der Verschmelzung mit dem unmittelbar Sinnlichen zu Stande kommt.

Wie nun Form und Inhalt sich zur Idealität erheben, indem sie die symbolische Architektur und das classische Ideal der Sculptur verlassen, so entnehmen diese Künste ihren Typus von der romantischen Kunstform, deren Gestaltungsweise sie am angemessensten auszuprägen geschickt sind. Eine Totalität von Künsten aber sind sie, weil das Romantische selbst die in sich concreteste Form ist.

Die innere Gliederung dieser dritten Sphäre der einzelnen Künste ist folgendermaaßen festzustellen.

Die erste Kunst, der Sculptur zunächst stehend, ist die Malerei. Sie gebraucht zum Material für ihren Inhalt und dessen Gestaltung die Sichtbarkeit als solche, insofern sich dieselbe zugleich an ihr selbst particularisirt, d. h. sich zur Farbe fortbestimmt. Das Material der Architektur und Sculptur ist zwar gleichfalls sichtbar und gefärbt, aber es ist nicht wie in der Malerei das Sichtbarmachen als solches, nicht das in sich einfache Licht, das an seinem Gegensatz dem Dunkeln sich specificirend und in Verein mit demselben zur Farbe wird. Diese so in sich subjectivirte und ideellgesetzte Sichtbarkeit bedarf weder des abstract mechanischen Massenunterschiedes der schweren Materialität wie in der Architektur, noch der Totalität sinnlicher Räumlichkeit, wie die Sculptur dieselbe, wenn auch concentrirt und in organischen Formen, beibehält, sondern die Sichtbarkeit und das Sichtbarmachen der Malerei hat ihre Unterschiede als ideellere, als die Besonderheit der Farben, und befreit die Kunst von der sinnlich räumlichen Vollständigkeit des Materiellen, indem sie sich auf die Dimension der Fläche beschränkt.

Auf der anderen Seite gewinnt auch der Inhalt die weiteste Particularisation. Was in der Menschenbrust als Empfindung, Vorstellung, Zweck Raum gewinnen mag, was sie zur That herauszugestalten befähigt ist, all dieses Vielfache kann den bunten Inhalt der Malerei ausmachen. Das ganze Reich der Besonderheit, vom höchsten Gehalt des Geistes bis herunter zum vereinzeltesten Naturgegenstande, erhält seine Stelle. Denn auch die endliche Natur in ihren besonderen Scenen und Erscheinungen kann hier auftreten, wenn nur irgend eine Anspielung auf ein Element des Geistes sie dem Gedanken und der Empfindung näher verschwistert.

Die zweite Kunst, durch welche das Romantische sich verwirklicht, ist der Malerei gegenüber die Musik. Ihr Material,

obschon noch sinnlich, geht zu noch tieferer Subjectivität und Besonderung fort. Das Ideellsetzen des Sinnlichen durch die Musik ist nämlich darin zu suchen, daß sie das gleichgültige Auseinander des Raumes, dessen totalen Schein die Malerei noch bestehen läßt und absichtlich erheuchelt, nun gleichfalls aufhebt und in das individuelle Eins des Punktes idealisirt. Als diese Negativität aber ist der Punkt in sich concret und thätiges Aufheben innerhalb der Materialität, als Bewegung und Erzittern des materiellen Körpers in sich selber in seinem Verhältniß zu sich selbst. Solche beginnende Idealität der Materie, die nicht mehr als räumlich, sondern als zeitliche Idealität erscheint, ist der Ton, das negativ gesetzte Sinnliche, dessen abstracte Sichtbarkeit sich zur Hörbarkeit umgewandelt hat, indem der Ton das Ideelle gleichsam aus seiner Befangenheit im Materiellen loslöst. — Diese erste Innigkeit und Beseelung der Materie giebt das Material für die selbst noch unbestimmte Innigkeit und Seele des Geistes ab, und läßt in ihren Klängen das Gemüth mit der ganzen Scala seiner Empfindungen und Leidenschaften klingen und verklingen. In solcher Weise bildet die Musik, wie die Sculptur als das Centrum zwischen Architektur und den Künsten der romantischen Subjectivität dasteht, den Mittelpunkt wiederum der romantischen Künste, und macht den Durchgangspunkt zwischen der abstracten räumlichen Sinnlichkeit der Malerei und der abstracten Geistigkeit der Poesie. In sich selbst hat die Musik als Gegensatz der Empfindung und Innerlichkeit, gleich der Architektur, ein verständiges Verhältniß der Quantität, sowie die Grundlage einer festen Gesetzmäßigkeit der Töne und deren Zusammenstellung und Folge.

Was endlich die dritte geistigste Darstellung der romantischen Kunstform anbetrifft, so haben wir dieselbe in der Poesie zu suchen. Ihre charakteristische Eigenthümlichkeit liegt in der Macht, mit welcher sie das sinnliche Element, von dem schon Musik und Malerei die Kunst zu befreien begannen, dem Geiste und seinen Vorstellungen unterwirft. Denn der Ton, das letzte

äußere Material der Poesie, ist in ihr nicht mehr die tönende Empfindung selber, sondern ein für sich bedeutungsloses Zeichen, und zwar der in sich concret gewordenen Vorstellung, nicht aber nur der unbestimmten Empfindung und ihrer Nüancen und Gradationen. Der Ton wird dadurch zum Wort als in sich articulirtem Laute, dessen Sinn es ist, Vorstellungen und Gedanken zu bezeichnen, indem der in sich negative Punkt, zu welchem die Musik sich fortbewegte, jetzt als der vollendet concrete Punkt, als Punkt des Geistes, als das selbstbewußte Individuum hervortritt, das aus sich selbst heraus den unendlichen Raum der Vorstellung mit der Zeit des Tons verbindet. Doch ist dieß sinnliche Element, das in der Musik noch unmittelbar eins mit der Innerlichkeit war, hier von dem Inhalte des Bewußtseyns losgetrennt, während der Geist diesen Inhalt sich für sich und in sich selbst zur Vorstellung bestimmt, zu deren Ausdruck er sich zwar des Tones, doch nur als eines für sich werth- und inhaltlosen Zeichens bedient. Der Ton kann demnach ebenso gut auch bloßer Buchstabe seyn, denn das Hörbare ist wie das Sichtbare zur bloßen Andeutung des Geistes herabgesunken. Dadurch ist das eigentliche Element poetischer Darstellung die poetische Vorstellung und geistige Veranschaulichung selber, und indem dieß Element allen Kunstformen gemeinschaftlich ist, so zieht sich auch die Poesie durch alle hindurch, und entwickelt sich selbstständig in ihnen. Die Dichtkunst ist die allgemeine Kunst des in sich freigewordenen nicht an das äußerlich sinnliche Material zur Realisation gebundenen Geistes, der nur im inneren Raume und der inneren Zeit der Vorstellungen und Empfindungen sich ergeht. Doch gerade auf dieser höchsten Stufe steigt nun die Kunst auch über sich selbst hinaus, indem sie das Element versöhnter Versinnlichung des Geistes verläßt und aus der Poesie der Vorstellung in die Prosa des Denkens hinübertritt.

Dieß wäre die gegliederte Totalität der besonderen Künste: die äußerliche Kunst der Architektur, die objective der Sculptur,

und die subjective Kunst der Malerei, Musik und Poesie. Man hat zwar noch vielfach andere Eintheilungen versucht, denn das Kunstwerk bietet solch einen Reichthum von Seiten dar, daß man, wie es oft geschehen ist, bald diese bald jene zum Eintheilungsgrunde machen kann. Wie z. B. das sinnliche Material. Die Architektur ist dann die Krystallisation, die Sculptur die organische Figuration der Materie in ihrer sinnlich räumlichen Totalität; die Malerei die gefärbte Fläche und Linie; während in der Musik der Raum überhaupt zu dem in sich erfüllten Punkt der Zeit übergeht, bis das äußere Material endlich in der Poesie ganz zur Werthlosigkeit herabgesetzt ist. Oder man hat diese Unterschiede auch nach ihrer ganz abstracten Seite der Räumlichkeit und Zeitlichkeit gefaßt. Solche abstracte Besonderheit aber des Kunstwerks wie das Material läßt sich zwar in seiner Eigenthümlichkeit consequent verfolgen, doch als das letztlich Begründende nicht durchführen, da solche Seite selber aus einem höheren Principe ihren Ursprung herleitet, und sich deshalb demselben zu unterwerfen hat.

Als dieß Höhere haben wir die Kunstformen des Symbolischen, Classischen und Romantischen gesehn, welche die allgemeinen Momente der Idee der Schönheit selber sind.

Ihr Verhältniß zu den einzelnen Künsten in seiner concreten Gestalt ist von der Art, daß die Künste das reale Daseyn der Kunstformen ausmachen. Denn die symbolische Kunst erlangt ihre gemäßeste Wirklichkeit und größte Anwendung in der Architektur, wo sie ihrem vollständigen Begriff nach waltet, und noch nicht zur unorganischen Natur gleichsam einer anderen Kunst herabgesetzt ist; für die classische Kunstform dagegen ist die Sculptur die unbedingte Realität, während sie die Architektur nur als Umschließendes aufnimmt, und Malerei und Musik noch nicht als absolute Formen für ihren Inhalt auszubilden vermag; die romantische Kunstform endlich bemächtigt sich des malerischen und musikalischen Ausdrucks in selbstständiger und unbeding-

ter Weiſe, ſo wie gleichmäßig der poetiſchen Darſtellung; die Poeſie aber iſt allen Formen des Schönen gemäß und dehnt ſich über alle aus, weil ihr eigentliches Element die ſchöne Phantaſie iſt, und Phantaſie für jede Production der Schönheit, welcher Form ſie auch angehören mag, nothwendig iſt.

Was nun alſo die beſonderen Künſte in vereinzelten Kunſtwerken realiſiren, ſind dem Begriff nach nur die allgemeinen Formen der ſich entfaltenden Idee der Schönheit, als deren äußere Verwirklichung das weite Pantheon der Kunſt emporſteigt, deſſen Bauherr und Werkmeiſter der ſich ſelbſterfaſſende Geiſt des Schönen iſt, das aber die Weltgeſchichte erſt in ihrer Entwickelung der Jahrtauſende vollenden wird.

Aeſthetik.

Erſter Theil.

Die Idee des Kunſtſchönen oder das Ideal.

Indem wir aus der Einleitung in die wissenschaftliche Betrachtung unseres Gegenstandes hineintreten, ist es vorerst die allgemeine Stellung des Kunstschönen im Gebiete der Wirklichkeit überhaupt, sowie der Aesthetik im Verhältniß zu anderen philosophischen Disciplinen, welche wir kurz zu bezeichnen haben, um den Punkt auszumachen, von welchem eine wahre Wissenschaft des Schönen ausgehen müsse.

Da könnte es zweckmäßig scheinen, zunächst von den verschiedenen Versuchen, das Schöne denkend zu fassen, eine Erzählung zu geben, und diese Versuche zu zergliedern und zu beurtheilen. Doch ist dieß theils in der Einleitung bereits geschehen, theils kann es überhaupt einer wahrhaften Wissenschaftlichkeit nicht darauf ankommen nur nachzusehen, was Andere recht oder unrecht gemacht haben, oder von ihnen nur zu lernen. Eher schon ließe sich umgekehrt noch einmal darüber ein Wort vorausschicken, daß Viele der Meinung sind, das Schöne ließe sich überhaupt, eben darum weil es das Schöne sey, nicht in Begriffe fassen, und bleibe daher für das Denken ein unbegreiflicher Gegenstand. Auf solche Behauptung ist an dieser Stelle kurz zu erwiedern, daß wenn auch heutiges Tages alles Wahre für unbegreiflich und nur die Endlichkeit der Erscheinung und die zeitliche Zufälligkeit für begreiflich ausgegeben wird, gerade das Wahre allein schlechthin begreiflich ist, weil es den absoluten Begriff und näher die Idee zu einer Grundlage hat. Die Schönheit aber ist nur eine bestimmte Weise der Aeußerung und Darstellung des Wahren, und steht des-

halb dem begreifenden Denken, wenn es wirklich mit der Macht des Begriffes ausgerüstet ist, durchaus nach allen Seiten hin offen. Freilich ist es in neuerer Zeit keinem Begriffe schlechter gegangen als dem Begriffe selber, dem Begriffe an und für sich, denn unter Begriff pflegt man gewöhnlich eine abstracte Bestimmtheit und Einseitigkeit des Vorstellens oder des verständigen Denkens zu verstehen, mit welcher natürlich weder die Totalität des Wahren, noch die in sich concrete Schönheit denkend kann zum Bewußtseyn gebracht werden. Denn die Schönheit, wie bereits gesagt und später noch auszuführen ist, ist nicht solche Abstraction des Verstandes, sondern der in sich selbst concrete absolute Begriff und bestimmter gefaßt die absolute Idee in ihrer sich selbst gemäßen Erscheinung.

Wenn wir, was die absolute Idee in ihrer wahrhaftigen Wirklichkeit sey, kurz bezeichnen wollen, so müssen wir sagen, sie sey Geist, und zwar nicht etwa der Geist in seiner endlichen Befangenheit und Beschränktheit, sondern der allgemeine unendliche und absolute Geist, der aus sich selber bestimmt, was wahrhaft das Wahre ist. Fragen wir nur unser gewöhnliches Bewußtseyn, so drängt sich freilich vom Geist die Vorstellung auf, als ob er der Natur gegenüberstehe, der wir dann die gleiche Würde zuschreiben. Doch in diesem Nebeneinander und Bezogenseyn der Natur und des Geistes als gleich wesentlicher Gebiete ist der Geist nur in seiner Endlichkeit und Schranke, nicht in seiner Unendlichkeit und Wahrheit betrachtet. Dem absoluten Geiste nämlich steht die Natur weder als von gleichem Werthe, noch als Grenze gegenüber, sondern erhält die Stellung durch ihn gesetzt zu seyn, wodurch sie ein Product wird, dem die Macht einer Grenze und Schranke genommen ist. Zugleich ist der absolute Geist nur als absolute Thätigkeit, und damit als absolute Unterscheidung seiner in sich selbst zu fassen. Dieß Andere nun, als das er sich von sich unterscheidet, ist einerseits eben die Natur, und der Geist die Güte, diesem Anderen seiner selbst die ganze Fülle seines eigenen Wesens zu geben. Die Natur haben wir deshalb selber als die absolute Idee in sich tragend zu begreifen, aber sie ist die Idee in der Form: durch den absoluten Geist als das Andere des Geistes gesetzt zu seyn. Wir nennen sie insofern ein Geschaffenes. Ihre Wahrheit aber ist deshalb das Setzende selber, der Geist, als die Idealität und Negativität, indem er sich zwar in sich besondert und negirt, aber diese Besonderung und Negation seiner als die durch ihn gesetzte ebenso aufhebt, und statt darin eine Grenze und Schranke zu haben, mit seinem Anderen sich in freier Allgemeinheit mit sich selbst zusammenschließt. Diese Idealität und unendliche Negativität macht den tiefen Begriff der Subjectivität des Geistes aus. Als Subjectivität nun aber ist der Geist zunächst nur erst an sich die Wahrheit der Natur, indem er seinen wahren Begriff noch nicht für sich selber gemacht hat. Die Natur steht ihm somit nicht als das durch ihn gesetzte Andere, in welchem er zu sich selber zurückkehrt, gegenüber, sondern als unüberwundnes beschränkendes Andersseyn, auf welches, als auf ein vorgefundnes Object, der Geist als das Subjective in seiner Existenz des Wissens und Wollens bezogen bleibt, und nur die andere Seite zur Natur zu bilden vermag. In diese Sphäre fällt die Endlichkeit des theoretischen sowohl als des practischen Geistes, die Beschränktheit im Erkennen und das bloße Sollen im Realisiren des Guten. Auch hier wie in der Natur ist die Erscheinung ihrem wahrhaften Wesen ungleich, und wir erhalten noch den verwirrenden Anblick von Geschicklichkeiten, Leidenschaften, Zwecken, Ansichten und Talenten, die sich suchen und fliehen, für und gegen einander arbeiten und sich durchkreuzen, während sich bei ihrem Wollen und Bestreben, Meinen und Denken die mannichfaltigsten Gestalten des Zufalls fördernd oder störend einmischen. Dieß ist der Standpunkt des nur endlichen zeitlichen, widersprechenden und dadurch vergänglichen, unbefriedigten und unseligen Geistes. Denn die Befriedigungen, die diese Sphäre bietet, sind in der Gestalt ihrer Endlichkeit selbst

immer noch beschränkt und verkümmert, relativ und vereinzelt. Der Blick, das Bewußtseyn, Wollen und Denken erhebt sich deshalb über sie und sucht und findet seine wahre Allgemeinheit, Einheit und Befriedigung anderswo: im Unendlichen und Wahren. Diese Einheit und Befriedigung, zu welcher die treibende Vernünftigkeit des Geistes den Stoff seiner Endlichkeit hinanhebt, ist dann erst die wahre Enthüllung dessen, was die Erscheinungswelt ihrem Begriff nach ist. Der Geist erfaßt die Endlichkeit selber als das Negative seiner, und erringt sich dadurch seine Unendlichkeit. Diese Wahrheit des endlichen Geistes ist der absolute Geist. — In dieser Form nun aber wird der Geist nur wirklich als absolute Negativität; er setzt in sich selber seine Endlichkeit und hebt sie auf. Dadurch macht er sich in seinem höchsten Gebiete für sich selbst zum Gegenstande seines Wissens und Wollens. Das Absolute selber wird Object des Geistes, indem der Geist auf die Stufe des Bewußtseyns tritt, und sich in sich als Wissendes und diesem gegenüber als absoluter Gegenstand des Wissens unterscheidet. Von dem früheren Standpunkte der Endlichkeit des Geistes aus, ist der Geist, der von dem Absoluten als gegenüberstehendem unendlichen Objecte weiß, dadurch als das davon unterschiedene Endliche bestimmt. In der höheren speculativen Betrachtung aber ist es der absolute Geist selber, der um für sich das Wissen seiner selbst zu seyn, sich in sich unterscheidet, und dadurch die Endlichkeit des Geistes setzt, innerhalb welcher er sich absoluter Gegenstand des Wissens seiner selber wird. So ist er absoluter Geist in seiner Gemeinde, das als Geist und Wissen seiner wirkliche Absolute.

Dieß ist der Punkt, bei welchem wir in der Philosophie der Kunst zu beginnen haben. Denn das Kunstschöne ist weder die logische Idee, der absolute Gedanke, wie er im reinen Elemente des Denkens sich entwickelt, noch ist es umgekehrt die natürliche Idee, sondern es gehört dem geistigen Gebiete an, ohne jedoch bei den Erkenntnissen und Thaten des endlichen Geistes

stehen zu bleiben. Das Reich der schönen Kunst ist das Reich des absoluten Geistes. Daß dieß der Fall sey, können wir hier nur andeuten; der wissenschaftliche Beweis fällt den vorangehenden philosophischen Disciplinen anheim; der Logik, deren Inhalt die absolute Idee als solche ist, der Naturphilosophie, wie der Philosophie der endlichen Sphären des Geistes. Denn in diesen Wissenschaften hat sich darzuthun wie die logische Idee ihrem eigenen Begriff nach sich ebenso sehr in das Daseyn der Natur umzusetzen, als aus dieser Aeußerlichkeit zum Geist und aus der Endlichkeit desselben wiederum zum Geist in seiner Ewigkeit und Wahrheit zu befreien hat.

Aus diesem Standpunkte, welcher der Kunst in ihrer höchsten wahrhaften Würde gebührt, erhellt sogleich, daß sie mit Religion und Philosophie sich auf demselben Gebiete befindet. In allen Sphären des absoluten Geistes enthebt der Geist sich den beengenden Schranken seines Daseyns, indem er sich aus den zufälligen Verhältnissen seiner Weltlichkeit und dem endlichen Gehalte seiner Zwecke und Interessen zu der Betrachtung und dem Vollbringen seines An- und Fürsichseyns erschließt.

Diese Stellung der Kunst im Gesammtgebiete des natürlichen und geistigen Lebens können wir zum näheren Verständniß concreter in folgender Weise auffassen.

Ueberblicken wir den totalen Inhalt unsers Daseyns, so finden wir schon in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn die größte Mannichfaltigkeit der Interessen und ihrer Befriedigung. Zunächst das weite System der physischen Bedürfnisse, für welche die großen Kreise der Gewerbe in ihrem breiten Betrieb und Zusammenhang, Handel, Schifffahrt und die technischen Künste arbeiten; höher hinauf die Welt des Rechts, der Gesetze, das Leben in der Familie, die Sonderung der Stände, das ganze umfassende Gebiet des Staats; sodann das Bedürfniß der Religion, das sich in jedem Gemüthe findet, und in dem kirchlichen Leben sein Genügen erhält; endlich die vielfach geschiedene und verschlungene Thätigkeit

in der Wissenschaft, die Gesammtheit der Kenntniß und Erkenntniß, welche Alles in sich faßt. Innerhalb dieser Kreise thut sich nun auch die Thätigkeit in der Kunst, das Interesse für die Schönheit und die geistige Befriedigung in deren Gebilden hervor. Da fragt es sich nun nach der innern Nothwendigkeit solch eines Bedürfnisses im Zusammenhange der übrigen Lebens- und Weltgebiete. Zunächst finden wir diese Sphären nur überhaupt als vorhändene vor. Der wissenschaftlichen Forderung nach handelt es sich aber um die Einsicht in ihren wesentlichen innern Zusammenhang und ihre wechselseitige Nothwendigkeit. Denn sie stehen nicht etwa nur im Verhältniß des bloßen Nutzens zu einander, sondern vervollständigen sich, insofern in dem einen Kreise höhere Weisen der Thätigkeit liegen als in dem anderen, weshalb der untergeordnetere über sich selbst hinausdrängt, und nun durch tiefere Befriedigung weitergreifender Interessen das ergänzt wird, was in einem früheren Gebiete keine Erledigung finden kann. Erst dieß giebt die Nothwendigkeit eines innern Zusammenhanges.

Erinnern wir uns desjenigen, was wir schon über den Begriff des Schönen und der Kunst festgestellt haben, so fanden wir darin Gedoppeltes: *erstens* einen Inhalt, einen Zweck, eine Bedeutung, *sodann* den Ausdruck, die Erscheinung und Realität dieses Inhalts, und beide Seiten *drittens* so von einander durchdrungen, daß das Aeußere, Besondere ausschließlich als Darstellung des Innern erscheint. Im Kunstwerk ist nichts vorhanden, als was wesentliche Beziehung auf den Inhalt hat und ihn ausdrückt. Was wir den Inhalt, die Bedeutung nannten, ist das in sich Einfache, die Sache selbst auf ihre einfachsten wenn auch umfassenden Bestimmungen zurückgebracht, im Unterschiede der Ausführung. So läßt z. B. sich der Inhalt eines Buches in ein paar Worten oder Sätzen anzeigen, und es darf nichts andres im Buche vorkommen als wovon im Inhalt das Allgemeine bereits angegeben ist. Dieß Einfache, dieß Thema gleichsam, das die Grundlage für die Ausführung bildet, ist das Abstracte, die Ausführung dagegen erst das Concrete.

Beide Seiten nun aber dieses Gegensatzes haben nicht die Bestimmung gleichgültig und äußerlich neben einander zu bleiben, — wie z. B. einer mathematischen Figur, Dreieck, Ellipse, als dem in sich einfachen Inhalt, in der äußeren Erscheinung die bestimmte Größe, Farbe u. s. f. gleichgültig ist, — sondern die als *bloßer* Inhalt abstracte Bedeutung hat in sich selbst die Bestimmung, zur Ausführung zu kommen und sich dadurch concret zu machen. Damit tritt wesentlich ein *Sollen* ein. Wie sehr auch ein Gehalt für sich selber gelten kann, so sind wir doch mit dieser abstracten Geltung nicht zufrieden, und verlangen nach Weiterem. Zunächst ist dieß nur ein unbefriedigtes Bedürfniß und im Subject als etwas Ungenügendes, das sich aufzuheben und zur Befriedigung fortzuschreiten strebt. Wir können in diesem Sinne sagen, der Inhalt sey zunächst *subjectiv*, ein nur Inneres; dem gegenüber das Objective steht, so daß nun die Forderung darauf hinausläuft, dieß *Subjective* zu *objectiviren*. Solch ein Gegensatz des Subjectiven und der gegenüber liegenden Objectivität, so wie das Sollen ihn aufzuheben, ist eine schlechthin allgemeine Bestimmung, welche sich durch Alles hindurchzieht. Schon unsere physische Lebendigkeit und mehr noch die Welt unserer geistigen Zwecke und Interessen beruht auf der Forderung, was zunächst nur subjectiv und innerlich da ist, durchzuführen durch die Objectivität, und dann erst in diesem vollständigen Daseyn sich befriedigt zu finden. Indem nun der Inhalt der Interessen und Zwecke zunächst nur in der einseitigen Form des Subjectiven vorhanden und die Einseitigkeit eine Schranke ist, erweist sich dieser Mangel zugleich als eine Unruhe, ein Schmerz, als etwas *Negatives*, das sich als Negatives aufzuheben hat, und deshalb dem empfundenen Mangel abzuhelfen, die gewußte, gedachte Schranke zu überschreiten treibt. Und zwar nicht in dem Sinne, daß dem Subjectiven überhaupt nur die andere Seite, das Objective, abgehe-

sondern in dem bestimmteren Zusammenhange, daß dieß Fehlen im Subjectiven selbst und für dasselbe ein Mangel und eine Negation in ihm selber sey, welche es wieder zu negiren strebt. An sich selbst nämlich, seinem Begriffe nach, ist das Subject das Totale, nicht das Innere allein, sondern ebenso auch die Realisation dieses Innern am Aeußern und in demselben. Existirt es nun einseitig nur in der einen Form, so geräth es dadurch gerade in den Widerspruch, dem Begriff nach das Ganze, seiner Existenz nach aber nur die eine Seite zu seyn. Erst durch das Aufheben solcher Negation in sich selbst wird sich daher das Leben affirmativ. Diesen Proceß des Gegensatzes, Widerspruches und der Lösung des Widerspruches durchzumachen, ist das höhere Vorrecht lebendiger Naturen; was von Hause aus nur affirmativ ist und bleibt, ist und bleibt ohne Leben. Das Leben geht zur Negation und deren Schmerz fort, und ist erst durch die Tilgung des Gegensatzes und Widerspruches für sich selbst affirmativ. Bleibt es freilich beim bloßen Widerspruche, ohne ihn zu lösen, stehen, dann geht es an dem Widerspruch zu Grunde.

Dies wären in ihrer Abstraction betrachtet die Bestimmungen, deren wir an dieser Stelle bedürfen.

Den höchsten Inhalt nun, welchen das Subjective in sich zu befassen vermag, können wir kurzweg die Freiheit nennen. Die Freiheit ist die höchste Bestimmung des Geistes. Zunächst ihrer ganz formellen Seite nach besteht sie darin, daß das Subject in dem, was demselben gegenüber steht, nichts Fremdes, keine Grenze und Schranke hat, sondern sich selber darin findet. Schon dieser formellen Bestimmung nach ist dann alle Noth und jedes Unglück verschwunden, das Subject mit der Welt ausgesöhnt, in ihr befriedigt und jeder Gegensatz und Widerspruch gelöst. Näher aber hat die Freiheit das Vernünftige überhaupt zu ihrem Gehalte; die Sittlichkeit z. B. im Handeln, die Wahrheit im Denken. Indem nun aber die Freiheit selbst zunächst nur subjectiv und nicht ausgeführt ist, steht dem Subject das Unfreie, das nur Objective als

die Naturnothwendigkeit gegenüber, und es entsteht sogleich die Forderung, diesen Gegensatz zur Versöhnung zu bringen. Auf der andern Seite findet sich im Innern und Subjectiven selbst ein ähnlicher Gegensatz. Zur Freiheit gehört einerseits das in sich selbst Allgemeine und Selbstständige, die allgemeinen Gesetze des Rechts, des Guten, Wahren u. s. f., auf der anderen Seite stellen sich die Triebe des Menschen, die Empfindungen, die Neigungen, Leidenschaften und alles was das concrete Herz des Menschen als einzelnen in sich faßt. Auch dieser Gegensatz geht zum Kampfe, zum Widerspruche fort, und in diesem Streite entsteht dann alle Sehnsucht, der tiefste Schmerz, die Plage und Befriedigungslosigkeit überhaupt. Die Thiere leben in Frieden mit sich und den Dingen um sie her, doch die geistige Natur des Menschen treibt die Zweiheit und Zerrissenheit hervor, in deren Widerspruch er sich herumschlägt. Denn in dem Innern als solchen, in dem reinen Denken, in der Welt der Gesetze und deren Allgemeinheit kann der Mensch nicht aushalten, sondern bedarf auch des sinnlichen Daseyns, des Gefühls, Herzens, Gemüths u. s. f. Die Philosophie denkt den Gegensatz, der dadurch hereinkommt, wie er ist, seiner durchgreifenden Allgemeinheit nach, und geht auch zur Aufhebung desselben in gleich allgemeiner Weise fort; der Mensch aber in der Unmittelbarkeit des Lebens dringt auf eine unmittelbare Befriedigung. Solche Befriedigung durch das Auflösen jenes Gegensatzes finden wir am nächsten im System der sinnlichen Bedürfnisse. Hunger, Durst, Müdigkeit, Essen, Trinken, Sattigkeit, Schlaf u. s. f. sind in dieser Sphäre Beispiele solch eines Widerspruchs und seiner Lösung. Doch in diesem Naturgebiete des menschlichen Daseyns ist der Inhalt der Befriedigungen endlicher und beschränkter Art; die Befriedigung ist nicht absolut und geht deshalb auch zu neuer Bedürftigkeit rastlos wieder fort; das Essen, die Sättigung, das Schlafen hilft nichts, der Hunger, die Müdigkeit fangen morgen von vorn wieder an. Weiter sodann im Elemente des Geistigen erstrebt der Mensch eine

Befriedigung und Freiheit im Wissen und Wollen, in Kenntnissen und Handlungen. Der Unwissende ist unfrei, denn ihm gegenüber steht eine fremde Welt, ein Drüben und Draußen, von welchem er abhängt, ohne daß er diese fremde Welt für sich selber gemacht hätte und dadurch in ihr als in dem Seinigen bei sich selber wäre. Der Trieb der Wißbegierde, der Drang nach Kenntniß, von der untersten Stufe an bis zur höchsten Staffel philosophischer Einsicht hinauf, geht nur aus dem Streben hervor, jenes Verhältniß der Unfreiheit aufzuheben, und sich die Welt in der Vorstellung und im Denken zu eigen zu machen. In der umgekehrten Weise geht die Freiheit im Handeln darauf aus, daß die Vernunft des Willens Wirklichkeit erlange. Diese Vernunft verwirklicht der Wille im Staatsleben. Im wahrhaft vernünftig gegliederten Staat sind alle Gesetze und Einrichtungen nichts als eine Realisation der Freiheit nach deren wesentlichen Bestimmungen. Ist dies der Fall, so findet die einzelne Vernunft in diesen Institutionen nur die Wirklichkeit ihres eigenen Wesens, und geht, wenn sie diesen Gesetzen gehorcht, nicht mit dem ihr Fremden, sondern nur mit ihrem Eigenen zusammen. Willkür heißt man zwar oft gleichfalls Freiheit; doch Willkür ist nur die unvernünftige Freiheit, das Wählen und Selbstbestimmen nicht aus der Vernunft des Willens, sondern aus zufälligen Trieben und deren Abhängigkeit von Sinnlichem und Aeußerem.

Die physischen Bedürfnisse, das Wissen und Wollen des Menschen erhalten nun also in der That eine Befriedigung in der Welt, und lösen den Gegensatz von Subjectivem und Objectivem, von innerer Freiheit und äußerlich vorhandener Nothwendigkeit, in freier Weise auf. Der Inhalt aber dieser Freiheit und Befriedigung bleibt dennoch *beschränkt*, und so behält auch die Freiheit und das Sichselbstgenügen eine Seite der *Endlichkeit*. Wo aber Endlichkeit ist, da bricht auch der Gegensatz und Widerspruch stets wieder von Neuem durch, und die Befriedigung kommt über das Relative nicht hinaus. Im Recht und seiner Wirklichkeit z. B. ist zwar meine Vernünftigkeit, mein Wille und dessen Freiheit anerkannt, ich gelte als Person und werde als solche respectirt; ich habe Eigenthum und es soll mir zu eigen bleiben, kommt es in Gefahr, so verschafft mir das Gericht mein Recht. Diese Anerkennung aber und Freiheit betrifft nur immer wieder einzelne relative Seiten und deren einzelne Objecte; dies Haus, diese Summe Geldes, dies bestimmte Recht, Gesetz u. s. f., diese einzelne Handlung und Wirklichkeit. Was das Bewußtseyn darin vor sich hat, sind Einzelnheiten, welche sich wohl zu einander verhalten und eine Gesammtheit der Beziehungen ausmachen, aber in selbst nur relativen Kategorien, und unter mannichfachen Bedingnissen, bei deren Herrschaft die Befriedigung ebenso sehr momentan eintreten als auch ausbleiben kann. Nun bildet zwar weiter hinauf das Staatsleben als Ganzes eine in sich vollendete Totalität, Fürst, Regierung, Gerichte, Militair, Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft, Geselligkeit u. s. f., die Rechte und Pflichten, die Zwecke und ihre Befriedigung, die vorgeschriebenen Handlungsweisen, die Leistungen, wodurch dies Ganze seine stete Wirklichkeit bewerkstelligt und behält, dieser gesammte Organismus ist in einem ächten Staate in sich rund, vollständig und ausgeführt. Das *Princip* selbst aber, als dessen Wirklichkeit das Staatsleben da ist, und worin der Mensch seine Befriedigung sucht, ist, wie mannichfaltig es auch in seiner innern und äußern Gliederung sich entfalten mag, dennoch ebenso sehr wieder *einseitig* und abstract in sich selbst. Es ist nur die vernünftige Freiheit des *Willens*, welche darin sich explicirt, es ist nur der *Staat*, und wiederum nur dieser *einzelne* Staat, und dadurch selbst wieder eine *besondere* Sphäre des Daseyns und deren vereinzelte Realität, in welcher die Freiheit wirklich wird. So fühlt der Mensch auch, daß die Rechte und Verpflichtungen in diesen Gebieten, und ihrer weltlichen und selbst wieder endlichen Weise des Daseyns nicht ausreichend sind; daß sie in ihrer Objectivität wie in Beziehung auf das Subject noch einer höheren Bewährung und Sanctionirung bedürfen.

Was der in dieser Beziehung von allen Seiten her in Endlichkeit verstrickte Mensch sucht, ist die Region einer höheren substantielleren Wahrheit, in welcher alle Gegensätze und Widersprüche des Endlichen ihre letzte Lösung, und die Freiheit ihre volle Befriedigung finden können. Dieß ist die Region der Wahrheit an sich selbst, nicht des relativ Wahren. Die höchste Wahrheit, die Wahrheit als solche, ist die Auflösung des höchsten Gegensatzes und Widerspruchs. In ihr hat der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit, von Geist und Natur, von Wissen und Gegenstand, Gesetz und Trieb, der Gegensatz und Widerspruch überhaupt, welche Form er auch annehmen möge, als Gegensatz und Widerspruch keine Geltung und Macht mehr. Durch sie erweist sich, daß weder die Freiheit für sich als subjective, abgesondert von der Nothwendigkeit, absolut ein Wahres sey, noch ebenso der Nothwendigkeit, für sich isolirt, Wahrhaftigkeit dürfe zugeschrieben werden. Das gewöhnliche Bewußtseyn dagegen kommt über diesen Gegensatz nicht hinaus, und verzweifelt entweder in dem Widerspruch, oder wirft ihn fort und hilft sich sonst auf andere Weise. Die Philosophie aber tritt mitten in die sich widersprechenden Bestimmungen hinein, erkennt sie ihrem Begriff nach, d. h. als in ihrer Einseitigkeit nicht absolut, sondern sich auflösend, und setzt sie in die Harmonie und Einheit, welche die Wahrheit ist. Diesen Begriff der Wahrheit zu fassen ist die Aufgabe der Philosophie. Nun erkennt zwar die Philosophie den Begriff in allem, und ist dadurch allein begreifendes wahrhaftiges Denken, doch ein Andres ist der Begriff, die Wahrheit an sich, und die ihr entsprechende oder nichtentsprechende Existenz. In der endlichen Wirklichkeit erscheinen die Bestimmungen, welche der Wahrheit zugehören, als ein Außereinander, als eine Trennung dessen, was seiner Wahrheit nach untrennbar ist. So ist das Lebendige z. B. Individuum, tritt aber als Subject ebenso sehr in Gegensatz gegen eine umgebende unorganische Natur. Nun enthält der Begriff allerdings diese Seiten, doch als ausgesöhnte, die endliche Existenz aber treibt

sie auseinander, und ist dadurch eine dem Begriff und der Wahrheit ungemäße Realität. In dieser Weise ist der Begriff wohl überall, der Punkt jedoch, auf welchen es ankommt, besteht darin, ob der Begriff auch seiner Wahrheit nach in dieser Einheit wirklich wird, in welcher die besondern Seiten und Gegensätze in keiner realen Selbständigkeit und Festigkeit gegen einander verharren, sondern nur noch als ideelle, zu freiem Einklang versöhnte Momente gelten. Die Wirklichkeit dieser höchsten Einheit erst ist die Region der Wahrheit, Freiheit und Befriedigung. Wir können das Leben in dieser Sphäre, diesen Genuß der Wahrheit, welcher als Empfindung Seligkeit, als Denken Erkenntniß ist, im Allgemeinen als das Leben in der Religion bezeichnen. Denn die Religion ist die allgemeine Sphäre, in welcher die eine concrete Totalität dem Menschen als sein eigenes Wesen und als das der Natur zum Bewußtseyn kommt, und diese eine wahrhaftige Wirklichkeit allein sich ihm als die höchste Macht über das Besondre und Endliche erweist, durch welche alles sonst Zertrennte und Entgegengesetzte zur höheren und absoluten Einheit zurückgebracht wird.

Durch die Beschäftigung mit dem Wahren, als dem absoluten Gegenstande des Bewußtseyns, gehört nun auch die Kunst der absoluten Sphäre des Geistes an, und steht deshalb mit der Religion im specielleren Sinne des Worts, wie mit der Philosophie, ihrem Inhalte nach, auf ein und demselben Boden. Denn auch die Philosophie hat keinen andern Gegenstand als Gott, und ist so wesentlich rationelle Theologie, und als im Dienste der Wahrheit fortdauernder Gottesdienst.

Bei dieser Gleichheit des Inhalts sind die drei Reiche des absoluten Geistes nur durch die Formen unterschieden, in welchen sie ihr Object, das Absolute, zum Bewußtseyn bringen.

Die Unterschiede dieser Formen liegen im Begriff des absoluten Geistes selber. Der Geist als wahrer Geist ist an und für sich, und dadurch kein der Gegenständlichkeit abstrakt jenseitiges Wesen, sondern innerhalb derselben im endlichen Geiste die Erin-

nerung des Wesens aller Dinge; das Endliche in seiner Wesentlichkeit sich ergreifend und somit selber wesentlich und absolut. Die erste Form nun dieses Erfassens ist ein unmittelbares und eben darum sinnliches Wissen, ein Wissen in Form und Gestalt des Sinnlichen und Objectiven selber, in welchem das Absolute zur Anschauung und Empfindung kommt. Die zweite Form sodann ist das vorstellende Bewußtseyn, die dritte endlich das freie Denken des absoluten Geistes.

Die Form der sinnlichen Anschauung nun gehört der Kunst an, so daß die Kunst es ist, welche die Wahrheit in Weise sinnlicher Gestaltung für das Bewußtseyn hinstellt, und zwar einer sinnlichen Gestaltung, welche in dieser ihrer Erscheinung selbst einen höheren tieferen Sinn und Bedeutung hat, ohne jedoch durch das sinnliche Medium hindurch den Begriff als solchen in seiner Allgemeinheit erfaßbar machen zu wollen; denn gerade die Einheit desselben mit der individuellen Erscheinung ist das Wesen des Schönen und dessen Production durch die Kunst. Nun vollbringt sich diese Einheit allerdings in der Kunst auch im Elemente der Vorstellung und nicht nur in dem sinnlicher Aeußerlichkeit, besonders in der Poesie; doch auch in dieser geistigen Kunst ist die Einigung von Bedeutung und individueller Gestaltung derselben, wenn auch für das vorstellende Bewußtseyn, vorhanden, und jeder Inhalt in unmittelbarer Weise gefaßt und an die Vorstellung gebracht. Ueberhaupt ist sogleich festzustellen, daß die Kunst, da sie das Wahre, den Geist, zu ihrem eigentlichen Gegenstande hat, die Anschauung desselben nicht durch die besonderen Naturgegenstände als solche, durch Sonne z. B., Mond, Erde, Gestirne u. s. w. zu geben vermag. Dergleichen sind freilich sinnliche Existenzen, aber vereinzelte, welche für sich genommen die Anschauung des Geistigen nicht gewähren.

Wenn wir der Kunst diese absolute Stellung geben, so lassen wir dadurch ausdrücklich die oben bereits erwähnte Vorstellung bei Seite liegen, welche die Kunst als zu vielfach anderweitigem Inhalt und sonstigen ihr fremden Interessen brauchbar annimmt.

Dagegen bedient sich die Religion häufig genug der Kunst, um die religiöse Wahrheit näher an die Empfindung zu bringen oder für die Phantasie zu verbildlichen, und dann steht die Kunst allerdings in dem Dienste eines von ihr unterschiedenen Gebiets. Wo die Kunst jedoch in ihrer höchsten Vollendung vorhanden ist, da enthält sie gerade in ihrer bildlichen Weise die dem Gehalt der Wahrheit entsprechendste und wesentlichste Art der Exposition. So war bei den Griechen z. B. die Kunst die höchste Form, in welcher das Volk die Götter sich vorstellte, und sich ein Bewußtseyn von der Wahrheit gab. Darum sind die Dichter und Künstler den Griechen die Schöpfer ihrer Götter geworden, d. h. die Künstler haben der Nation die bestimmte Vorstellung vom Thun, Leben, Wirken des Göttlichen, also den bestimmten Inhalt der Religion gegeben. Und zwar nicht in der Art, daß diese Vorstellungen und Lehren bereits vor der Poesie in abstrakter Weise des Bewußtseyns als allgemeine religiöse Sätze und Bestimmungen des Denkens vorhanden gewesen, und von den Künstlern sodann erst in Bilder eingekleidet und mit dem Schmuck der Dichtung äußerlich umgeben worden wären, sondern die Weise des künstlerischen Producirens war die, daß jene Dichter, was in ihnen gährte nur in dieser Form der Kunst und Poesie herauszuarbeiten vermochten. Auf anderen Stufen des religiösen Bewußtseyns, auf welchen der religiöse Gehalt sich der künstlerischen Darstellung weniger zugänglich zeigt, behält die Kunst in dieser Beziehung einen beschränkteren Spielraum.

Dieß wäre die ursprüngliche wahre Stellung der Kunst als nächste unmittelbare Selbstbefriedigung des absoluten Geistes.

Wie nun aber die Kunst in der Natur und den endlichen Gebieten des Lebens ihr Vor hat, ebenso hat sie auch ein Nach; d. h. einen Kreis, der wiederum ihre Auffassungs- und Darstellungsweise des Absoluten überschreitet. Denn die Kunst hat noch in sich selbst eine Schranke, und geht deshalb in höhere Formen des Bewußtseyns über. Diese Beschränkung bestimmt denn auch

die Stellung, welche wir jetzt in unserem heutigen Leben der Kunst anzuweisen gewohnt sind. Uns gilt die Kunst nicht mehr als die höchste Weise, in welcher die Wahrheit sich Existenz verschafft. Im Ganzen hat sich der Gedanke früh schon gegen die Kunst als versinnlichende Vorstellung des Göttlichen gerichtet; bei den Juden und Muhamedanern z. B., ja selbst bei den Griechen, wie schon Plato sich stark genug gegen die Götter des Homerus und Hesiodus opponirte. Bei fortgehender Bildung tritt überhaupt bei jedem Volke eine Zeit ein, in welcher die Kunst über sich selbst hinaus weist. So haben z. B. die historischen Elemente des Christenthums, Christi Erscheinen, sein Leben und Sterben der Kunst als Malerei vornehmlich mannichfaltige Gelegenheit sich auszubilden gegeben, und die Kirche selbst hat die Kunst großgezogen oder gewähren lassen, als aber der Trieb des Wissens und Forschens, und das Bedürfniß innerer Geistigkeit die Reformation hervortrieben, ward auch die religiöse Vorstellung von dem sinnlichen Elemente abgerufen, und auf die Innerlichkeit des Gemüths und Denkens zurückgeführt. In dieser Weise besteht das Nach der Kunst darin, daß dem Geist das Bedürfniß einwohnt, sich nur in seinem eigenen Innern als der wahren Form für die Wahrheit zu befriedigen. Die Kunst in ihren Anfängen läßt noch Mysteriöses, ein geheimnißvolles Ahnen und eine Sehnsucht übrig, weil ihre Gebilde noch ihren vollen Gehalt nicht vollendet für die bildliche Anschauung herausgestellt haben. Ist aber der vollkommene Inhalt vollkommen in Kunstgestalten hervorgetreten, so wendet sich der weiterblickende Geist von dieser Objectivität in sein Inneres zurück und stößt sie von sich fort. Solch eine Zeit ist die unsrige. Man kann wohl hoffen, daß die Kunst immer mehr steigen und sich vollenden werde, aber ihre Form hat aufgehört, das höchste Bedürfniß des Geistes zu seyn. Mögen wir die griechischen Götterbilder noch so vortrefflich finden, und Gott Vater, Christus, Maria noch so würdig und vollendet dargestellt sehen, es hilft nichts, unser Knie beugen wir doch nicht mehr.

Das nächste Gebiet nun, welches das Reich der Kunst überragt, ist die Religion. Die Religion hat die Vorstellung zur Form ihres Bewußtseyns, indem das Absolute aus der Gegenständlichkeit der Kunst in die Innerlichkeit des Subjects hineinverlegt, und nun für die Vorstellung auf subjective Weise gegeben ist, so daß Herz und Gemüth, überhaupt die innere Subjectivität ein Hauptmoment werden. Diesen Fortschritt von der Kunst zur Religion kann man so bezeichnen, daß man sagt, die Kunst sey für das religiöse Bewußtseyn nur die eine Seite. Wenn nämlich das Kunstwerk die Wahrheit, den Geist, als Object in sinnlicher Weise hinstellt, und diese Form des Absoluten als die gemäße ergreift, so bringt die Religion die Andacht des zu dem absoluten Gegenstande sich verhaltenden Innern hinzu.. Denn der Kunst als solcher gehört die Andacht nicht an. Sie kommt erst dadurch hervor, daß nun das Subject eben dasjenige, was die Kunst als äußere Sinnlichkeit objectiv macht, in das Gemüth eindringen läßt, und sich so damit identificirt, daß diese innere Gegenwart in Vorstellung und Innigkeit der Empfindung das wesentliche Element für das Daseyn des Absoluten wird. Die Andacht ist dieser Kultus der Gemeinde in seiner reinsten, innerlichsten, subjectivsten Form; ein Kultus, in welchem die Objectivität gleichsam verzehrt und verdaut, und deren Inhalt nun ohne diese Objectivität zum Eigenthum des Herzens und Gemüths geworden ist.

Die dritte Form endlich des absoluten Geistes ist die Philosophie. Denn die Religion, in welcher Gott zunächst dem Bewußtseyn ein äußerer Gegenstand ist, indem erst gelehrt werden muß was Gott sey, und wie er sich geoffenbart habe und offenbare, versirt sodann zwar im Elemente des Innern, treibt und erfüllt die Gemeinde, aber die andachtsvolle Innerlichkeit des Gemüths und der Vorstellung ist nicht die höchste Form der Innerlichkeit. Als diese reinste Form des Wissens ist das freie Denken anzuerkennen, in welchem die Wissenschaft sich den gleichen Inhalt zum Bewußtseyn bringt, und dadurch zu jenem geistigsten Kultus wird, der sich durch systematisches Denken dasjenige aneignet und das begreift, was sonst nur Inhalt subjectiver Em-

pfindung oder Vorstellung ist. In solcher Weise sind in der Philosophie die beiden Seiten der Kunst und Religion vereinigt: die Objectivität der Kunst, welche hier zwar die äußere Sinnlichkeit verloren, aber deshalb mit der höchsten Form des Objectiven, mit der Form des Gedankens vertauscht hat; und die Subjectivität der Religion, welche zur Subjectivität des Denkens gereinigt ist. Denn das Denken einerseits ist die innerste eigenste Subjectivität, und der wahre Gedanke, die Idee, zugleich die sachlichste und objectivste Allgemeinheit, welche erst im Denken sich in der Form ihrer selbst erfassen kann.

Mit dieser Andeutung des Unterschiedes von Kunst, Religion und Wissenschaft müssen wir uns hier begnügen.

Die sinnliche Weise des Bewußtseyns ist die frühere für den Menschen, und so waren denn auch die früheren Stufen der Religion eine Religion der Kunst und ihrer sinnlichen Darstellung. Erst in der Religion des Geistes ist Gott als Geist nun auch auf höhere, dem Gedanken entsprechendere Weise gewußt, womit sich zugleich hervorgethan, daß die Manifestation der Wahrheit in sinnlicher Form dem Geiste nicht wahrhaft angemessen sey.

Nachdem wir jetzt die Stellung kennen, welche die Kunst im Gebiete des Geistes, und welche die Philosophie der Kunst unter den besonderen philosophischen Disciplinen einnimmt, haben wir in diesem allgemeinen Theil zuerst die allgemeine Idee des Kunstschönen zu betrachten.

Um jedoch zur Idee des Kunstschönen ihrer Totalität nach zu gelangen, müssen wir selbst wieder drei Stufen durchlaufen:

Die erste nämlich beschäftigt sich mit dem Begriff des Schönen überhaupt;

die zweite mit dem Naturschönen, dessen Mängel die Nothwendigkeit des Ideals als des Kunstschönen darthun werden;

die dritte Stufe hat das Ideal in seiner Verwirklichung als die Kunstdarstellung desselben im Kunstwerke zum Gegenstande der Betrachtung.

Erstes Kapitel.

Begriff des Schönen überhaupt.

1. Wir nannten das Schöne die Idee des Schönen. Dieß ist so zu verstehen, daß das Schöne selber als Idee, und zwar als Idee in einer bestimmten Form, als Ideal, gefaßt werden müsse. Idee nun überhaupt ist nicht anderes als der Begriff, die Realität des Begriffs und die Einheit beider. Denn der Begriff als solcher ist noch nicht die Idee, obschon Begriff und Idee oft promiscue gebraucht werden, sondern nur der in seiner Realität gegenwärtige und mit derselben für sich selbst in Einheit gesetzte Begriff ist Idee. Diese Einheit darf daher nicht etwa als bloße Neutralisation von Begriff und Realität vorgestellt werden so daß beide ihre Eigenthümlichkeit und Qualität verlören, wie Kali und Säure sich im Salz, insofern sie aneinander ihren Gegensatz abgestumpft haben, neutralisiren. Im Gegentheil bleibt in dieser Einheit der Begriff das Herrschende. Denn er ist an sich schon, seiner eigenen Natur nach, diese Identität, und erzeugt deshalb aus sich selbst die Realität als die seinige, in welcher er daher, indem sie seine Selbstentwicklung ist, nichts von sich aufgiebt, sondern darin nur sich selbst, den Begriff, realisirt, und darum mit sich in seiner Objectivität in Einheit bleibt. Solche Einheit des Begriffs und der Realität ist die abstracte Definition der Idee.

Wie häufig nun auch in Kunsttheorien von dem Worte Idee ist Gebrauch gemacht worden, so haben sich umgekehrt dennoch höchst ausgezeichnete Kunstkenner diesem Ausdruck besonders feindselig bewiesen. Das Neueste und Interessanteste dieser Art ist die Polemik des Herrn von Rumohr in seinen „Italienischen For-

schungen." Sie geht aus von dem practischen Interesse für die Kunst und trifft das, was wir Idee nennen, in keiner Weise. Denn Herr von Rumohr, unbekannt mit dem, was die neuere Philosophie Idee nennt, verwechselt die Idee mit unbestimmter Vorstellung, und dem abstracten individualitätslosen Ideal bekannter Theorien und Kunstschulen, im Gegensatze der ihrer Wahrheit nach bestimmt und vollendet ausgeprägten Naturformen, welche er der Idee und dem abstracten Ideal, das der Künstler sich aus sich selbst mache entgegenstellt. Nach solchen Abstractionen künstlerisch zu produciren ist allerdings unrecht, und ebenso ungenügend, als wenn der Denker nach unbestimmten Vorstellungen denkt, und in seinem Denken bei bloß unbestimmtem Inhalte stehen bleibt. Von solchem Vorwurf aber ist, was wir mit dem Ausdruck Idee bezeichnen, in jeder Beziehung frei, denn die Idee ist schlechthin in sich concret, eine Totalität von Bestimmungen und schön nur als unmittelbar eins mit der ihr gemäßen Objectivität.

Herr von Rumohr, nach dem, was er in seinen Italienischen Forschungen Band 1. S. 145—46 sagt, hat gefunden: „daß Schönheit im allgemeinsten, und wenn man so will im modernen Verstande, alle Eigenschaften der Dinge begreift, welche den Gesichtssinn befriedigend anregen, oder durch ihn die Seele stimmen und den Geist erfreun." Diese Eigenschaften sollen wiederum in drei Arten zerfallen, „deren eine nur auf das sinnliche Auge, deren andre nur auf den eigenen, voraussetzlich dem Menschen eingebornen, Sinn für räumliche Verhältnisse, deren dritte zunächst auf den Verstand wirkt, dann erst durch die Erkenntniß auf das Gefühl." Diese dritte wichtigste Bestimmung soll (S. 144) auf Formen beruhen, „welche ganz unabhängig von dem sinnlich Wohlgefälligen und von der Schönheit des Maaßes ein gewisses sittlich-geistiges Wohlgefallen erwecken, welches theils aus der Erfreulichkeit der eben angeregten (doch wohl der sittlich geistigen?) Vorstellungen hervorgeht, theils auch geradehin aus dem Vergnügen, welches schon die bloße Thätigkeit eines deutlichen Erkennens unfehlbar nach sich zieht."

Dieß sind die Hauptbestimmungen, welche dieser gründliche Kenner seinerseits in Beziehung auf das Schöne hinstellt. Für eine gewisse Stufe der Bildung mögen sie ausreichen, philosophisch jedoch können sie in keiner Weise befriedigen. Denn dem Wesentlichen nach kommt diese Betrachtung nur darauf hinaus, daß der Gesichtssinn oder Geist, auch der Verstand erfreut, das Gefühl erregt, daß ein Wohlgefallen erweckt werde. Um solch erfreuliches Erwecken dreht sich das Ganze. Dieser Reduction aber der Wirkung des Schönen auf das Gefühl, das Annehmliche, Wohlgefällige hat schon Kant ein Ende gemacht, indem er über die Empfindung des Schönen bereits hinausgeht.

Wenden wir uns von dieser Polemik zur Betrachtung der dadurch unangefochtenen Idee zurück, so liegt in ihr, wie wir sahen, die concrete Einheit des Begriffs und der Objectivität.

a) Was nun die Natur des Begriffs als solchen anbetrifft, so ist er an sich selbst nicht etwa die abstracte Einheit den Unterschieden der Realität gegenüber, sondern als Begriff schon die Einheit unterschiedener Bestimmtheiten, und damit concrete Totalität. So sind die Vorstellungen Mensch, blau u. s. f. zunächst nicht Begriffe, sondern abstract allgemeine Vorstellungen zu nennen, die erst zum Begriff werden, wenn in ihnen dargethan ist, daß sie unterschiedene Seiten in Einheit enthalten, indem diese in sich selbst bestimmte Einheit den Begriff ausmacht. Wie z. B. die Vorstellung „blau" als Farbe die Einheit und zwar specifische Einheit von Hell und Dunkel zu ihrem Begriffe hat, und die Vorstellung „Mensch" die Gegensätze von Sinnlichkeit und Vernunft, Körper und Geist befaßt, der Mensch jedoch nicht nur aus diesen Seiten als gleichgültigen Bestandstücken zusammengesetzt ist, sondern dem Begriff nach dieselben in concreter vermittelter Einheit enthält. Der Begriff aber ist so sehr absolute Einheit seiner Bestimmtheiten, daß dieselben nichts für sich selber bleiben, und zu selbstständiger

Vereinzlung, wodurch sie aus ihrer Einheit heraustreten würden, sich nicht entfremden können. Dadurch enthält der Begriff alle seine Bestimmtheiten in Form dieser ihrer ideellen Einheit und Allgemeinheit, die seine Subjectivität im Unterschiede des Realen und Objectiven ausmacht. So ist z. B. das Gold von specifischer Schwere, bestimmter Farbe, besonderem Verhältniß zu verschiedenartigen Säuren. Dieß sind unterschiedene Bestimmtheiten und dennoch schlechthin in Einem. Denn jedes feinste Theilchen Gold enthält sie in untrennbarer Einheit. Für uns treten sie auseinander, an sich aber ihrem Begriffe nach sind sie in ungetrennter Einheit. Von gleicher selbstständigkeitsloser Identität sind die Unterschiede, welche der wahre Begriff in sich hat. Ein näheres Beispiel bietet uns die eigene Vorstellung, das selbstbewußte Ich überhaupt. Denn was wir Seele und näher Ich heißen, ist der Begriff selbst in seiner freien Existenz. Das Ich enthält eine Menge der unterschiedensten Vorstellungen und Gedanken in sich, es ist eine Welt der Vorstellungen, doch dieser unendlich mannichfaltige Inhalt, insofern er im Ich ist, bleibt ganz körperlos und immateriell und gleichsam zusammengepreßt in dieser ideellen Einheit, als das reine vollkommen durchsichtige Scheinen des Ich in sich selbst. Dieß ist die Weise, in welcher der Begriff seine unterschiedenen Bestimmungen in ideeller Einheit enthält.

Die näheren Begriffsbestimmungen nun, welche dem Begriff seiner eigenen Natur nach zugehören, sind das Allgemeine, Besondere und Einzelne. Jede dieser Bestimmungen für sich genommen wäre eine bloße einseitige Abstraction. In dieser Einseitigkeit jedoch sind sie nicht im Begriffe vorhanden, da er ihre ideelle Einheit ausmacht. Der Begriff ist deshalb das Allgemeine, das sich einerseits durch sich selbst zur Bestimmtheit und Besonderung negirt, andererseits aber diese Besonderheit, als Negation des Allgemeinen, ebenso sehr wieder aufhebt. Denn das Allgemeine kommt in dem Besonderen, welches nur die besonderen Seiten des Allgemeinen selber ist, zu keinem absolut

Anderen, und stellt deshalb im Besonderen seine Einheit mit sich als Allgemeinem wieder her. In dieser Rückkehr zu sich ist der Begriff unendliche Negation; Negation nicht gegen Anderes, sondern Selbstbestimmung, in welcher er sich nur auf sich beziehende affirmative Einheit bleibt. So ist er die wahrhafte Einzelnheit als die in ihren Besonderheiten sich nur mit sich selber zusammenschließende Allgemeinheit. Als höchstes Beispiel dieser Natur des Begriffs kann das gelten, was oben über das Wesen des Geistes kurz ist berührt worden.

Durch diese Unendlichkeit in sich ist der Begriff an sich selbst schon Totalität. Denn er ist die Einheit mit sich im Andersseyn, und dadurch das Freie, das alle Negation nur als Selbstbestimmung, und nicht als fremdartige Beschränkung durch Anderes hat. Als diese Totalität aber enthält der Begriff bereits alles, was die Realität als solche zur Erscheinung bringt, und die Idee zur vermittelten Einheit zurückführt. Die da meinen, sie hätten an der Idee etwas ganz Anderes, Besonderes gegen den Begriff, kennen weder die Natur der Idee, noch des Begriffes. Zugleich aber unterscheidet sich der Begriff von der Idee dadurch, daß er die Besonderung nur in Abstracto ist, denn die Bestimmtheit, als im Begriff, bleibt in der Einheit und ideellen Allgemeinheit, welche das Element des Begriffs ist, gehalten.

Dann aber bleibt der Begriff selbst noch in der Einseitigkeit stehn, und ist von dem Mangel behaftet, daß er, obschon an sich selbst die Totalität, dennoch nur der Seite der Einheit und Allgemeinheit das Recht freier Entwicklung vergönnt. Weil diese Einseitigkeit nun aber dem eigenen Wesen des Begriffs unangemessen ist, hebt der Begriff dieselbe, seinem eigenen Begriff nach, auf. Er negirt sich als diese ideelle Einheit und Allgemeinheit, und entläßt nun was dieselbe in ideeller Subjectivität in sich schloß, zu realer selbstständiger Objectivität. Der Begriff durch eigene Thätigkeit setzt sich als die Objectivität.

b) Die Objectivität für sich betrachtet ist daher selber nichts

anderes als die Realität des Begriffs, aber der Begriff in Form selbstständiger Besonderung und realer Unterscheidung aller Momente, deren ideelle Einheit der Begriff als subjectiver war.

Da es nun aber nur der Begriff ist, der in der Objectivität sich Daseyn und Realität zu geben hat, so wird die Objectivität an ihr selber den Begriff zur Wirklichkeit bringen müssen. Der Begriff jedoch ist die vermittelte ideelle Einheit seiner besonderen Momente. Innerhalb ihres realen Unterschiedes hat sich deshalb die ideelle begriffsmäßige Einheit der Besonderheiten an ihnen selber ebenso sehr wieder herzustellen. Wie die reale Besonderheit hat auch deren zur Idealität vermittelte Einheit an ihnen zu existiren. Dieß ist die Macht des Begriffs, der seine Allgemeinheit nicht in der zerstreuten Objectivität aufgiebt oder verliert, sondern diese seine Einheit gerade durch die Realität und in derselben offenbar macht. Denn es ist sein eigener Begriff: sich in seinem Anderen die Einheit mit sich zu bewahren. Nur so ist er die wirkliche und wahrhaftige Totalität.

c) Diese Totalität ist die Idee. Sie nämlich ist nicht nur die ideelle Einheit und Subjectivität des Begriffs, sondern in gleicher Weise die Objectivität desselben, aber die Objectivität, welche dem Begriffe nicht als ein nur Entgegengesetztes gegenübersteht, sondern in welcher der Begriff sich als auf sich selbst bezieht. Nach beiden Seiten des subjectiven und objectiven Begriffs ist die Idee ein Ganzes, zugleich aber die sich ewig vollbringende und vollbrachte Uebereinstimmung und vermittelte Einheit dieser Totalitäten. Nur so ist die Idee die Wahrheit und alle Wahrheit.

2. Alles Existirende hat deshalb nur Wahrheit, insofern es eine Existenz ist der Idee. Denn die Idee ist das allein wahrhaft Wirkliche. Das Erscheinende nämlich ist nicht dadurch schon wahr, daß es inneres oder äußeres Daseyn hat, und überhaupt Realität ist, sondern dadurch allein, daß diese Realität dem Begriff entspricht. Erst dann hat das Daseyn Wirklichkeit und Wahrheit. Und zwar Wahrheit nicht etwa in dem subjectiven Sinne, daß eine Existenz meinen Vorstellungen sich gemäß zeige, sondern in der objectiven Bedeutung, daß das Ich oder ein äußerer Gegenstand, Handlung, Begebenheit, Zustand in seiner Wirklichkeit den Begriff selber realisire. Kommt diese Identität nicht zu Stande, so ist das Daseyende nur eine Erscheinung, in welcher sich statt des totalen Begriffs nur irgend eine abstracte Seite desselben objectivirt, welche, insofern sie sich gegen die Totalität und Einheit in sich verselbstständigt, bis zur Entgegensetzung gegen den wahren Begriff verkümmern kann. So ist denn nur die dem Begriff gemäße Realität eine wahre Realität, und zwar wahr, weil sich in ihr die Idee selber zur Existenz bringt.

3. Sagten wir nun die Schönheit sey Idee, so ist Schönheit und Wahrheit einerseits dasselbe. Das Schöne nämlich muß wahr an sich selbst seyn. Näher aber unterscheidet sich ebenso sehr das Wahre von dem Schönen. Wahr nämlich ist die Idee, wie sie als Idee ihrem An sich und allgemeinem Princip nach ist, und als solches gedacht wird. Dann ist nicht ihre sinnliche und äußere Existenz, sondern in dieser nur die allgemeine Idee für das Denken. Doch die Idee soll sich auch äußerlich realisiren und bestimmte vorhandene Existenz als natürliche und geistige Objectivität gewinnen. Das Wahre, das als solches ist, existirt auch. Indem es nun in diesem seinem äußerlichen Daseyn unmittelbar für das Bewußtseyn ist, und der Begriff unmittelbar in Einheit bleibt mit seiner äußeren Erscheinung, ist die Idee nicht nur wahr, sondern schön. Das Schöne bestimmt sich dadurch als das sinnliche Scheinen der Idee. Denn das Sinnliche und Objective überhaupt bewahrt in der Schönheit keine Selbstständigkeit in sich, sondern hat die Unmittelbarkeit seines Seyns aufzugeben, da dieß Seyn nur Daseyn und Objectivität des Begriffs, und als eine Realität gesetzt ist, die den Begriff als in Einheit mit seiner Objectivität und deshalb in diesem objectiven Daseyn,

das nur als Scheinen des Begriffs gilt, die Idee selber zur Darstellung bringt.

a) Aus diesem Grunde ist es denn auch für den Verstand nicht möglich die Schönheit zu erfassen, weil der Verstand, statt zu jener Einheit durchzudringen, stets deren Unterschiede nur in selbstständiger Trennung festhält, insofern ja die Realität etwas ganz Anderes als die Idealität, das Sinnliche etwas ganz Anderes als der Begriff, das Objective etwas ganz Anderes als das Subjective sey, und solche Gegensätze nicht vereinigt werden dürften. So bleibt der Verstand stets im Endlichen, Einseitigen und Unwahren stehen. Das Schöne dagegen ist in sich selber unendlich und frei. Denn wenn es auch von besonderem und dadurch wieder beschränktem Inhalt seyn kann, so muß dieser doch als in sich unendliche Totalität, und als Freiheit in seinem Daseyn erscheinen, indem das Schöne durchweg der Begriff ist, der nicht seiner Objectivität gegenübertritt, und sich dadurch in den Gegensatz einseitiger Endlichkeit und Abstraction gegen dieselbe bringt, sondern sich mit seiner Gegenständlichkeit zusammenschließt und durch diese immanente Einheit und Vollendung in sich unendlich ist. In gleicher Weise ist der Begriff, indem er innerhalb seines realen Daseyns dasselbe beseelt, dadurch in dieser Objectivität frei bei sich selber. Denn der Begriff erlaubt es der äußeren Existenz in dem Schönen nicht, für sich selber eigenen Gesetzen zu folgen, sondern bestimmt aus sich seine erscheinende Gliedrung und Gestalt, die als Zusammenstimmung des Begriffs mit sich selber in seinem Daseyn eben das Wesen des Schönen ausmacht. Das Band aber und die Macht des Zusammenhaltes ist die Subjectivität, Einheit, Seele, Individualität.

b) Daher ist das Schöne, wenn wir es in Beziehung auf den subjectiven Geist betrachten, weder für die in ihrer Endlichkeit beharrende unfreie Intelligenz, noch für die Endlichkeit des Wollens.

Als endliche Intelligenz empfinden wir die innern und äußeren Gegenstände, beobachten sie, nehmen sie sinnlich wahr, lassen sie an unsere Anschauung, Vorstellung, ja selbst an die Abstractionen unseres denkenden Verstandes kommen, der ihnen die abstracte Form der Allgemeinheit giebt. Hierbei liegt nun die Endlichkeit und Unfreiheit darin, daß die Dinge als selbstständig vorausgesetzt sind. Wir richten uns deshalb nach den Dingen, wir lassen sie gewähren, und nehmen unsere Vorstellung u. s. f. unter den Glauben an die Dinge gefangen, indem wir überzeugt sind, die Objecte nur richtig aufzufassen, wenn wir uns passiv verhalten, und unsere ganze Thätigkeit auf das Formelle der Aufmerksamkeit und des negativen Abhaltens unserer Einbildungen, vorgefaßten Meinungen und Vorurtheile beschränken. Mit dieser einseitigen Freiheit der Gegenstände ist unmittelbar die Unfreiheit der subjectiven Auffassung gesetzt. Denn für diese ist der Inhalt gegeben, und an die Stelle subjectiver Selbstbestimmung tritt das bloße Empfangen und Aufnehmen des Vorhandenen wie es als Objectivität vorhanden ist. Die Wahrheit soll nur durch die Unterwerfung der Subjectivität zu erlangen seyn.

Dasselbe findet, wenn auch in umgekehrter Weise, beim endlichen Wollen statt. Hier liegen die Interessen, Zwecke und Absichten im Subject, das dieselben gegen das Seyn und die Eigenschaften der Dinge geltend machen will. Denn es kann seine Beschlüsse nur ausführen, insofern es die Objecte vernichtet, oder sie doch verändert, verarbeitet, formirt, ihre Qualitäten aufhebt oder sie aufeinander einwirken läßt, Wasser z. B. auf Feuer, Feuer auf Eisen, Eisen auf Holz u. s. f. Jetzt sind es also die Dinge, welchen ihre Selbstständigkeit genommen wird, indem das Subject sie in seinen Dienst bringt, und sie als nützlich betrachtet und behandelt, d. h. als Gegenstände, die ihren Begriff und Zweck nicht in sich, sondern im Subject haben, so daß ihre, und zwar dienende, Beziehung auf subjective Zwecke ihr eigentliches Wesen ausmacht. Subject und Object haben wechselsweise ihre Rollen getauscht. Die Gegenstände sind unfrei, die Subjecte frei geworden.

In der That aber sind in beiden Verhältnissen beide Seiten endlich und einseitig und ihre Freiheit eine bloß gemeinte Freiheit.

Das Subject ist im Theoretischen endlich und unfrei durch die Dinge, deren Selbstständigkeit vorausgesetzt ist; im Praktischen durch die Einseitigkeit, den Kampf und inneren Widerspruch der Zwecke und der von Außen her erregten Triebe und Leidenschaften, so wie durch den niemals ganz beseitigten Widerstand der Objecte. Denn die Trennung und der Gegensatz beider Seiten, der Gegenstände und der Subjectivität, macht die Voraussetzung in diesem Verhältnisse aus, und wird als der wahre Begriff desselben angesehen. —

Gleiche Endlichkeit und Unfreiheit trifft das Object in beiden Verhältnissen. Im Theoretischen ist seine Selbstständigkeit, obschon sie vorausgesetzt wird, nur eine scheinbare Freiheit. Denn die Objectivität als solche ist nur, ohne daß ihr Begriff als subjektive Einheit und Allgemeinheit innerhalb ihrer für sie wäre. Er ist außerhalb ihrer. Jedes Object in dieser Aeußerlichkeit des Begriffs existirt deshalb als bloße Besonderheit, die mit ihrer Mannichfaltigkeit nach Außen gekehrt ist, und in unendlichseitigen Verhältnissen dem Entstehen, Verändern, der Gewalt und dem Untergange durch Andere preisgegeben erscheint. Im praktischen Verhältniß wird diese Abhängigkeit als solche ausdrücklich gesetzt, und der Widerstand der Dinge gegen den Willen bleibt relativ, ohne die Macht letztlicher Selbstständigkeit in sich zu haben.

c) Die Betrachtung nun aber und das Daseyn der Objecte als schöner ist die Vereinigung beider Gesichtspunkte, indem sie die Einseitigkeit beider in Betreff des Subjects wie seines Gegenstandes und dadurch die Endlichkeit und Unfreiheit derselben aufhebt.

Denn von Seiten der theoretischen Beziehung her, wird das Object nicht bloß als seyender einzelner Gegenstand genommen, welcher deshalb seinen subjectiven Begriff außerhalb seiner

Objectivität hat, und in seiner besonderen Realität sich mannichfaltig nach den verschiedensten Richtungen hin zu äußeren Verhältnissen verläuft und zerstreut, sondern der schöne Gegenstand läßt in seiner Existenz seinen eigenen Begriff als realisirt erscheinen, und zeigt an ihm selbst die subjective Einheit und Lebendigkeit. Dadurch hat das Object die Richtung nach Außen in sich zurückgebogen, die Abhängigkeit von Anderem getilgt, und für die Betrachtung seine unfreie Endlichkeit zu freier Unendlichkeit verwandelt.

Das Ich aber in der Beziehung auf das Object hört gleichfalls auf, nur die Abstraction des Aufmerkens, sinnlichen Anschauens, Beobachtens, und des Auflösens der einzelnen Anschauungen und Beobachtungen in abstracte Gedanken zu seyn. Es wird in sich selbst in diesem Objecte concret, indem es die Einheit des Begriffs und der Realität, die Vereinigung der bisher in Ich und Gegenstand getrennten und deshalb abstracten Seiten in ihrer Concretion selber für sich macht.

In Betreff des praktischen Verhältnisses tritt, wie wir oben bereits weitläufiger sahen, bei Betrachtung des Schönen gleichfalls die Begierde zurück, das Subject hebt seine Zwecke gegen das Object auf, und betrachtet dasselbe als selbstständig in sich, als Selbstzweck. Dadurch löst sich die bloß endliche Beziehung des Gegenstandes auf, in welcher derselbe äußerlichen Zwecken als nützliches Ausführungsmittel diente, und gegen die Ausführung derselben entweder unfrei sich wehrte, oder den fremden Zweck in sich aufzunehmen gezwungen ward. Zugleich ist auch das unfreie Verhältniß des praktischen Subjects verschwunden, da es sich nicht mehr in subjectiven Absichten u. s. f. und deren Material und Mittel unterscheidet, und in der endlichen Relation des bloßen Sollens bei Ausführung subjectiver Absichten stehn bleibt, sondern den vollendet realisirten Begriff und Zweck vor sich hat.

Deshalb ist die Betrachtung des Schönen liberaler Art, ein Gewährenlassen der Gegenstände als in sich freier und unendlicher,

kein Besitzenwollen und Benutzen derselben als nützlich zu endlichen Bedürfnissen und Absichten, so daß auch das Object als Schönes weder von uns gedrängt und gezwungen erscheint, noch von den übrigen Außendingen bekämpft und überwunden.

Denn dem Wesen des Schönen nach muß in dem schönen Object sowohl der Begriff, der Zweck und die Seele desselben, wie seine äußere Bestimmtheit, Mannichfaltigkeit und Realität überhaupt als aus sich selbst und nicht durch Andere bewirkt erscheinen, indem es, wie wir sahen, nur als immanente Einheit und Uebereinstimmung des bestimmten Daseyns und echten Wesens und Begriffs Wahrheit hat. Da nun ferner der Begriff selbst das Concrete ist, so erscheint auch seine Realität schlechthin als ein vollständiges Gebilde, dessen einzelne Theile sich ebensosehr als in ideeller Beseelung und Einheit zeigen. Denn das Zusammenstimmen von Begriff und Erscheinung ist vollendete Durchdringung. Deshalb bleibt die äußere Form und Gestalt nicht von dem äußeren Stoff getrennt, oder demselben mechanisch zu sonstigen anderen Zwecken aufgedrückt, sondern sie erscheint als die der Realität ihrem Begriff nach inwohnende und sich herausgestaltende Form. Endlich aber, wie sehr die besonderen Seiten, Theile, Glieder des schönen Objects auch zu ideeller Einheit zusammenstimmen und diese Einheit erscheinen lassen, so muß doch die Uebereinstimmung nur so an ihnen sichtbar werden, daß sie gegeneinander den Schein selbstständiger Freiheit bewahren, d. h. sie müssen nicht wie im Begriff als solchen eine nur ideelle Einheit haben, sondern auch die Seite selbstständiger Realität herauskehren. Beides muß im schönen Objecte vorhanden seyn, die durch den Begriff gesetzte Nothwendigkeit im Zusammengehören der besonderen Seiten, und der Schein ihrer Freiheit als für sich und nicht nur für die Einheit hervorgegangener Theile. Nothwendigkeit als solche ist die Beziehung von Seiten, die ihrem Wesen nach so aneinandergekettet sind, daß mit der einen unmittelbar die andere gesetzt ist. Solche Nothwendigkeit darf zwar in

den schönen Objecten nicht fehlen, aber sie darf nicht in Form der Nothwendigkeit selber hervortreten, sondern muß sich hinter dem Schein absichtsloser Zufälligkeit verbergen. Denn sonst verlieren die besonderen realen Theile die Stellung, auch ihrer eigenen Wirklichkeit wegen da zu seyn, und erscheinen nur im Dienst ihrer ideellen Einheit, der sie abstract unterworfen bleiben.

Durch diese Freiheit und Unendlichkeit, welche der Begriff des Schönen wie die schöne Objectivität und deren subjective Betrachtung in sich trägt, ist das Gebiet des Schönen der Relativität endlicher Verhältnisse entrissen, und in das absolute Reich der Idee und ihrer Wahrheit emporgetragen. —

Zweites Kapitel.

Das Naturschöne.

Das Schöne ist die Idee als unmittelbare Einheit des Begriffs und seiner Realität, jedoch die Idee insofern diese ihre Einheit unmittelbar in sinnlichem und realem Scheinen da ist.

Das nächste Daseyn nun der Idee ist die Natur, und die erste Schönheit die Naturschönheit.

A. Das Naturschöne als solches.

1. In der natürlichen Welt müssen wir sogleich einen Unterschied in Betreff auf die Art und Weise machen, in welcher der Begriff, um als Idee zu seyn, in seiner Realität Existenz gewinnt.

a) Erstens versenkt sich der Begriff unmittelbar so sehr in die Objectivität, daß er als subjective ideelle Einheit nicht selber zum Vorschein kommt, sondern seelenlos ganz in die sinnliche Materialität übergegangen ist. Die nur mechanischen und physikalischen vereinzelten besondern Körper sind von dieser Art. Ein Metall z. B. ist an sich selbst zwar eine Mannichfaltigkeit mechanischer und physikalischer Qualitäten; jedes Theilchen aber hat dieselben in gleicher Weise in sich. Solchem Körper fehlt sowohl eine totale Gliederung in der Weise, daß jeder der Unterschiede für sich eine besondere materielle Existenz erhielte, als ihm auch die negative ideelle Einheit dieser Unterschiede abgeht, welche als Beseelung sich kund gäbe. Der Unterschied ist nur eine abstracte Vielheit, und die Einheit die gleichgültige der Gleichheit derselben Qualitäten.

Dieß ist die erste Weise der Existenz des Begriffs. Seine Unterschiede erhalten keine selbstständige Existenz, und seine ideelle

Einheit tritt als ideelle nicht hervor; weshalb denn solche vereinzelte Körper an sich selbst mangelhafte abstracte Existenzen sind.

b) Höhere Naturen dagegen zweitens lassen die Begriffsunterschiede frei, so daß nun jeder außerhalb des Andern für sich selber da ist. Hier erst zeigt sich die wahre Natur der Objectivität. Die Objectivität nämlich ist eben dieß selbstständige Auseinandertreten der Unterschiede des Begriffs. Auf dieser Stufe nun macht der Begriff sich in der Weise geltend, daß insofern es die Totalität seiner Bestimmtheiten ist, die sich real macht, die besonderen Körper, obschon sie jeder für sich Selbstständigkeit des Daseyns haben, dennoch zu ein und demselben Systeme sich zusammenschließen. Von solcher Art ist z. B. das Sonnensystem. Die Sonne, Kometen, Monde und Planeten erscheinen einerseits als von einander unterschiedene selbstständige Himmelskörper; andrerseits aber sind sie, was sie sind, nur durch ihre bestimmte Stellung innerhalb eines totalen Systems von Körpern. Ihre specifische Art der Bewegung wie ihre physikalischen Eigenschaften lassen sich nur aus ihrem Verhältniß in diesem Systeme herleiten. Dieser Zusammenhang macht ihre innere Einheit aus, welche die besonderen Existenzen auf einander bezieht und sie zusammenhält.

Bei dieser bloß an sich seyenden Einheit jedoch der selbstständig existirenden besondern Körper bleibt der Begriff nicht stehen. Denn wie seine Unterschiede hat auch seine sich auf sich beziehende Einheit real zu werden. Die Einheit nun unterscheidet sich von dem Außereinander der objectiven besonderen Körper, und erhält deshalb auf dieser Stufe gegen das Außereinander selber eine reale körperlich selbstständige Existenz. Im Sonnensystem z. B. existirt die Sonne als diese Einheit des Systems, den realen Unterschieden desselben gegenüber. — Solche Existenz aber der ideellen Einheit ist selbst noch mangelhafter Art, indem sie einerseits nur als Beziehung und Verhältniß der besondern selbstständigen Körper real wird, andrerseits als ein Körper des Systems, der die Einheit als solche repräsentirt, den realen Unterschieden gegenübersteht.

Die Sonne, wenn wir sie als Seele des ganzen Systems betrachten wollen, hat selber noch ein selbstständiges Bestehen außerhalb der Glieder, welche die Explication dieser Seele sind. Sie ist selbst nur *ein* Moment des Begriffs, das der Einheit, im *Unterschiede* der realen Besondrung, wodurch die Einheit nur *an sich* und deshalb abstract bleibt. Wie denn die Sonne auch ihrer physikalischen Qualität nach wohl das schlechthin Identische, das Leuchtende, der Lichtkörper als solcher, aber auch nur diese abstracte Identität ist. Denn das Licht ist einfaches, unterschiedsloses Scheinen in sich. — So finden wir im Sonnensystem zwar den Begriff selbst real geworden, und die Totalität seiner Unterschiede explicirt, indem jeder Körper *ein* besonderes Moment erscheinen läßt, aber auch hier bleibt der Begriff noch in seine Realität versenkt, als deren Idealität und inneres Fürsichseyn er nicht heraustritt. Die durchgreifende Form seines Daseyns bleibt das selbstständige Außereinander seiner Momente.

Zur wahren Existenz des Begriffes gehört aber, daß die *real Verschiedenen*, die Realität nämlich der selbstständigen Unterschiede und der ebenso selbstständig objectivirten Einheit als solcher, selber in die Einheit zurückgenommen werde; daß also ein solches Ganzes natürlicher Unterschiede einerseits den Begriff als reales Außereinander seiner Bestimmtheiten explicire, andrerseits jedoch an jedem Besondern dessen in sich abgeschlossene Selbstständigkeit als aufgehoben setze, und nun die Idealität, in der die Unterschiede zur subjectiven Einheit zurückgekehrt sind, als ihre allgemeine Beseelung an ihnen heraustreten lasse. Dann sind sie nicht mehr bloß zusammenhängende, und zu einander sich verhaltende *Theile*, sondern *Glieder*; d. h. sie sind nicht mehr abgesondert für sich existirende, sondern haben nur in ihrer ideellen Einheit wahrhaft Existenz. Erst in solcher organischen Gliedrung wohnt in den Gliedern die ideelle Begriffseinheit, welche ihr Träger und immanente Seele ist. Der Begriff bleibt nicht mehr in die Realität

versenkt, sondern geht an ihr als die innere Identität und Allgemeinheit selber, die sein Wesen ausmacht, in die Existenz hervor.

c) Diese *dritte* Weise der Naturerscheinung allein ist ein Daseyn der *Idee*, und die Idee als natürliche das *Leben*. Die todte unorganische Natur ist der Idee nicht gemäß, und nur die lebendig organische eine Wirklichkeit derselben. Denn in der Lebendigkeit ist *erstens* die Realität der Begriffsunterschiede als realer vorhanden; *zweitens* aber die Negation derselben als bloß real *unterschiedener*, indem die ideelle Subjectivität des Begriffs sich diese Realität unterwirft; *drittens* das Seelenhafte als affirmative Erscheinung des Begriffs an seiner Leiblichkeit, als unendliche Form, die sich als Form in ihrem Inhalte zu erhalten die Macht hat. —

α) Fragen wir unser gewöhnliches Bewußtseyn in Betreff auf die Lebendigkeit, so haben wir in derselben einerseits die Vorstellung des Leibes, andererseits die der Seele. Beiden geben wir unterschiedene eigenthümliche Qualitäten. Diese *Unterscheidung* zwischen Seele und Leib ist von großer Wichtigkeit auch für die philosophische Betrachtung, und wir haben sie hier gleichfalls anzunehmen. Doch das ebenso wichtige Interesse der Erkenntniß betrifft die *Einheit* von Seele und Leib, welche von jeher der gedankenmäßigen Einsicht die höchsten Schwierigkeiten entgegengestellt hat. Dieser Einheit wegen ist das Leben gerade eine erste Naturerscheinung der Idee. Wir müssen die Identität von Seele und Leib deshalb nicht als bloßen *Zusammenhang* auffassen, sondern in tieferer Weise. Den Leib und seine Gliederung nämlich haben wir anzusehn als die Existenz der systematischen Gliedrung des Begriffs selbst, der in den Gliedern des lebendigen Organismus seinen Bestimmtheiten ein äußeres Naturdaseyn giebt, wie dieß auf untergeordneter Stufe schon beim Sonnensystem der Fall ist. Innerhalb dieser realen Existenz nun erhebt sich der Begriff ebensosehr zur ideellen Einheit aller dieser Bestimmtheiten, und diese ideelle Einheit ist die Seele. Sie ist die substantielle Einheit

und durchdringende Allgemeinheit, welche ebenso sehr einfache Beziehung auf sich und subjectives Fürsichseyn ist. In diesem höheren Sinne muß die Einheit von Seele und Leib genommen werden. Beide nämlich sind nicht Unterschiedene, welche zusammenkommen, sondern ein und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen, und wie die Idee überhaupt nur als der in seiner Realität für sich als Begriff seyende Begriff gefaßt werden kann, wozu der Unterschied wie die Einheit beider, des Begriffs und seiner Realität, gehört, so ist auch das Leben nur als die Einheit der Seele und ihres Leibes zu erkennen. Die ebenso subjective als substantielle Einheit der Seele innerhalb des Leibes selbst zeigt sich z. B. als die Empfindung. Die Empfindung des lebendigen Organismus gehört nicht nur einem besondern Theile selbstständig zu, sondern ist diese ideelle einfache Einheit des gesammten Organismus selbst. Sie zieht sich durch alle Glieder, ist überall an hundert und aber hundert Stellen, und es sind doch nicht in demselben Organismus viele tausend Empfindende, sondern nur Einer, ein Subject. Weil die Lebendigkeit der organischen Natur solchen Unterschied der realen Existenz der Glieder, und der in ihnen einfach für sich seyenden Seele, und dennoch ebenso sehr diesen Unterschied als vermittelte Einheit enthält, ist sie das Höhere der unorganischen Natur gegenüber. Denn erst das Lebendige ist Idee und erst die Idee das Wahre. Zwar kann auch im Organischen diese Wahrheit gestört werden, insofern der Leib seine Idealität und Beseelung nicht vollständig vollbringt, wie bei der Krankheit z. B. Dann herrscht der Begriff nicht als alleinige Macht, sondern andere Mächte theilen die Herrschaft. Doch solche Existenz ist dann auch eine schlechte und verkrüppelte Lebendigkeit, welche nur noch lebt, weil die Unangemessenheit von Begriff und Realität nicht absolut durchgreifend, sondern nur relativ ist. Denn wäre gar kein Zusammenstimmen beider mehr vorhanden, fehlte dem Leibe durchaus die ächte Gliedrung wie deren wahre Idealität, so verwandelte sich sogleich

das Leben in den Tod, der das selbstständig auseinanderfallen läßt, was die Beseelung in ungetrennter Einheit zusammenhält.

β) Sagten wir nun, die Seele sey die Totalität des Begriffs als die in sich subjective ideelle Einheit, der gegliederte Leib dagegen dieselbe Totalität, doch als die Auslegung und das sinnliche Außereinander aller besonderen Seiten, und beide seyen in der Lebendigkeit als in Einheit gesetzt, so liegt hierin allerdings ein Widerspruch. Denn die ideelle Einheit ist nicht nur nicht das sinnliche Außereinander, in welchem jede Besonderheit ein selbstständiges Bestehen und abgeschlossene Eigenthümlichkeit hat, sondern sie ist das direct Entgegengesetzte solcher äußerlichen Realität. Daß aber das Entgegengesetzte das Identische seyn soll, ist eben der Widerspruch selber. Wer aber verlangt, daß nichts existire, was in sich einen Widerspruch als Identität Entgegengesetzter trägt, der fordert zugleich, daß nichts Lebendiges existire. Denn die Kraft des Lebens und mehr noch die Macht des Geistes besteht eben darin, den Widerspruch in sich zu setzen, zu ertragen und zu überwinden. Dieses Setzen und Auflösen des Widerspruchs von ideeller Einheit und realem Außereinander der Glieder macht den steten Proceß des Lebens aus, und das Leben ist nur als Proceß. Der Lebensproceß umfaßt die gedoppelte Thätigkeit: einerseits stets die realen Unterschiede aller Glieder und Bestimmtheiten des Organismus zur sinnlichen Existenz zu bringen, andrerseits aber, wenn sie in selbständiger Besonderung erstarren, und gegeneinander zu festen Unterschieden sich abschließen wollen, an ihnen ihre allgemeine Idealität, welche ihre Belebung ist, geltend zu machen. Dieß ist der Idealismus der Lebendigkeit. Denn nicht nur die Philosophie etwa ist idealistisch, sondern die Natur schon thut als Leben factisch dasselbe was die idealistische Philosophie in ihrem geistigem Felde vollbringt. — Erst beide Thätigkeiten aber in Einem, das stete Realisiren der Bestimmtheiten des Organismus, wie das Ideellsetzen der real vorhandenen zu ihrer subjectiven Einheit, ist der vollendete Proceß des Lebens, dessen nähere Formen wir hier

nicht betrachten können. Durch diese Einheit der gedoppelten Thätigkeit sind alle Glieder des Organismus stets erhalten, und stets in die Idealität ihrer Belebung zurückgenommen. Die Glieder zeigen diese Idealität denn auch sogleich darin, daß ihnen ihre belebte Einheit nicht gleichgültig, sondern im Gegentheil die Substanz ist, in welcher und durch welche sie allein ihre besondere Individualität bewahren können. Dieß gerade macht den wesentlichen Unterschied von Theil eines Ganzen und Glied eines Organismus aus. Die besonderen Theile z. B. eines Hauses, die einzelnen Steine, Fenstern u. s. f. bleiben dasselbe, ob sie zusammen ein Haus bilden oder nicht; die Gemeinschaft mit anderen ist ihnen gleichgültig, und der Begriff bleibt ihnen eine bloß äußerliche Form, welche nicht in den realen Theilen lebt, um dieselben zur Idealität einer subjectiven Einheit zu erheben. Die Glieder dagegen eines Organismus haben zwar gleichfalls äußere Realität, jedoch so sehr ist der Begriff das inwohnende eigene Wesen derselben, daß er ihnen nicht als nur äußerlich vereinigende Form aufgedrückt ist, sondern ihr alleiniges Bestehen ausmacht. Dadurch haben die Glieder keine solche Realität wie die Steine eines Gebäudes, oder die Planeten, Monde, Kometen im Planetensystem, sondern eine innerhalb des Organismus, aller Realität ohnerachtet, ideell gesetzte Existenz. Die Hand z. B. abgehauen verliert ihr selbstständiges Bestehn, sie bleibt nicht, wie sie im Organismus war, ihre Regsamkeit, Bewegung, Gestalt, Farbe u. s. f. verändert sich, ja sie geht in Fäulniß über, und ihre ganze Existenz löst sich auf. Bestehen hat sie nur als Glied des Organismus, Realität nur als stets in die ideelle Einheit zurückgenommen. Hierin besteht die höhere Weise der Realität innerhalb des lebendigen Organismus; das Reale, Positive wird stets negativ und ideell gesetzt, während diese Idealität zugleich das Erhalten gerade und das Element des Bestehens für die realen Unterschiede ist.

γ) Die Realität, welche die Idee als natürliche Lebendigkeit gewinnt, ist deswegen *erscheinende* Realität. Erscheinung nämlich heißt nichts Anderes, als daß eine Realität existirt, jedoch nicht unmittelbar ihr Seyn an ihr selbst hat, sondern in ihrem Daseyn zugleich negativ gesetzt ist. Das Negiren nun aber der unmittelbar äußerlich daseyenden Glieder hat nicht nur die negative Beziehung, als die Thätigkeit des Idealisirens, sondern ist in dieser Negation zugleich affirmatives Fürsichseyn. Bisher betrachteten wir das besondere Reale in seiner abgeschlossenen Besonderheit als das Affirmative. Diese Selbstständigkeit aber ist im Lebendigen negirt, und die ideelle Einheit innerhalb des leiblichen Organismus allein erhält die Macht affirmativer Beziehung auf sich selbst. Als diese in ihrem Negiren ebenso affirmative Idealität ist die Seele aufzufassen. Wenn es daher die Seele ist, welche im Leibe erscheint, so ist diese Erscheinung zugleich affirmativ. Sie thut sich zwar als die Macht gegen die selbstständige Besondrung der Glieder kund, doch ist auch deren Bildnerin, indem sie das als Innres und Ideelles enthält, was sich äußerlich in den Formen und Gliedern ausprägt. So ist es dieß positive Innere selbst, das im Aeußeren erscheint; das Aeußere, welches nur äußerlich bleibt, würde nichts als eine Abstraction und Einseitigkeit seyn. Im lebendigen Organismus aber haben wir ein Aeußeres, in welchem das Innere erscheint, indem das Aeußere sich an ihm selbst als dieß Innere zeigt, das sein Begriff ist. Diesem Begriff wiederum gehört die Realität zu, in welcher er als Begriff erscheint. Da nun aber in der Objectivität der Begriff als Begriff, die sich auf sich beziehende in ihrer Realität *für sich* seyende Subjectivität ist, existirt das Leben nur als *Lebendiges*, als einzelnes Subject. Erst das Leben hat diesen negativen Einheitspunkt gefunden; negativ ist derselbe, weil das subjective Fürsichseyn erst durch das Ideellsetzen der realen Unterschiede als *nur realer* hervortreten kann, womit denn aber zugleich die subjective affirmative Einheit des Fürsichseyns verbunden ist. — Diese Seite der Subjectivität hervorzuheben ist von großer Wichtigkeit. Das Leben ist nur erst als einzelne lebendige Subjectivität wirklich.

Fragen wir weiter, worin sich die Idee des Lebens innerhalb der wirklichen lebendigen Individuen erkennen läßt, so ist die Antwort folgende. Die Lebendigkeit muß *erstens* als Totalität eines leiblichen Organismus real seyn, der aber *zweitens* nicht als ein Beharrendes erscheint, sondern als in sich fortdauernder Proceß des Idealisirens, in welchem sich eben die lebendige Seele kund thut. *Drittens* ist diese Totalität nicht von Außen her bestimmt und veränderlich, sondern aus sich heraus sich gestaltend und processirend, und darin stets auf sich als subjective Einheit und als Selbstzweck bezogen.

Diese in sich freie Selbstständigkeit der subjectiven Lebendigkeit zeigt sich vornehmlich in der *Selbstbewegung*. Die unbelebten Körper der unorganischen Natur haben ihre feste Räumlichkeit, sie sind eins mit ihrem Ort und an ihn gebunden, oder von außen her bewegt. Denn ihre Bewegung geht nicht von ihnen selbst aus, und wenn sie an ihnen hervortritt, erscheint sie deshalb als eine ihnen fremde Einwirkung, welche aufzuheben sie das reagirende Streben haben. Und wenn auch die Bewegung der Planeten u. s. f. nicht als äußerer Anstoß und als den Körpern fremdartig erscheint, so ist sie doch an ein festes Gesetz und dessen abstracte Nothwendigkeit gebunden. Das lebendige Thier aber in seiner freien Selbstbewegung negirt das Gebundenseyn an den bestimmten Ort aus sich selbst, und ist die fortgesetzte Befreiung von dem sinnlichen Einssein mit solcher Bestimmtheit. Ebenso ist es in seiner Bewegung das, wenn auch nur relative, Aufheben der Abstraction in den bestimmten Arten der Bewegung, deren Bahn, Geschwindigkeit u. s. f. Näher aber noch hat das Thier aus sich selbst in seinem Organismus sinnliche Räumlichkeit, und die Lebendigkeit ist Selbstbewegung innerhalb dieser Realität selber, als Blutumlauf, Bewegung der Glieder, u. s. f.

Die Bewegung aber ist nicht die einzige Aeußerung der Lebendigkeit. Das freie Tönen der thierischen Stimme, welches den unorganischen Körpern fehlt, indem sie nur durch fremden Anstoß

rauschen und klingen, ist schon ein höherer Ausdruck der beseelten Subjectivität. Am durchgreifendsten aber zeigt sich die idealisirende Thätigkeit darin, daß sich das lebendige Individuum einerseits zwar in sich gegen die übrige Realität abschließt, andrerseits jedoch ebenso sehr die Außenwelt *für sich* macht; theils theoretisch durch das Sehen u. s. f., theils praktisch, insofern es die Außendinge sich unterwirft, sie benutzt, sie sich im Ernährungsprozesse assimilirt, und so an seinem Andern sich selbst als Individuum stets reproducirt. Und zwar in erstarkteren Organismen in bestimmter geschiedenen Intervallen der Bedürftigkeit, des Verzehrens und der Befriedigung und Sattigkeit.

Dieß alles sind Thätigkeiten, in welchen der Begriff der Lebendigkeit an beseelten Individuen zur Erscheinung kommt. Diese Idealität nun ist nicht etwa nur *unsere* Reflexion, sondern sie ist *objectiv* in dem lebendigen Subject selbst vorhanden, dessen Daseyn wir deshalb einen objectiven Idealismus nennen dürfen. Die Seele, als dieses Ideelle, macht *sich* scheinen, indem sie die *nur* äußere Realität des Leibes stets zum Scheinen herabsetzt, und damit selber objectiv in der Körperlichkeit erscheint. —

2. Als die sinnlich objective Idee nun ist die Lebendigkeit in der Natur *schön*, insofern das Wahre, die Idee, in ihrer nächsten Naturform als Leben unmittelbar in einzelner gemäßer Wirklichkeit da ist. Dieser nur sinnlichen Unmittelbarkeit wegen ist jedoch das lebendige Naturschöne weder schön *für sich* selber, noch *aus sich* selbst als schön und der schönen Erscheinung wegen *producirt*. Die Naturschönheit ist nur schön für Anderes, d. h. *für uns*, für das die Schönheit auffassende *Bewußtseyn*. Es fragt sich deshalb, in welcher Weise und wodurch uns denn die Lebendigkeit in ihrem unmittelbaren Daseyn als *schön* erscheint.

a) Betrachten wir das Lebendige zunächst in seinem praktischen sich Hervorbringen und Erhalten, so ist das Erste, was in die Augen fällt, die *willkührliche Bewegung*. Diese als Bewegung überhaupt angesehen ist nichts als die ganz abstracte Frei-

heit der zeitlichen Ortsveränderung, in welcher sich das Thier als durchaus willkührlich und seine Bewegung als zufällig erweist. Die Musik, der Tanz dagegen haben zwar auch Bewegung in sich; diese jedoch ist nicht nur zufällig und willkührlich, sondern in sich selbst gesetzmäßig, bestimmt, concret und maaßvoll, wenn wir auch noch ganz von der Bedeutung, deren schöner Ausdruck sie ist, abstrahiren. Sehn wir die thierische Bewegung ferner als Realisirung eines innern Zwecks an, so ist auch dieser als ein erregter Trieb selber durchaus zufällig und ein ganz beschränkter Zweck. Schreiten wir aber weiter vor und beurtheilen die Bewegung als zweckmäßiges Thun und Zusammenwirken aller Theile, so geht solche Betrachtungsweise nur aus der Thätigkeit unsres Verstandes hervor. — Derselbe Fall tritt ein, wenn wir darauf reflectiren, wie das Thier seine Bedürfnisse befriedigt, sich ernährt, wie es die Speise ergreift, verzehrt, verdaut und überhaupt alles vollbringt, was zu seiner Selbsterhaltung nothwendig ist. Denn auch hier haben wir entweder nur den äußeren Anblick einzelner Begierden und deren willkührlichen und zufälligen Befriedigungen, — wobei noch dazu die innere Thätigkeit des Organismus nicht einmal zur Anschauung kommt; — oder alle diese Thätigkeiten, und ihre Aeußerungsweisen werden Gegenstand des Verstandes, der das Zweckmäßige darin, das Zusammenstimmen der thierischen inneren Zwecke und der dieselben realisirenden Organe zu verstehen sich bemüht.

Weder das sinnliche Anschaun der einzelnen zufälligen Begierden, willkührlichen Bewegungen und Befriedigungen, noch die Verstandesbetrachtung der Zweckmäßigkeit des Organismus machen für uns die thierische Lebendigkeit zum Naturschönen, sondern die Schönheit betrifft das Scheinen der einzelnen Gestalt in ihrer Ruhe wie in ihrer Bewegung, abgesehen von deren Zweckmäßigkeit für die Befriedigung der Bedürfnisse wie von der ganz vereinzelten Zufälligkeit des Sichbewegens. Die Schönheit kann aber nur in die Gestalt fallen, weil diese allein die äußerliche Erscheinung ist,

in welcher der objective Idealismus der Lebendigkeit für uns als Anschauende und sinnlich Betrachtende wird. Das Denken faßt diesen Idealismus in seinem Begriffe auf, und macht denselben seiner Allgemeinheit nach für sich, die Betrachtung der Schönheit aber seiner scheinenden Realität nach. Und diese Realität ist die äußere Gestalt des gegliederten Organismus, der für uns ebenso ein Daseyendes als ein Scheinendes ist, indem die bloß reale Mannichfaltigkeit der besondern Glieder in der beseelten Totalität der Gestalt als Schein gesetzt seyn muß.

b) Nach dem bereits erläuterten Begriff der Lebendigkeit ergeben sich nun als nähere Art dieses Scheinens folgende Punkte: die Gestalt ist räumliche Ausbreitung, Umgränzung, Figuration, unterschieden in Formen, Färbung, Bewegung u. s. f. und eine Mannichfaltigkeit solcher Unterschiede. Soll sich nun aber der Organismus als beseelt kund thun, so muß sich zeigen, daß derselbe an dieser Mannichfaltigkeit nicht seine wahre Existenz habe. Dieß geschieht in der Art, daß die verschiedenen Theile und Weisen der Erscheinung, die für uns als Sinnliche sind, sich zugleich zu einem Ganzen zusammenschließen, und dadurch als ein Individuum erscheinen, das ein Eins ist, und diese Besonderheiten wenn auch als unterschiedene dennoch als übereinstimmende hat.

α) Diese Einheit aber muß sich erstens als absichtslose Identität darthun und deshalb sich nicht als abstracte Zweckmäßigkeit geltend machen. Die Theile müssen weder nur als Mittel eines bestimmten Zweckes und als in seinem Dienste zur Anschauung kommen, noch dürfen sie ihre Unterscheidung in Bau und Gestalt gegeneinander aufgeben.

β) Im Gegentheil erhalten die Glieder zweitens für die Anschauung den Schein der Zufälligkeit, d. h. an dem Einen ist nicht die Bestimmtheit auch des Andern gesetzt. Keines erhält diese oder jene Gestalt, weil sie das Andere hat, wie dieß z. B. bei der Regelmäßigkeit als solcher der Fall ist. In der Regelmäßigkeit bestimmt irgend eine abstracte Bestimmtheit die Gestalt,

Größe u. s. f. aller Theile. Die Fenster z. B. an einem Gebäude sind alle gleich groß, oder wenigstens die in ein und derselben Reihe stehenden; ebenso sind die Soldaten in einem Regimente regelmäßiger Truppen übereinander gekleidet. Hier erscheinen die besondern Theile der Kleidung, ihre Form, Farbe u. s. f. nicht als gegeneinander zufällig, sondern der eine hat seine bestimmte Form des andern wegen. Weder der Unterschied der Formen noch ihre eigenthümliche Selbstständigkeit kommt hier zu ihrem Recht. Bei dem organisch lebendigen Individuum ist dieß ganz anders. Da ist jeder Theil unterschieden, die Nase von der Stirn, der Mund von den Wangen, die Brust vom Halse, die Arme von den Beinen u. s. f. Indem nun für die Anschauung jedes Glied nicht die Gestalt des Anderen, sondern seine eigenthümliche Form hat, welche nicht durch ein anderes Glied absolut bestimmt ist, so erscheinen die Glieder als in sich selbstständig, und dadurch gegeneinander frei und zufällig. Denn das materielle Zusammenhängen betrifft ihre Form als solche nicht.

γ) Drittens nun aber muß für die Anschauung dennoch ein innerer Zusammenhang in dieser Selbstständigkeit sichtbar werden, obschon die Einheit nicht, wie bei der Regelmäßigkeit, abstract und äußerlich seyn darf, sondern die eigenthümlichen Besonderheiten, statt dieselben auszulöschen, vielmehr hervorrufen und bewahren muß. Diese Identität ist nicht sinnlich und unmittelbar für die Anschauung wie die Unterschiedenheit der Glieder gegenwärtig, und bleibt deshalb eine geheime, innere Nothwendigkeit und Uebereinstimmung. Als nur innere, nicht auch äußerlich sichtbare aber wäre sie nur durch das Denken zu erfassen, und entzöge sich der Anschauung gänzlich. Dann würde sie jedoch dem Anblick des Schönen mangeln, und das Anschaun in dem Lebendigen nicht die Idee als real erscheinende vor sich sehn. Die Einheit deshalb muß auch in's Aeußere heraustreten, wenn sie auch als das ideell Beseelende nicht bloß sinnlich und räumlich seyn darf. Sie erscheint am Individuum als die allgemeine Idealität seiner Glieder, welche die haltende

und tragende Grundlage, das Subjectum des lebendigen Subjectes ausmacht. Diese subjective Einheit kommt im organischen Lebendigen als die Empfindung hervor. In der Empfindung und deren Ausdruck zeigt sich die Seele als Seele. Denn für sie hat das bloße Nebeneinanderbestehen der Glieder keine Wahrheit, und die Vielheit der räumlichen Formen ist für ihre subjective Idealität nicht vorhanden. Sie setzt zwar die Mannichfaltigkeit, eigenthümliche Bildung und organische Gliederung der Theile voraus, doch indem an ihnen die empfindende Seele und deren Ausdruck hervortritt, erscheint die allgegenwärtige innere Einheit gerade als das Aufheben der bloßen realen Selbstständigkeiten, welche nun nicht mehr sich selbst allein, sondern ihre empfindende Beseelung darstellen.

c) Zunächst aber giebt der Ausdruck der seelenhaften Empfindung weder den Anblick einer nothwendigen Zusammengehörigkeit der besondern Glieder untereinander, noch die Anschauung der nothwendigen Identität der realen Gliedrung und der subjectiven Einheit der Empfindung als solcher.

α) Soll die Gestalt nun dennoch als Gestalt diese innere Uebereinstimmung und deren Nothwendigkeit erscheinen lassen, so kann der Zusammenhang für uns als die Gewohnheit des Nebeneinanderstehens solcher Glieder seyn, welches einen gewissen Typus und die wiederholten Bilder dieses Typus hervorbringt. Die Gewohnheit jedoch ist selbst nur wieder eine bloß subjective Nothwendigkeit. Nach diesem Maaßstab können wir z. B. Thiere häßlich finden, weil sie einen Organismus zeigen, der von unseren gewohnten Anschauungen abweicht, oder ihnen widerspricht. Wir nennen deshalb Thierorganismen bizarr, insofern die Weise der Zusammenstellung ihrer Organe außerhalb der sonst schon häufig gesehenen und uns deshalb geläufigen fällt. Fische z. B., deren unverhältnißmäßig großer Leib in einen kurzen Schwanz endet, und deren Augen auf einer Seite nebeneinanderstehen. Bei Pflanzen sind wir mannichfachere Abweichungen schon eher gewohnt, obschon uns die Kaktus z. B. mit ihren Stacheln, und der mehr geradli-

nigten Bildung ihrer eckigten Stangen verwunderſam erſcheinen können. Wer in der Naturgeſchichte vielſeitige Bildung und Kenntniß hat, wird in dieſer Beziehung ſowohl die einzelnen Theile am genaueſten kennen, als auch die größte Menge von Typen ihrer Zuſammengehörigkeit nach im Gedächtniß tragen, ſo daß ihm wenig Ungewohntes vor die Augen kommt.

β) Ein tieferes Eindringen in dieſe Zuſammenſtimmung kann ſodann zweitens zu der Einſicht und Geſchicklichkeit befähigen, aus einem vereinzelten Gliede ſogleich die ganze Geſtalt, welcher daſſelbe angehören müſſe, anzugeben. Wie Cuvier z. B. in dieſer Rückſicht berühmt war, indem er durch die Anſchauung eines einzelnen Knochens — ſey er foſſil oder nicht — feſtzuſtellen wußte, welchem Thiergeſchlechte das Individuum zuzutheilen ſei, dem er zu eigen war. Das ex ungue leonem gilt hier im eigentlichen Sinne des Wortes; aus den Klauen, dem Schenkelbein wird die Beſchaffenheit der Zähne, aus dieſen umgekehrt die Geſtalt des Hüftknochens, die Form des Rückenwirbels entnommen. Bei ſolcher Betrachtung jedoch bleibt das Erkennen des Typus keine bloße Gewohnheitsſache, ſondern es treten ſchon Reflexionen und einzelne Gedankenbeſtimmungen als das Leitende ein. Cuvier z. B. hat bei ſeinen Feſtſtellungen eine inhaltsvolle Beſtimmtheit und durchgreifende Eigenſchaft vor ſich, welche als die Einheit in allen beſonderen von einander verſchiedenen Theilen ſich gelten machen, und deshalb darin wiederzuerkennen ſeyn ſoll. Solche Beſtimmtheit etwa iſt die Qualität des Fleiſchfreſſens, welche dann das Geſetz für die Organiſation aller Theile ausmacht. Ein fleiſchfreſſendes Thier z. B. bedarf anderer Zähne, Backenknochen u. ſ. f.; es kann ſich, wenn es auf Raub ausgehen, den Raub packen muß, nicht mit Hufen begnügen, ſondern hat Klauen nöthig. Hier alſo iſt Beſtimmtheit das Leitende für die nothwendige Geſtalt und Zuſammengehörigkeit aller Glieder. Zu dergleichen allgemeinen Beſtimmtheiten geht auch wohl die gewöhnliche Vorſtellung fort, wie bei der Stärke des Löwen, des Adlers u. ſ. f. Solche Betrachtungsweiſe nun werden wir als Betrachtung allerdings ſchön und geiſtreich nennen können, indem ſie uns eine Einheit der Geſtaltung und ihrer Formen kennen lehrt, ohne daß dieſe Einheit einförmig ſich wiederholt, ſondern den Gliedern zugleich ihre volle Unterſchiedenheit läßt. Jedoch iſt in dieſer Betrachtung die Anſchauung nicht das Ueberwiegende, ſondern ein allgemeiner leitender Gedanke. Nach dieſer Seite werden wir deshalb nicht ſagen, daß wir uns zu dem Gegenſtande als ſchönem verhalten, ſondern wir werden die Betrachtung, als ſubjective, ſchön nennen. Und näher angeſehen gehn dieſe Reflexionen von einer einzelnen beſchränkten Seite als leitendem Principe aus, von der Art nämlich der thieriſchen Ernährung, von der Beſtimmung z. B. des Fleiſchfreſſens, Pflanzenfreſſens u. ſ. f. Durch ſolche Beſtimmtheit aber iſt es nicht jener Zuſammenhang des Ganzen, des Begriffs, der Seele ſelbſt, der zur Anſchauung kommt.

γ) Wenn wir daher in dieſer Sphäre die innere totale Einheit des Lebens zum Bewußtſeyn bringen ſollten, ſo könnte es nur durch das Denken und Begreifen geſchehen; denn im Natürlichen kann ſich die Seele als ſolche noch nicht erkennbar machen, weil die ſubjective Einheit in ihrer Idealität noch nicht für ſich ſelbſt geworden iſt. Erfaſſen wir nun aber die Seele durch das Denken ihrem Begriff nach, ſo haben wir zweierlei: die Anſchauung der Geſtalt, und den gedachten Begriff der Seele als Seele. Dieß ſoll nun aber in der Anſchauung des Schönen nicht der Fall ſeyn; der Gegenſtand darf uns weder als Gedanke vorſchweben, noch als Intereſſe des Denkens einen Unterſchied und Gegenſatz gegen die Anſchauung bilden. Es bleibt deshalb nichts übrig, als daß der Gegenſtand für den Sinn überhaupt vorhanden ſey, und als die ächte Betrachtungsweiſe des Schönen in der Natur erhalten wir dadurch eine ſinnvolle Anſchauung der Naturgebilde. „Sinn" nämlich iſt dieß wunderbare Wort, welches ſelber in zwei entgegengeſetzten Bedeutungen gebraucht wird. Einmal bezeichnet es die Organe der unmittelbaren Auffaſſung, das andremal aber

heißen wir Sinn: die Bedeutung, den Gedanken, das Allgemeine der Sache. Und so bezieht sich der Sinn einerseits auf das unmittelbar Aeußerliche der Existenz, andererseits auf das innre Wesen derselben. Eine sinnvolle Betrachtung nun *scheidet* die beiden Seiten nicht etwa, sondern in der einen Richtung enthält sie auch die entgegengesetzte, und faßt im sinnlichen unmittelbaren Anschaun zugleich das Wesen und den Begriff auf. Da sie aber eben diese Bestimmungen in noch ungetrennter Einheit in sich trägt, so bringt sie den Begriff nicht als solchen ins Bewußtseyn, sondern bleibt bei der Ahnung desselben stehen. Werden z. B. drei Naturreiche festgestellt, das Mineralreich, Pflanzenreich, Thierreich, so ahnen wir in dieser Stufenfolge eine innere Nothwendigkeit begriffsgemäßer Gliedrung, ohne bei der bloßen Vorstellung einer äußerlichen Zweckmäßigkeit stehen zu bleiben. Auch bei der Mannichfaltigkeit der Gebilde innerhalb dieser Reiche ahnt die sinnige Beschauung einen vernunftgemäßen Fortschritt in den verschiedenen Gebirgsformationen, wie in den Reihen der Pflanzen- und Thier-Geschlechter. Aehnlich wird auch der einzelne thierische Organismus, dieß Insectum mit seiner Eintheilung in Kopf, Brust, Unterleib und Extremitäten als eine in sich vernünftige Gliedrung angeschaut, und in den fünf Sinnen, obschon sie anfangs wohl als eine zufällige Vielheit erscheinen können, dennoch gleichfalls eine Angemessenheit zum Begriffe gefunden werden. Von solcher Art ist die Goethesche Beschauung und Darlegung der inneren Vernünftigkeit der Natur und ihrer Erscheinungen. Mit großem Sinne trat er naiver Weise mit sinnlicher Betrachtung an die Gegenstände heran, und hatte zugleich die volle Ahnung ihres begriffsgemäßen Zusammenhangs. Auch die Geschichte kann so erfaßt und erzählt werden, daß durch die einzelnen Begebenheiten und Individuen ihre wesentliche Bedeutung und ihr nothwendiger Zusammenhang heimlich hindurchleuchtet.

3. So wäre denn also die Natur überhaupt als sinnliche Darstellung des concreten Begriffs und der Idee schön zu nennen,

insofern nämlich bei Anschauung der begriffsmäßigen Naturgestalten ein solches Entsprechen geahnt ist, und bei sinnlicher Betrachtung dem Sinne zugleich die innere Nothwendigkeit und das Zusammenstimmen der totalen Gliedrung aufgeht. Weiter als bis zu dieser Ahnung des Begriffs bringt die Anschauung der Natur als schöner nicht vorwärts. Dann bleibt aber dieß Auffassen, für welches die Theile, obschon sie als frei für sich selber hervorgegangen erscheinen, dennoch ihr Zusammenstimmen in Gestalt, Umrissen, Bewegung u. s. f. sichtbar machen, nur *unbestimmt* und *abstract*. Die innere Einheit *bleibt innerlich*, sie tritt für die Anschauung nicht in concret ideeller Form heraus, und die Betrachtung läßt es bei der Allgemeinheit eines nothwendigen beseelenden Zusammenstimmens überhaupt bewenden.

a) Jetzt also haben wir zunächst nur den in sich beseelten Zusammenhang in der begriffsmäßigen Gegenständlichkeit der Naturgebilde als die Schönheit der Natur vor uns. Mit diesem Zusammenhang ist die Materie unmittelbar identisch, die Form wohnt der Materie, als deren wahrhaftes Wesen und gestaltende Macht unmittelbar ein. Dieß giebt die allgemeine Bestimmung für die Schönheit auf dieser Stufe. So verwundert uns z. B. der natürliche Krystall durch seine regelmäßige Gestalt, welche durch keine nur äußerlich mechanische Einwirkung, sondern durch innere eigenthümliche Bestimmung und freie Kraft hervorgebracht ist, frei von Seiten des Gegenstandes selbst. Denn eine demselben äußere Thätigkeit könnte als solche zwar ebenfalls frei seyn, in den Krystallen aber ist die gestaltende Thätigkeit keine dem Object fremdartige, sondern eine thätige Form, die diesem Mineral seiner eigenen Natur nach angehört; es ist die freie Kraft der Materie selbst, welche durch immanente Thätigkeit sich formt, und nicht passiv ihre Bestimmtheit von Außen erhält. Und so bleibt die Materie in ihrer realisirten Form als ihrer eigenen frei bei sich selber. In noch höherer concreterer Weise zeigt sich die ähnliche Thätigkeit der immanenten Form in dem lebendigen Organismus

und dessen Umrissen, Gestalt der Glieder und vor allen in der Bewegung und dem Ausdruck der Empfindungen. Denn hier ist es die innere Regsamkeit selbst, welche lebendig hervorspringt.

b) Doch auch bei dieser Unbestimmtheit der Naturschönheit als innere Beseelung machen wir

α) nach der Vorstellung der Lebendigkeit so wie nach der Ahnung ihres wahren Begriffs und den gewohnten Typen ihrer gemäßen Erscheinung wesentliche Unterschiede, nach welchen wir Thiere schön oder häßlich nennen; wie uns das Faulthier z. B., das sich nur mühsam schleppt, und dessen ganzer Habitus die Unfähigkeit zu rascher Bewegung und Thätigkeit darthut, durch diese schläfrige Trägheit mißfällt. Denn Thätigkeit, Beweglichkeit bekunden gerade die höhere Idealität des Lebens. Ebenso können wir Amphibien, manche Fischarten, Krokodille, Kröten, so viele Insektenarten u. s. f. nicht schön finden, besonders aber werden Zwitterwesen, welche den Uebergang von einer bestimmten Form zur andern bilden, und deren Gestalt vermischen, uns wohl auffallen, aber unschön erscheinen, wie das Schnabelthier, das ein Gemisch von Vogel und vierfüßigem Thiere ist. Auch dieß kann uns zunächst als bloße Gewohnheit vorkommen, indem wir einen festen Typus der Thiergattungen in der Vorstellung haben. Aber in dieser Gewohnheit ist zugleich die Ahnung nicht unthätig, daß die Bildung z. B. eines Vogels in nothwendiger Weise zusammengehört, und ihrem Wesen nach Formen, welche anderen Gattungen eigen sind, nicht aufnehmen kann ohne nicht Zwittergeschöpfe hervorzubringen. Solche Vermischungen erweisen sich deshalb als fremdartig und widersprechend. Weder die einseitige Beschränktheit der Organisation, welche mangelhaft und unbedeutend erscheint, und nur auf äußerliche begrenzte Bedürftigkeit hindeutet, noch solche Vermischungen und Uebergänge, die, obschon sie in sich nicht so einseitig sind, doch aber die Bestimmtheiten der Unterschiede nicht festzuhalten vermögen, gehören dem Gebiete der lebendigen Naturschönheit an.

β) In einem anderen Sinne sprechen wir ferner von der Schönheit der Natur, wenn wir keine organisch lebendige Gebilde vor uns haben; wie z. B. bei Anschauung einer Landschaft. Hier ist keine organische Gliedrung der Theile als durch den Begriff bestimmt, und zu seiner ideellen Einheit sich belebend vorhanden, sondern einerseits nur eine reiche Mannichfaltigkeit der Gegenstände, und äußerliche Verknüpfung verschiedener Gestaltungen, organischer oder unorganischer; Conture von Bergen, Windungen der Flüsse, Baumgruppen, Hütten, Häuser, Städte, Palläste, Wege, Schiffe, Himmel und Meer, Thäler und Klüfte; andrerseits tritt innerhalb dieser Verschiedenheit eine gefällige oder imponirende äußere Zusammenstimmung hervor, die uns interessirt.

γ) Eine eigenthümliche Beziehung endlich gewinnt die Naturschönheit durch das Erregen von Stimmungen des Gemüths, und durch Zusammenstimmen mit denselben. Solche Bezüglichkeit z. B. erhält die Stille einer Mondnacht, die Ruhe eines Thales, durch welches ein Bach sich hinschlängelt, die Erhabenheit des unermeßlichen aufgewühlten Meeres, die ruhige Größe des Sternenhimmels. Die Bedeutung gehört hier nicht mehr den Gegenständen als solchen an, sondern ist in der erweckten Gemüthsstimmung zu suchen. Ebenso nennen wir Thiere schön, wenn sie einen Seelenausdruck zeigen, der mit menschlichen Eigenschaften einen Zusammenklang hat, wie Muth, Stärke, List, Gutmüthigkeit u. s. f. Es ist dieß ein Ausdruck, der einerseits allerdings den Gegenständen eigen ist und eine Seite des Thierlebens darstellt, andrerseits aber in unserer Vorstellung und unserem eigenen Gemüthe liegt. —

c) Wie sehr nun aber auch das thierische Leben als Gipfel der Naturschönheit schon eine Beseelung ausdrückt, so ist doch jedes Thierleben durchaus beschränkt und an ganz bestimmte Qualitäten gebunden. Der Kreis seines Daseyns ist eng, und seine Interessen durch das Naturbedürfniß der Ernährung, des Geschlechtstriebes u. s. f. beherrscht. Sein Seelenleben als das Innre, das in der Gestalt Ausdruck gewinnt, ist arm, abstract und gehaltlos.

Ferner tritt dieß Innre nicht als Innres in die Erscheinung hinaus, das natürlich Lebendige offenbart seine Seele nicht an ihm selbst, denn das natürliche ist eben dieses, daß seine Seele nur innerlich bleibt, d. h. sich nicht selber als Ideelles äußert. Die Seele des Thiers nämlich ist, wie wir schon andeuteten, nicht für sich selbst diese ideelle Einheit; wäre sie für sich, so manifestirte sie sich auch in diesem Fürsichseyn für Andre. Erst das bewußte Ich ist das einfach Ideelle, welches als für sich selber ideell, von sich als dieser einfachen Einheit weiß, und sich deshalb eine Realität giebt, die keine nur äußerlich sinnliche und leibliche, sondern selbst ideeller Art ist. Hier erst hat die Realität die Form des Begriffes selbst, der Begriff tritt sich gegenüber, hat sich zu seiner Objectivität und ist in derselben für sich. Das thierische Leben dagegen ist nur an sich diese Einheit, in welcher die Realität als Leiblichkeit eine andere Form hat als die ideelle Einheit der Seele. Das bewußte Ich aber ist für sich selbst diese Einheit, deren Seiten die gleiche Idealität zu ihrem Elemente haben. Als diese bewußte Concretion manifestirt sich das Ich auch für Andre. Das Thier jedoch läßt durch seine Gestalt für die Anschauung eine Seele nur ahnen, denn es hat selber nur erst den trüben Schein einer Seele, als Hauch, Duft, der sich über das Ganze breitet, die Glieder zur Einheit bringt, und im ganzen Habitus den ersten Beginn eines besondern Charakters offenbar macht. Dieß ist der nächste Mangel des Naturschönen, auch seiner höchsten Gestaltung nach betrachtet, ein Mangel, der uns auf die Nothwendigkeit des Ideals als des Kunstschönen hinleiten wird. Ehe wir aber zum Ideal gelangen, fallen zwei Bestimmungen dazwischen, welche die nächsten Consequenzen jenes Mangels aller Naturschönheit sind.

Wir sagten, die Seele erscheine in der thierischen Gestalt nur getrübt als Zusammenhang des Organismus, als Einheitspunkt der Beseelung, der es an gehaltvoller Erfüllung fehlt. Nur eine unbestimmte und ganz beschränkte Seelenhaftigkeit kommt zum

Vorschein. Diese abstracte Erscheinung haben wir kurz für sich zu betrachten.

B. Die äußere Schönheit der abstracten Form als Regelmäßigkeit, Symmetrie, Gesetzmäßigkeit, Harmonie; und die Schönheit als abstracte Einheit des sinnlichen Stoffs.

Es ist eine äußere Realität vorhanden, die als äußere zwar bestimmt ist, deren Innres aber statt als Einheit der Seele zu concreter Innerlichkeit zu kommen, es nur zur Unbestimmtheit und Abstraction zu bringen vermag. Deshalb gewinnt diese Innerlichkeit nicht als für sich innerliche in ideeller Form und als ideeller Inhalt ihr gemäßes Daseyn, sondern erscheint als äußerlich bestimmende Einheit in dem äußerlich Realen. Die concrete Einheit des Innern würde darin bestehn, daß einerseits die Seelenhaftigkeit in sich und für sich selber inhaltsvoll wäre, und andrerseits die äußere Realität mit diesem ihrem Innern durchdränge und somit die reale Gestalt zur offenen Manifestation des Innern machte. Solch eine concrete Einheit aber hat die Schönheit auf dieser Stufe nicht erreicht, sondern hat sie als das Ideal noch vor sich. Die concrete Einheit kann deshalb jetzt in die Gestalt noch nicht eintreten, sondern nur erst analisirt, d. h. nach den unterschiedenen Seiten, welche die Einheit enthält, abgesondert und vereinzelt betrachtet werden. So fällt zunächst die gestaltende Form und die sinnliche äußere Realität als unterschieden auseinander, und wir erhalten zwei verschiedene Seiten, welche wir hier zu betrachten haben. In dieser Trennung nun aber einerseits und in ihrer Abstraction andrerseits ist die innere Einheit für die äußere Realität selbst eine äußerliche Einheit, und erscheint deshalb im Aeußeren selbst nicht als die schlechthin immanente Form des totalen innern Begriffs, sondern als äußerlich herrschende Idealität und Bestimmtheit.

Dieß sind die Gesichtspunkte, deren nähere Ausführung uns jetzt beschäftigen wird.

Das Erste, was wir in dieser Beziehung zu berühren haben, ist:

1. Die Schönheit der abstracten Form.

Die Form des Naturschönen als abstracte ist einerseits bestimmte und dadurch beschränkte Form, andrerseits enthält sie eine Einheit und abstracte Beziehung auf sich. Näher aber regelt sie das äußerlich Mannichfaltige nach dieser ihrer Bestimmtheit und Einheit, welche aber nicht immanente Innerlichkeit und beseelende Gestalt wird, sondern äußere Bestimmtheit und Einheit an dem Aeußerlichen bleibt. — Diese Art der Form ist das, was man Regelmäßigkeit, Symmetrie, ferner Gesetzmäßigkeit und endlich Harmonie nennt.

a) Die Regelmäßigkeit.

α) Die Regelmäßigkeit als solche ist überhaupt Gleichheit am Aeußerlichen, und näher die gleiche Wiederholung ein und derselben bestimmten Gestalt, welche die bestimmende Einheit für die Form der Gegenstände abgiebt. Ihrer ersten Abstraction wegen ist eine solche Einheit am weitesten von der vernünftigen Totalität des concreten Begriffs entfernt, wodurch ihre Schönheit eine Schönheit abstracter Verständigkeit wird; denn der Verstand hat zu seinem Princip die abstracte nicht in sich selbst bestimmte Gleichheit und Identität. So ist unter den Linien z. B. die gerade Linie die regelmäßigste, weil sie nur die eine abstract stets gleich bleibende Richtung hat. Ebenso ist der Kubus ein durchaus regelmäßiger Körper. Auf allen Seiten hat er gleich große Flächen, gleiche Linien und Winkel, welche als rechte der Veränderung ihrer Größe nicht wie stumpfe oder spitze Winkel fähig sind.

β) Mit der Regelmäßigkeit hängt die Symmetrie zusammen. Bei jener äußersten Abstraction nämlich der Gleichheit in der Bestimmtheit bleibt die Form nicht stehen. Der Gleichheit

gesellt sich Ungleiches hinzu, und in die leere Identität tritt der Unterschied unterbrechend ein. Dadurch kommt die Symmetrie hervor. Sie besteht darin, daß nicht eine abstract gleiche Form nur sich selber wiederholt, sondern mit einer andern Form derselben Art, die für sich betrachtet ebenfalls eine bestimmte sich selbst gleiche, gegen die erste gehalten aber derselben ungleich ist, in Verbindung gebracht wird. Durch diese Verbindung nun muß eine neue schon weiter bestimmte und in sich mannichfaltigere Gleichheit und Einheit zu Stande kommen. Wenn z. B. auf der einen Seite eines Hauses drei Fenster von gleicher Größe in gleicher Entfernung von einander abstehen, dann drei oder vier in Verhältniß zu den ersten höhere in weiteren oder näheren Abständen folgen, endlich aber wiederum drei, in Größe und Entfernung den drei ersten gleich, hinzukommen, so haben wir den Anblick einer symmetrischen Anordnung. Die bloße Gleichförmigkeit und Wiederholung ein- und derselben Bestimmtheit macht deshalb noch keine Symmetrie aus; zu dieser gehört auch der Unterschied in Größe, Stellung, Gestalt, Farbe, Tönen und sonstigen Bestimmungen, die dann aber wieder in gleichförmiger Weise müssen zusammengebracht werden. Erst die gleichmäßige Verbindung solcher gegeneinander ungleichen Bestimmtheit giebt Symmetrie.

Beide Formen nun, die Regelmäßigkeit und die Symmetrie als bloß äußerliche Einheit und Ordnung fallen vornehmlich in die Größebestimmtheit. Denn die als äußerlich gesetzte nicht schlechthin immanente Bestimmtheit ist überhaupt die quantitative, wogegen die Qualität eine bestimmte Sache zu dem macht was sie ist, so daß sie mit der Aendrung ihrer qualitativen Bestimmtheit eine ganz andere Sache wird. Die Größe aber und deren Aendrung als bloße Größe ist eine für das Qualitative gleichgültige Bestimmtheit, wenn sie sich nicht als Maaß geltend macht. Das Maaß nämlich ist die Quantität, insofern sie selbst wieder qualitativ bestimmend wird, so daß die bestimmte Qualität an eine quantitative Bestimmtheit gebunden ist. Regelmäßigkeit und

Symmetrie beschränken sich hauptsächlich auf Größebestimmtheiten und deren Gleichförmigkeit und Ordnung im Ungleichen.

Fragen wir weiter, wo dieses Ordnen der Größen seine rechte Stellung erhalten wird, so finden wir sowohl Gestaltungen der organischen als auch der unorganischen Natur regelmäßig und symmetrisch in ihrer Größe und Form. Unser eigener Organismus z. B. ist theilweise wenigstens regelmäßig und symmetrisch. Wir haben zwei Augen, zwei Arme, zwei Beine, gleiche Hüftknochen, Schulterblätter u. s. f. Von anderen Theilen wissen wir wiederum, daß sie unregelmäßig sind, wie das Herz, die Lunge, die Leber, die Gedärme u. s. f. Die Frage ist hier: worin liegt dieser Unterschied. Die Seite, an welcher die Regelmäßigkeit der Größe, Gestalt, Stellung u. s. w. sich kund giebt, ist gleichfalls die Seite der Aeußerlichkeit als solcher im Organismus. Die regelmäßige und symmetrische Bestimmtheit tritt nämlich dem Begriff der Sache nach da hervor, wo das Objective seiner Bestimmung gemäß das sich selbst Aeußerliche ist, und keine subjective Beseelung zeigt. Die Realität, die in dieser Aeußerlichkeit stehen bleibt, fällt jener abstracten äußerlichen Einheit anheim. In der beseelten Lebendigkeit dagegen und höher hinauf in der freien Geistigkeit tritt die bloße Regelmäßigkeit gegen die lebendige subjective Einheit zurück. Nun ist zwar die Natur überhaupt dem Geiste gegenüber das sich selbst äußerliche Daseyn, doch waltet auch in ihr die Regelmäßigkeit nur da vor, wo die Aeußerlichkeit als solche das Vorherrschende bleibt.

αα) Näher, wenn wir die Hauptstufen kurz durchgehen, haben Mineralien, Krystalle, z. B. als unbeseelte Gebilde, die Regelmäßigkeit und Symmetrie zu ihrer Grundform. Ihre Gestalt, wie schon bemerkt ward, ist ihnen zwar immanent und nicht bloß durch äußerliche Einwirkung bestimmt; die ihrer Natur nach ihnen zukommende Form arbeitet in heimlicher Thätigkeit das innre und äußere Gefüge aus. Doch diese Thätigkeit ist noch nicht die totale des concreten idealisirenden Begriffs, der das Bestehen der

selbstständigen Theile als negatives setzt und dadurch wie im thierischen Leben beseelt. Sondern die Einheit und Bestimmtheit der Form bleibt in abstract verständiger Einseitigkeit, und bringt es deshalb, als Einheit an dem sich selber Aeußerlichen, zu bloßer Regelmäßigkeit und Symmetrie, zu Formen, in welchen nur Abstractionen als das Bestimmende thätig sind.

ββ) Die Pflanze weiterhin steht schon höher als der Krystall. Sie entwickelt sich schon zu dem Beginn einer Gliedrung, und verzehrt in steter thätiger Ernährung das Materielle. Aber auch die Pflanze hat noch nicht eigentlich beseelte Lebendigkeit, denn obschon organisch gegliedert, ist ihre Thätigkeit dennoch stets in's Aeußerliche herausgerissen. Sie wurzelt ohne selbstständige Bewegung und Ortsveränderung fest, sie wächst fortwährend, und ihre ununterbrochene Assimilation und Ernährung ist kein ruhiges Erhalten eines in sich abgeschlossenen Organismus, sondern ein stetes neues Hervorbringen ihrer nach Außen hin. Das Thier wächst zwar auch, doch es bleibt auf einem bestimmten Punkte der Größe stehn, und reproducirt sich als Selbsterhaltung ein und desselben Individuum. Die Pflanze aber wächst ohne Aufhören; nur mit ihrem Absterben stellt sich das Vermehren ihrer Zweige, Blätter u. s. f. ein. Und was sie in diesem Wachsen hervorbringt ist immer ein neues Exemplar desselben ganzen Organismus. Denn jeder Zweig ist eine neue Pflanze, und nicht etwa wie im thierischen Organismus nur ein vereinzeltes Glied. Bei dieser dauernden Vermehrung ihrer selbst zu vielen Pflanzenindividuen fehlt der Pflanze die beseelte Subjectivität und deren ideelle Einheit der Empfindung. Ueberhaupt ist sie ihrer ganzen Existenz und ihrem Lebensprocesse nach, wie sehr sie auch nach Innen verdaut, die Nahrung sich thätig assimilirt und sich aus sich durch ihren freiwerdenden im Materiellen thätigen Begriff bestimmt, dennoch stets in der Aeußerlichkeit ohne subjective Selbstständigkeit und Einheit befangen, und ihre Selbsterhaltung entäußert sich fortwährend. Dieser Charakter des steten sich über sich Hinaus-

treibens in's Aeußere macht nun auch die Regelmäßigkeit und Symmetrie als Einheit im Sichselberäußerlichen zu einem Hauptmoment für die Pflanzengebilde. Zwar herrscht hier die Regelmäßigkeit nicht mehr so streng als im Mineralreiche, und gestaltet sich nicht mehr in so abstracten Linien und Winkeln, bleibt aber dennoch überwiegend. Der Stamm größtentheils steigt geradlinigt auf, die Ringe höherer Pflanzen sind kreisförmig, die Blätter nähern sich krystallinischen Formen, und die Blüthen in Zahl der Blätter, Stellung, Gestalt tragen, dem Grundtypus nach, das Gepräge regelmäßiger und symmetrischer Bestimmtheit.

γγ) Beim animalisch lebendigen Organismus endlich tritt der wesentliche Unterschied einer gedoppelten Gestaltungsweise der Glieder ein. Denn im thierischen Körper, auf höheren Stufen vornehmlich, ist der Organismus einmal innerer und in sich beschlossener sich auf sich beziehender Organismus, der als Kugel gleichsam in sich zurückgeht, das andremal ist er äußerer Organismus, als äußerlicher Proceß und als Proceß gegen die Aeußerlichkeit. Die edleren Eingeweide sind die innern, Leber, Herz, Lunge u. s. f., an welche das Leben als solches gebunden ist. Sie sind nicht nach bloßen Typen der Regelmäßigkeit bestimmt. In den Gliedern dagegen, welche in steten Bezug auf die Außenwelt stehn, herrscht auch im thierischen Organismus eine symmetrische Anordnung. Hierher gehören die Glieder und Organe sowohl des theoretischen als des praktischen Processes nach Außen. Den rein theoretischen Proceß verrichten die Sinneswerkzeuge des Gesichts und Gehörs; was wir sehen, was wir hören, lassen wir wie es ist. Die Organe des Geruchs und Geschmacks dagegen gehören schon dem Beginne des praktischen Verhältnisses an. Denn zu riechen ist nur dasjenige, was schon im Sichverzehren begriffen ist, und schmecken können wir nur, indem wir zerstören. Nun haben wir zwar nur eine Nase, aber sie ist zweigetheilt und durchaus in ihren Hälften regelmäßig gebildet. Aehnlich ist es mit den Lippen, Zähnen u. s. f. Durchaus regelmäßig aber in ihrer Stellung, Gestalt u. s. f. sind Augen und Ohren, und die Glieder für die Ortsveränderung und die Bemächtigung und praktische Veränderung der äußeren Objecte, Beine und Arme.

Auch im Organischen also hat die Regelmäßigkeit ihr begriffsgemäßes Recht, aber nur bei den Gliedern, welche die Werkzeuge für den unmittelbaren Bezug auf die Außenwelt abgeben, und nicht den Bezug des Organismus auf sich selbst als in sich zurückkehrende Subjectivität des Lebens bethätigen.

Dieß wären die Hauptbestimmungen der regelmäßigen und symmetrischen Formen und ihrer gestaltenden Herrschaft in den Naturerscheinungen.

Näher nun aber von dieser abstracteren Form ist

b) die Gesetzmäßigkeit

zu unterscheiden, insofern sie schon auf einer höheren Stufe steht, und den Uebergang zu der Freiheit des Lebendigen, sowohl des natürlichen als auch des geistigen, ausmacht. Für sich jedoch betrachtet ist die Gesetzmäßigkeit zwar noch nicht die subjective totale Einheit und Freiheit selber, doch ist sie bereits eine Totalität wesentlicher Unterschiede, welche nicht nur als Unterschiede und Gegensätze sich hervorkehren, sondern in ihrer Totalität Einheit und Zusammenhang zeigen. Solche gesetzmäßige Einheit und ihre Herrschaft, obschon sie noch im Quantitativen sich geltend macht, ist nicht mehr auf an sich selbst äußerliche und nur zählbare Unterschiede der bloßen Größe zurückzuführen, sondern läßt schon ein qualitatives Verhalten der unterschiedenen Seiten eintreten. Dadurch zeigt sich in ihrem Verhältniß weder die abstracte Wiederholung ein und derselben Bestimmtheit, noch eine gleichmäßige Abwechslung von Gleichem und Ungleichem, sondern das Zusammentreten wesentlich verschiedener Seiten. Sehen wir nun diese Unterschiede in ihrer Vollständigkeit beisammen, so sind wir befriedigt. In dieser Befriedigung liegt das Vernünftige, daß sich der Sinn nur durch die Totalität, und zwar durch die dem Wesen der Sache nach erforderliche Totalität von Unterschieden

genug thun läßt. Doch bleibt der Zusammenhang wiederum nur als geheimes Band, das für die Anschauung eine Sache theils der Gewohnheit, theils der tieferen Ahnung ist.

Was den bestimmteren Uebergang der Regelmäßigkeit zur Gesetzmäßigkeit anbetrifft, so läßt er sich leicht durch einige Beispiele klar machen. Parallellinien z. B. von gleicher Größe sind abstract regelmäßig. Ein weiterer Schritt dagegen ist schon die bloße Gleichheit der Verhältnisse bei ungleicher Größe, wie z. B. bei ähnlichen Dreiecken. Die Neigung der Winkel, das Verhältniß der Linien ist dasselbe; die Quanta aber haben Verschiedenheit. — Der Kreis hat gleichfalls nicht die Regelmäßigkeit der geraden Linie aber steht ebenfalls noch unter der Bestimmung abstracter Gleichheit, denn alle Radien haben dieselbe Länge. Der Kreis ist deshalb eine noch wenig interessante krumme Linie. Dagegen zeigen Ellipse und Parabel schon weniger Regelmäßigkeit und sind nur aus ihrem Gesetz zu erkennen. So sind z. B. die radii vectores der Ellipse ungleich aber gesetzmäßig, ebenso die große und kleine Axe von wesentlichem Unterschiede und die Brennpunkte fallen nicht in das Centrum wie beim Kreise. Hier zeigen sich also schon qualitative im Gesetz dieser Linie begründete Unterschiede, deren Zusammenhang das Gesetz ausmacht. Theilen wir aber die Ellipse nach der großen und kleinen Axe, so erhalten wir dennoch vier gleiche Stücke; im Ganzen herrscht also auch hier noch die Gleichheit vor. — Von höherer Freiheit bei innerer Gesetzmäßigkeit ist die Eilinie. Sie ist gesetzmäßig und doch hat man von ihr mathematisch das Gesetz nicht auffinden und berechnen können. Sie ist keine Ellipse, sondern oben anders gekrümmt als unten. Doch auch diese freiere Linie der Natur, wenn wir sie nach der größten Axe theilen, giebt noch zwei gleiche Hälften.

Das letzte Aufheben des nur Regelmäßigen bei der Gesetzmäßigkeit findet sich in Linien, welche, gleichsam Eilinien, dennoch ihrer großen Axe nach zerschnitten, ungleiche Hälften liefern, indem sich die eine Seite auf der anderen nicht wiederholt, sondern

anders schwingt. Von dieser Art ist die sogenannte Wellenlinie, wie sie Hogarth als Linie der Schönheit bezeichnet hat. So sind z. B. die Linien des Arms auf der einen Seite anders als auf der andern geschwungen. Hier ist Gesetzmäßigkeit ohne bloße Regelmäßigkeit. Solche Art der Gesetzmäßigkeit bestimmt die Formen der höheren lebendigen Organismen in großer Mannichfaltigkeit.

Die Gesetzmäßigkeit nun ist das Substantielle, welches die Unterschiede und ihre Einheit feststellt, aber einerseits selber abstract nur herrscht, und die Individualität in keiner Weise zu freier Regung kommen läßt, andrerseits selbst noch die höhere Freiheit der Subjectivität entbehrt, und deren Beseelung und Idealität deshalb noch nicht vermag zur Erscheinung zu bringen.

Höher daher als die bloße Gesetzmäßigkeit steht auf dieser Stufe

c) die Harmonie.

Die Harmonie nämlich ist ein Verhalten qualitativer Unterschiede, und zwar einer Totalität solcher Unterschiede, wie sie im Wesen der Sache selbst ihren Grund findet. Dieß Verhalten tritt aus der Gesetzmäßigkeit, insofern sie die Seite des Regelmäßigen an sich hat, heraus, und geht über die Gleichheit und Wiederholung hinweg. Zugleich aber machen sich die qualitativ Verschiedenen nicht nur als Unterschiede und deren Gegensatz und Widerspruch geltend, sondern als zusammenstimmende Einheit, welche alle ihr zugehörige Momente zwar herausgestellt hat, sie jedoch als ein in sich einiges Ganzes enthält. Dieß ihr Zusammenstimmen ist die Harmonie. Sie besteht einerseits in der Totalität wesentlicher Seiten, so wie andrerseits in der aufgelösten bloßen Entgegensetzung derselben, wodurch sich ihr Zueinandergehören und ihr innerer Zusammenhang als ihre Einheit kund giebt. In diesem Sinne spricht man von Harmonie der Gestalt, der Farben, der Töne u. s. f. So sind z. B. Blau, Gelb, Grün und Roth die im Wesen der Farbe selbst liegenden nothwendigen Farbenunterschiede. In ihnen haben wir nicht nur Ungleiche wie in

der Symmetrie, die zu äußerlicher Einheit sich regelmäßig zusammenstellen, sondern directe Gegensätze, wie Gelb und Blau, und deren Neutralisation und concrete Identität. Die Schönheit ihrer Harmonie liegt nun im Vermeiden ihres grellen Unterschiedes und Gegensatzes, der als solcher zu verlöschen ist, so daß sich in den Unterschiedenen selbst ihre Uebereinstimmung zeigt. Denn sie gehören zu einander, weil die Farbe nicht einseitig, sondern wesentliche Totalität ist. Die Fordrung solcher Totalität kann so weit gehen, daß, wie Göthe sagt, das Auge, wenn es auch nur eine Farbe als Object vor sich hat, subjectiv dennoch ebenso sehr die andre sieht. Unter den Tönen sind z. B. die Tonica, Mediante und Dominante solche wesentliche Tonunterschiede, die zu einem Ganzen vereinigt in ihrem Unterschiede zusammenstimmen. Aehnlich verhält es sich mit der Harmonie der Gestalt, ihrer Stellung, Ruhe, Bewegung u. s. f. Kein Unterschied darf hier für sich einseitig hervortreten, weil dadurch die Uebereinstimmung gestört wird.

Aber auch die Harmonie als solche ist noch nicht die freie ideelle Subjectivität und Seele. In dieser ist die Einheit kein bloßes Zueinandergehören und Zusammenstimmen, sondern ein Negativsetzen der Unterschiede, wodurch erst ihre ideelle Einheit zu Stande kommt. Zu solcher Idealität bringt es die Harmonie nicht, Wie z. B. alles Melodische, obschon es die Harmonie zur Grundlage behält, eine höhere freiere Subjectivität in sich hat, und dieselbe ausdrückt. Die bloße Harmonie läßt überhaupt weder die subjective Beseelung als solche noch die Geistigkeit erscheinen, obschon sie von Seiten der abstracten Form her die höchste Stufe ist, und schon der freien Subjectivität zugeht.

Dieß wäre die erste Bestimmung der abstracten Einheit, als die Arten der abstracten Form.

2. Die Schönheit als abstracte Einheit des sinnlichen Stoffs.

Die zweite Seite der abstracten Einheit betrifft nicht mehr

die Form und Gestalt, sondern das Materielle, Sinnliche als solches. Hier tritt die Einheit als das ganz in sich unterschiedslose Zusammenstimmen des bestimmten sinnlichen Stoffes auf. Dieß ist die einzige Einheit, deren das Materielle für sich als sinnlicher Stoff genommen, empfänglich ist. In dieser Beziehung wird die abstracte Reinheit des Stoffs in Gestalt, Farbe, Ton u. s. f. auf dieser Stufe das Wesentliche. Reingezogene Linien, die unterschiedslos fortlaufen, nicht hier oder dorthin ausweichen, glatte Flächen und dergleichen befriedigen durch ihre feste Bestimmtheit und deren gleichförmige Einheit mit sich. Die Reinheit des Himmels, die Klarheit der Luft, ein spiegelheller See, die Meeresglätte erfreun uns von dieser Seite her. Eben dasselbe ist es mit der Reinheit der Töne. Der reine Klang der Stimme hat schon als bloßer reiner Ton dieß unendlich Gefällige und Ansprechende, während eine unreine Stimme das Organ mitklingen läßt und nicht den Klang in seiner Beziehung auf sich selbst giebt, und ein unreiner Ton von seiner Bestimmtheit abweicht. In ähnlicher Art hat auch die Sprache reine Töne wie die Vocale a, e, i, o, u, und gemischte wie ä, ü, ö. Volksdialecte besonders haben unreine Klänge, Mitteltöne wie oa. Zur Reinheit der Töne gehört dann ferner, daß die Vocale auch von solchen Consonanten umgeben seyen, welche die Reinheit der Vocalklänge nicht dämpfen, wie die nordischen Sprachen häufig durch ihre Consonanten sich den Ton der Vocale verkümmern, während das Italienische diese Reinheit erhält und deshalb so sangbar ist. — Von gleicher Wirkung sind die reinen in sich einfachen ungemischten Farben, ein reines Roth z. B. oder ein reines Blau, das selten ist, da es gewöhnlich ins Röthliche oder Gelbliche und Grün hinüberspielt. Violet kann zwar auch rein seyn, aber nur äußerlich d. h. nicht beschmutzt, denn es ist nicht in sich selbst einfach und gehört nicht zu den durch das Wesen der Farbe bestimmten Farbenunterschieden. Diese Cardinalfarben sind es, welche der Sinn in ihrer Reinheit leicht erkennt, obschon sie zusammengestellt schwerer sind in Harmonie zu

bringen, weil ihr Unterschied greller hervorsticht. Die gedämpften vielfach gemischten Farben sind weniger angenehm, wenn sie auch leichter zusammenstimmen, indem ihnen die Energie der Entgegensetzung fehlt. Das Grün ist zwar auch eine aus Gelb und Blau gemischte Farbe, aber es ist eine einfache Neutralisation dieser Gegensätze, und in seiner ächten Reinheit als dieses Auslöschen der Entgegensetzung gerade wohlthuender und weniger angreifend als das Blau und Gelb in ihrem festen Unterschiede.

Dieß wäre das Wichtigste sowohl in Beziehung auf die abstracte Einheit der Form, als auch in Betreff der Einfachheit und Reinheit des sinnlichen Stoffs. Beide Arten nun aber sind durch ihre Abstraction unlebendig und keine wahrhaft wirkliche Einheit. Denn zu dieser gehört ideelle Subjectivität, welche dem Naturschönen überhaupt der vollständigen Erscheinung nach abgeht. Dieser wesentliche Mangel nun führt uns auf die Nothwendigkeit des Ideals, das in der Natur nicht zu finden ist, und gegen welches gehalten die Naturschönheit als untergeordnet erscheint.

C. Mangelhaftigkeit des Naturschönen.

Unser eigentlicher Gegenstand ist die Kunstschönheit als die der Idee des Schönen allein gemäße Realität. Bisher galt das Naturschöne als die erste Existenz des Schönen, und es fragt sich deshalb jetzt, worin denn das Naturschöne vom Kunstschönen sich unterscheide.

Man kann abstract sagen, das Ideal sey das in sich vollkommene Schöne, und die Natur dagegen das unvollkommene. Mit solchen leeren Praedicaten jedoch ist nichts gethan, denn es handelt sich gerade um eine bestimmte Angabe dessen, was diese Vollkommenheit des Künstschönen und die Unvollkommenheit des nur Natürlichen ausmacht. Wir müssen deshalb unsere Frage so stellen: warum ist die Natur nothwendig unvollkommen in ihrer Schönheit, und woran tritt diese Unvollkommenheit heraus. Erst

dann wird sich uns die Nothwendigkeit und das Wesen des Ideals näher ergeben.

Indem wir bisher bis zur thierischen Lebendigkeit emporgestiegen sind, und gesehn haben, wie die Schönheit hier sich kann darthun, so ist das Nächste, was vorliegt, daß wir dieß Moment der Subjectivität und Individualität am Lebendigen bestimmter ins Auge fassen.

Wir sprachen vom Schönen als Idee in gleichem Sinne als man von dem Guten und Wahren als Idee spricht, in dem Sinne nämlich, daß die Idee das schlechthin Substantielle und Allgemeine, die absolute — nicht etwa sinnliche — Materie, der Bestand der Welt sey. Bestimmter gefaßt ist aber, wie wir bereits sahen, die Idee nicht nur Substanz und *Allgemeinheit*, sondern gerade die Einheit des *Begriffs* und seiner *Realität*, der innerhalb seiner Objectivität als Begriff hergestellte Begriff. Plato war es, welcher, wie schon in der Einleitung berührt ist, die Idee als das allein Wahre und Allgemeine hervorhob, und zwar als das in sich *concret* Allgemeine. Die platonische Idee jedoch ist selber noch nicht das wahrhaft Concrete, denn in ihrem *Begriffe* und ihrer *Allgemeinheit* aufgefaßt, gilt sie schon für das Wahrhaftige. In dieser Allgemeinheit genommen ist sie jedoch noch nicht *verwirklicht* und das in ihrer Wirklichkeit *für sich selbst Wahre*. Sie bleibt beim bloßen *Ansich* stehn. Wie aber der Begriff nicht ohne seine Objectivität wahrhaft Begriff ist, so ist auch die Idee nicht ohne ihre Wirklichkeit und außerhalb derselben wahrhaft Idee. Die Idee muß deshalb zur Wirklichkeit fortgehn, und erhält dieselbe nur erst durch die an sich selbst begriffsgemäße wirkliche Subjectivität, und deren ideelles Fürsichseyn. So ist die Gattung z. B. nur erst als freies concretes Individuum wirklich; das *Leben* existirt nur als *einzelnes Lebendiges*, das *Gute* wird von den *einzelnen* Menschen verwirklicht und alle Wahrheit ist nur als *wissendes* Bewußtseyn, als *für sich seyender* Geist. Denn nur die con-

crete Einzelheit ist wahrhaft und wirklich, die abstracte Allgemeinheit und Besonderheit nicht. Dieses Fürsichseyn, diese Subjectivität ist der Punkt, den wir deshalb wesentlich festzuhalten haben. Die Subjectivität nun aber liegt in der negativen Einheit, durch welche sich die Unterschiede in ihrem realen Bestehn zugleich als ideell gesetzt erweisen. Die Einheit der Idee und ihrer Wirklichkeit deshalb ist die negative Einheit der Idee als solcher und ihrer Realität, als Setzen und Aufheben des Unterschiedes beider Seiten. Nur in dieser Thätigkeit ist sie affirmativ fürsichseyende, sich auf sich beziehende unendliche Einheit und Subjectivität. Wir haben daher auch die Idee des Schönen in ihrem wirklichen Daseyn wesentlich als concrete Subjectivität, und somit als Einzelnheit aufzufassen, indem sie nur als wirklich Idee ist, und ihre Wirklichkeit in der concreten Einzelnheit hat.

Hier ist nun sogleich eine gedoppelte Form der Einzelnheit zu unterscheiden, die unmittelbare natürliche und die geistige. In beiden Formen giebt die Idee sich Daseyn, und so ist in beiden der substantielle Inhalt, die Idee, und in unserem Gebiet die Idee als Schönheit dasselbe. In dieser Beziehung steht zu behaupten, das Schöne der Natur habe mit dem Ideal den gleichen Inhalt. Auf der entgegengesetzten Seite aber bringt die angegebene Zwiefachheit der Form, in welcher die Idee Wirklichkeit erlangt, der Unterschied der natürlichen und geistigen Einzelnheit, in den Inhalt selbst, der in der einen oder andern Form erscheint, einen wesentlichen Unterschied herein. Denn es fragt sich, welche Form die der Idee wahrhaft entsprechende ist, und nur in der ihr wahrhaft gemäßen Form explicirt die Idee die ganze wahrhafte Totalität ihres Inhalts.

Dieß ist der nähere Punkt, den wir jetzt zu betrachten haben, insofern in diesen Formunterschied der Einzelnheit auch der Unterschied des Naturschönen und des Ideals fällt.

Was zunächst die unmittelbare Einzelnheit angeht, so gehört sie sowohl dem Natürlichen als solchen als auch dem Geiste

an, da der Geist erstens seine äußere Existenz im Körper hat und zweitens auch in geistigen Beziehungen zunächst nur eine Existenz in der unmittelbaren Wirklichkeit gewinnt. Wir können deshalb die unmittelbare Einzelnheit hier in dreifacher Rücksicht betrachten.

1. a) Wir sahen bereits, der thierische Organismus erhalte sein Fürsichseyn nur durch steten Proceß in sich selbst und gegen eine ihm unorganische Natur, welche er verzehrt, verdaut, sich assimilirt, das Aeußere in Innres verwandelt, und dadurch erst sein Insichseyn wirklich macht. Zugleich fanden wir, daß dieser stete Proceß des Lebens ein System von Thätigkeiten sey, welches sich zu einem System von Organen verwirklicht, in denen jene Thätigkeiten vor sich gehen. Dieß in sich beschlossene System hat zu seinem einzigen Zwecke die Selbsterhaltung des Lebendigen durch diesen Proceß, und das thierische Leben besteht deshalb nur in einem Leben der Begierde, deren Verlauf und Befriedigung sich an dem erwähnten Systeme der Organe realisirt. Das Lebendige in dieser Weise ist nach der Zweckmäßigkeit gegliedert; alle Glieder dienen nur als Mittel für den einen Zweck der Selbsterhaltung. Das Leben ist ihnen immanent; sie sind an das Leben, das Leben an sie gebunden. Das Resultat nun jenes Processes ist das Thier als Sichempfindendes, Beseeltes, wodurch es den Selbstgenuß seiner als Einzelnen erhält. Vergleichen wir in dieser Beziehung das Thier mit der Pflanze, so ist schon angedeutet, daß der Pflanze eben das Selbstgefühl und die Seelenhaftigkeit abgeht, indem sie nur immer neue Individuen an sich selber producirt, ohne sie zu dem negativen Punkt zu concentriren, welcher das einzelne Selbst ausmacht. Was wir nun aber vom thierischen Organismus in seiner Lebendigkeit vor uns sehn, ist nicht dieser Einheitspunkt des Lebens, sondern nur die Mannichfaltigkeit der Organe; das Lebendige hat noch die Unfreiheit, sich nicht als einzelnes punktuelles Subject gegen das Ausgelassenseyn in die äußere Realität seiner Glieder zur Erscheinung bringen zu kön-

nen. Der eigentliche Sitz der Thätigkeiten des organischen Lebens bleibt uns verhüllt, wir sehen nur die äußeren Umrisse der Gestalt, und diese ist wieder durchweg mit Federn, Schuppen, Haaren, Pelz, Stacheln, Schaalen überzogen. Dergleichen Bedeckung gehört freilich dem Animalischen an, doch als animalische Productionen in Form des Vegetabilischen. Hierin liegt sogleich ein Hauptmangel der Schönheit im thierisch Lebendigen. Was uns vom Organismus sichtbar wird, ist nicht die Seele, was sich nach Außen kehrt und allenthalben erscheint, ist nicht das innre Leben, sondern es sind Formationen einer niedrigeren Stufe als die eigentliche Lebendigkeit. Das Thier ist *nur in sich* lebendig; d. h. das Insichseyn wird nicht in der Form der Innerlichkeit selber *real*, und deshalb ist diese Lebendigkeit nicht überall zu erblicken. Weil das Innre ein *nur Innres* bleibt, erscheint auch das Aeußere *nur* als ein *Aeußeres* und nicht an jedem Theil von der Seele völlig durchdrungen.

b. Der *menschliche* Körper dagegen steht in dieser Beziehung auf einer höheren Stufe, indem sich an ihm durchgehens vergegenwärtigt, daß der Mensch ein beseeltes empfindendes Eins ist. Die Haut ist nicht mit pflanzenhaft unlebendigen Hüllen verdeckt, das Pulsiren des Blutes scheint an der ganzen Oberfläche, das klopfende Herz der Lebendigkeit ist gleichsam allgegenwärtig, und tritt auch in die äußere Erscheinung als eigenthümliche Belebtheit, als turgor vitae als dieses schwellende Leben hinaus. Ebenso erweist sich die Haut als durchweg empfindlich und zeigt die morbidèzza, die Fleisch- und Nervenfarbe des Teints, dieß Kreuz für die Künstler. Wie sehr nun aber auch der menschliche Körper im Unterschiede des Thierischen seine Lebendigkeit nach Außen hin erscheinen läßt, so drückt sich an dieser Oberfläche dennoch ebenso sehr die Bedürftigkeit der Natur in der Vereinzlung der Haut, in den Einschnitten, Runzeln, Poren, Härchen, Aederchen u. s. w. aus. Die Haut selbst, welche das innre Leben durch sich hindurchscheinen läßt, ist eine Bedeckung für die Selbsterhaltung nach Außen, ein nur zweckmäßiges Mittel im Dienste natürlicher Bedürftigkeit. Der ungeheure Vorzug jedoch, welcher die Erscheinung des menschlichen Körpers auszeichnet, besteht in der Empfindlichkeit, die, wenn auch nicht durchweg wirkliches Empfinden, doch wenigstens die Möglichkeit desselben überhaupt darthut. Zugleich aber tritt auch hier wieder der Mangel ein, daß dieß Empfinden sich nicht als innerlich in sich concentrirtes zur Gegenwart in allen Gliedern herausarbeitet, sondern daß im Körper selbst ein Theil der Organe und deren Gestalt nur animalischen Functionen gewidmet ist, während ein anderer näher den Ausdruck des Seelenlebens, der Empfindungen und Leidenschaften in sich aufnimmt. Von dieser Seite scheint die Seele mit ihrem innern Leben auch nicht durch die ganze Realität der leiblichen Gestalt hindurch.

c) Derselbe Mangel thut sich gleichfalls höher hinauf in der *geistigen* Welt und deren Organismen kund, wenn wir sie in ihrer unmittelbaren Lebendigkeit betrachten. Je größer und reicher ihre Gebilde sind, desto mehr bedarf der *eine* Zweck, der dieß Ganze belebt und dessen innere Seele ausmacht, mithandelnder Mittel. In der unmittelbaren Wirklichkeit nun erweisen sich diese allerdings als zweckmäßige Organe, und was geschieht und hervorgebracht wird kommt nur durch Vermittlung des Willens zu Stande; jeder Punkt in solchem Organismus, wie ein Staat, eine Familie, d. h. jedes einzelne Individuum *will*, und zeigt sich auch wohl im Zusammenhange mit den übrigen Gliedern desselben Organismus, aber die *eine* innere Seele dieses Zusammenhangs, die Freiheit und Vernunft des einen Zwecks tritt nicht als diese eine freie und totale innere Beseelung in die Realität hinaus, und macht sich nicht an jedem Theile offenbar.

Dasselbe findet bei besonderen Handlungen und Begebenheiten statt, die in ähnlicher Weise in sich ein organisches Ganze sind. Das Innre, dem sie entspringen, steigt nicht überall bis an die Oberfläche und Außengestalt ihrer unmittelbaren Verwirklichung

heraus. Was erscheint ist nur eine reale Totalität, deren innerlichst zusammengefaßte Belebung aber als innre zurückbleibt.

Das einzelne Individuum endlich giebt uns in dieser Rücksicht denselben Anblick. Das geistige Individuum ist eine Totalität in sich, zusammengehalten durch einen geistigen Mittelpunkt. In seiner unmittelbaren Wirklichkeit erscheint es in Leben, Thun, Lassen, Wünschen und Treiben nur fragmentarisch, und doch ist sein Charakter nur aus der ganzen Reihe seiner Handlungen, seines Leidens zu erkennen. In dieser Reihe, welche seine Realität ausmacht, ist der concentrirte Einheitspunkt nicht als zusammenfassendes Centrum sichtbar und erfaßbar.

2. Der nächste wichtige Punkt, der sich hieraus ergiebt, ist folgender. Mit der Unmittelbarkeit des Einzelnen tritt die Idee in das wirkliche Daseyn ein. Durch dieselbe Unmittelbarkeit nun aber wird sie zugleich in die Verwicklung mit der Außenwelt verflochten, in die Bedingtheit äußerer Umstände wie in die Relativität von Zwecken und Mitteln, überhaupt in die ganze Endlichkeit der Erscheinung hineingerissen. Denn die unmittelbare Einzelnheit ist zunächst ein in sich abgerundetes Eins, sodann aber schließt es sich aus dem gleichen Grunde negativ gegen Andres ab, und wird seiner unmittelbaren Vereinzlung wegen, in welcher es nur eine bedingte Existenz hat, von der Macht der nicht in ihm selber wirklichen Totalität zum Bezug auf Andres, und zur mannichfaltigsten Abhängigkeit von Anderem gezwungen. Die Idee hat in dieser Unmittelbarkeit alle ihre Seiten vereinzelt realisirt, und bleibt deshalb nur die innre Macht, welche die einzelnen Existenzen, natürliche wie geistige, auf einander bezieht. Dieser Bezug ist ihnen selbst ein äußerlicher und erscheint auch an ihnen als eine äußerliche Nothwendigkeit der vielfachsten wechselseitigen Abhängigkeiten und des Bestimmtseyns durch Anderes. Die Unmittelbarkeit des Daseyns ist von dieser Seite her ein System nothwendiger Verhältnisse zwischen scheinbar selbstständigen Individuen und Mächten, in welchem jedes Einzelne in dem Dienste

ihm fremder Zwecke als Mittel gebraucht wird, oder des ihm Aeußerlichen selbst als Mittels bedarf. Und da sich hier die Idee überhaupt nur auf dem Boden des Aeußerlichen realisirt, so erscheint zu gleicher Zeit auch das ausgelassene Spiel der Willkühr und des Zufalls, so wie die ganze Noth der Bedürftigkeit losgebunden. Es ist das Bereich der Unfreiheit, in welcher das unmittelbar Einzelne lebt.

a) Das einzelne Thier z. B. ist sogleich an ein bestimmtes Naturelement, Luft, Wasser oder Land gefesselt, wodurch seine ganze Lebensweise, die Art der Ernährung und damit der ganze Habitus bestimmt ist. Dieß giebt die großen Unterschiede des Thierlebens. Es treten dann wohl noch andere Mittelgeschlechter auf, Schwimmvögel, und Säugethiere, welche im Wasser leben, Amphibien und Uebergangsstufen, dieß sind aber nur Vermischungen und keine höhere umfassende Vermittlungen. Außerdem bleibt das Thier in seiner Selbsterhaltung in steter Unterwürfigkeit in Betreff auf die äußere Natur, Kälte, Dürre, Mangel an Nahrung, und kann in dieser Botmäßigkeit durch die Kargheit seiner Umgebung die Fülle seiner Gestalt, die Blüthe seiner Schönheit verlieren, abmagern, und nur den Anblick dieser allseitigen Dürftigkeit geben. Ob es, was ihm an Schönheit zugetheilt ist, bewahrt oder einbüßt, ist äußerlichen Bedingungen unterworfen.

b) Der menschliche Organismus in seinem leiblichen Daseyn fällt, wenn auch nicht in demselben Maaße, dennoch einer ähnlichen Abhängigkeit von den äußeren Naturmächten anheim, und ist der gleichen Zufälligkeit, unbefriedigten Naturbedürfnissen, zerstörenden Krankheiten wie jeder Art des Mangels und Elendes bloßgestellt.

c) Weiter hinauf in der unmittelbaren Wirklichkeit der geistigen Interessen erscheint die Abhängigkeit erst recht in der vollständigsten Relativität. Hier thut sich die ganze Breite der Prosa im menschlichen Daseyn auf. Schon der Contrast der bloß physischen Lebenszwecke gegen die höheren des Geistes, indem sie sich wechselseitig hemmen, stören und auslöschen können, ist dieser Art.

Sodann muß der einzelne Mensch, um sich in seiner Einzelnheit zu erhalten, sich vielfach zum Mittel für Andere machen, ihren beschränkten Zwecken dienen, und setzt die Andern, um seine eigenen Interessen zu befriedigen, ebenfalls zu bloßen Mitteln herab. Das Individuum, wie es in dieser Welt des Alltäglichen und der Prosa erscheint, ist deshalb nicht aus seiner eigenen Totalität thätig, und nicht aus sich selbst, sondern aus Anderem verständlich. Denn der einzelne Mensch steht in der Abhängigkeit von äußeren Einwirkungen, Gesetzen, Staatseinrichtungen, bürgerlichen Verhältnissen, welche er vorfindet und sich ihnen, mag er sie als sein eigenes Innres haben oder nicht, beugen muß. Mehr noch ist das einzelne Subject für Andre nicht als solche Totalität in sich, sondern tritt für sie nur nach dem nächsten vereinzelten Interesse hervor, das sie an seinen Handlungen, Wünschen und Meinungen haben. Was die Menschen zunächst interessirt, ist nur die Relation zu ihren eigenen Absichten und Zwecken. — Selbst die großen Handlungen und Begebenheiten, zu welchen eine Gesammtheit sich zusammenthut, geben sich in diesem Felde relativer Erscheinungen nur als Mannichfaltigkeit einzelner Bestrebungen. Dieser oder Jener bringt das Seinige hinzu, aus diesem oder jenem Zweck, der ihm mißlingt oder den er durchsetzt, und im glücklichen Fall am Ende etwas erreicht, das gegen das Ganze gehalten sehr untergeordneter Art ist. Was die meisten Individuen vollführen, ist in dieser Beziehung im Vergleich mit der Größe der ganzen Begebenheit und des totalen Zwecks, für den sie ihren Beitrag liefern, nur ein Stückwerk, ja diejenigen selbst, welche an der Spitze stehn und das Ganze der Sache als das Ihrige fühlen und sich zum Bewußtseyn bringen, erscheinen als in vielseitige besondere Umstände, Bedingungen, Hemmnisse und relative Verhältnisse verschlungen. Nach allen diesen Rücksichten hin gewährt das Individuum in dieser Sphäre nicht den Anblick der selbstständigen und totalen Lebendigkeit und Freiheit, welche beim Begriffe der Schönheit zu Grunde liegt. Zwar fehlt es auch der unmittelbaren

menschlichen Wirklichkeit und deren Begebnissen und Organisationen nicht an einem System und einer Totalität der Thätigkeiten, aber das Ganze erscheint nur als eine Menge von Einzelnheiten; die Beschäftigungen und Thätigkeiten werden in unendlich viele Theile gesondert und zersplittert, so daß auf die Einzelnen nur ein Partikelchen des Ganzen kommen kann, und wie sehr die Individuen nun auch mit ihren eigenen Zwecken dabei sein mögen und das zu Tage fördern, was durch ihr einzelnes Interesse vermittelt ist, so bleibt die Selbstständigkeit und Freiheit ihres Willens dennoch mehr oder weniger formell, durch äußere Umstände und Zufälle bestimmt, und durch die Hemmungen der Natürlichkeit gehindert.

Dieß ist die Prosa der Welt, wie dieselbe sowohl dem eigenen als auch dem Bewußtseyn der Andern erscheint, eine Welt der Endlichkeit und Veränderlichkeit, der Verpflechtung in Relatives und des Drucks der Nothwendigkeit, dem sich der Einzelne nicht zu entziehen im Stande ist. Denn jedes vereinzelte Lebendige bleibt in dem Widerspruche stehn, sich für sich selbst als dieses abgeschlossene Eins zu seyn, doch ebenso sehr von Anderem abzuhängen, und der Kampf um die Lösung des Widerspruchs kommt nicht über den Versuch und die Fortdauer des steten Krieges hinaus. —

3. Drittens nun aber steht das unmittelbar Einzelne der natürlichen und geistigen Welt nicht nur überhaupt in Abhängigkeit, sondern die absolute Selbstständigkeit fehlt ihm, weil es *beschränkt* und näher, weil es in sich selbst *particularisirt* ist.

a) Jedes einzelne Thier gehört einer bestimmten und dadurch beschränkten und festen Art an, über deren Grenze es nicht hinauszuschreiten vermag. Dem Geiste zwar schwebt ein allgemeines Bild der Lebendigkeit und deren Organisation vor Augen, in der wirklichen Natur aber schlägt sich dieser allgemeine Organismus zu einem Reich der Besonderheiten auseinander, von welchen jede ihren abgegrenzten Typus der Gestalt, und ihre besondre Stufe der Ausbildung hat. Innerhalb dieser unübersteiglichen Schranke

ferner drückt sich nur jener Zufall der Bedingungen, Aeußerlichkeiten und die Abhängigkeit von denselben in jedem einzelnen Individuum in selbst zufälliger particulärer Weise aus, und verkümmert auch von dieser Seite her den Anblick der Selbstständigkeit und Freiheit, welche für die ächte Schönheit erforderlich ist.

b) Nun findet zwar der Geist den vollen Begriff natürlicher Lebendigkeit in seinem eigenen leiblichen Organismus vollständig verwirklicht, so daß in Vergleich mit diesem die Thierarten als unvollkommen, ja auf unteren Stufen als elende Lebendigkeiten erscheinen können; jedoch auch der menschliche Organismus zerspaltet sich, wenn auch in geringerem Grade, gleichfalls in Racenunterschiede und deren Stufengang schöner Gestaltungen. Außer diesen allerdings allgemeineren Unterschieden tritt dann näher wieder die Zufälligkeit festgewordener Familieneigenheiten und deren Vermischung als bestimmter Habitus, Ausdruck, Benehmen hervor, und zu dieser Besonderheit, welche den Zug einer in sich unfreien Particularität hereinbringt, gesellen sich dann noch die Eigenthümlichkeiten der Beschäftigungsweise in endlichen Lebenskreisen, in Betrieb und Beruf, woran sich endlich die gesammten Singularitäten des speciellen Charakters, Temperaments mit dem Gefolge sonstiger Verkümmerungen und Trübungen anschließen. Armuth, Sorge, Zorn, Kälte und Gleichgültigkeit, die Wuth der Leidenschaften, das Festhalten einseitiger Zwecke und die Veränderlichkeit und geistige Zersplittrung, die Abhängigkeit von der äußeren Natur, die ganze Endlichkeit des menschlichen Daseyns überhaupt specifizirt sich zur Zufälligkeit ganz particulärer Physiognomien und deren bleibendem Ausdruck. So giebt es verwitterte Physiognomien, in welchen alle Leidenschaften den Ausdruck ihrer zerstörenden Stürme zurückgelassen haben, andere gewähren nur den Anblick der innern Kahlheit und Flachheit, andere wieder sind so particulär, daß der allgemeine Typus der Formen fast ganz verschwunden ist. Die Zufälligkeit der Gestalten findet kein Ende. Kinder sind deshalb im Ganzen am schönsten, weil in ihnen noch

alle Particularitäten wie in einem still verschlossnen Keime schlummern, indem noch keine beschränkte Leidenschaft ihre Brust durchwühlt, und keines der mannichfaltigen menschlichen Interessen sich mit dem Ausdruck seiner Noth den wandelnden Zügen fest eingegraben hat. In dieser Unschuld aber, obschon das Kind in seiner Lebhaftigkeit als die Möglichkeit von Allem erscheint, fehlen dann auch ebenso sehr die tieferen Züge des Geistes, der sich in sich zu bethätigen und zu wesentlichen Richtungen und Zwecken aufzuthun gedrungen ist.

c) Diese Mangelhaftigkeit des unmittelbaren sowohl physischen als geistigen Daseyns ist wesentlich als eine Endlichkeit zu fassen, und näher als eine Endlichkeit, welche ihrem Begriff nicht entspricht und durch dieses Nichtentsprechen eben ihre Endlichkeit bekündet. Denn der Begriff und concreter noch die Idee ist das in sich Unendliche und Freie. Das animalische Leben, obschon es als Leben Idee ist, stellt doch nicht die Unendlichkeit und Freiheit selber dar, welche nur zum Vorschein kommt, wenn der Begriff sich durch seine gemäße Realität so ganz hindurch zieht, daß er darin nur sich selbst hat, und an ihr nichts Anderes als sich selber hervortreten läßt. Dann erst ist er die wahrhaft freie unendliche Einzelnheit. Das natürliche Leben jedoch bringt es nicht über die Empfindung hinaus, die in sich bleibt, ohne die gesammte Realität total zu durchdringen, und sich außerdem in sich unmittelbar bedingt, beschränkt und abhängig findet, weil sie nicht frei durch sich, sondern durch Anderes bestimmt ist. Das gleiche Loos trifft die unmittelbare endliche Wirklichkeit des Geistes in seinem Wissen, Wollen, seinen Begebenheiten, Handlungen und Schicksalen.

Denn obschon auch hier sich wesentlichere Mittelpunkte bilden, so sind dieß doch nur Mittelpunkte, welche ebenso wenig als die besonderen Einzelnheiten an und für sich selber Wahrheit haben, sondern dieselbe nur in der Beziehung aufeinander durch das Ganze darstellen. Dieß Ganze als solches genommen entspricht

wohl seinem Begriffe, ohne sich jedoch in seiner Totalität zu manifestiren, so daß es in dieser Weise nur ein Inneres bleibt, und deshalb nur für das Innre der denkenden Erkenntniß ist, statt als das volle Entsprechen selber in die äußere Realität sichtbar hinaus zu treten, und die tausend Einzelnheiten aus ihrer Zerstreuung zurückzurufen, um sie zu einem Ausdruck und einer Gestalt zu concentriren.

Dieß ist der Grund, weshalb der Geist auch in der Endlichkeit des Daseyns und dessen Beschränktheit und äußerlichen Nothwendigkeit den unmittelbaren Anblick und Genuß seiner wahren Freiheit nicht wiederzufinden vermag, und das Bedürfniß dieser Freiheit daher auf einem anderen höheren Boden zu realisiren genöthigt ist. Dieser Boden ist die Kunst, und ihre Wirklichkeit das Ideal.

Die Nothwendigkeit des Kunstschönen leitet sich also aus den Mängeln der unmittelbaren Wirklichkeit her, und die Aufgabe desselben muß dahin festgesetzt werden, daß es den Beruf habe, die Erscheinung der Lebendigkeit und vornehmlich der geistigen Beseelung auch äußerlich in ihrer Freiheit darzustellen, und das Aeußerliche seinem Begriffe gemäß zu machen. Dann erst ist das Wahre aus seiner zeitlichen Umgebung, aus seinem Hinaussichverlaufen in die Reihe der Endlichkeiten herausgehoben, und hat zugleich eine äußere Erscheinung gewonnen, aus welcher nicht mehr die Dürftigkeit der Natur und der Prosa hervorblickt, sondern ein der Wahrheit würdiges Daseyn, das nun auch seinerseits in freier Selbstständigkeit dasteht, indem es seine Bestimmung in sich selber hat, und sie nicht durch Anderes in sich hineingesetzt findet.

Drittes Kapitel.

Das Kunstschöne oder das Ideal.

In Rücksicht auf das Kunstschöne haben wir drei Hauptseiten zu betrachten:

Erstens das Ideal als solches,

Zweitens die Bestimmtheit desselben als Kunstwerk,

Drittens die hervorbringende Subjectivität des Künstlers.

A. Das Ideal als solches.

1. Das Allgemeinste, was sich unsrer bisherigen Betrachtung nach vom Ideal der Kunst in ganz formeller Weise aussagen läßt, geht darauf hinaus, daß einerseits zwar das Wahre nur in seiner Entfaltung zur äußeren Realität Daseyn und Wahrheit hat, andrerseits aber das Außereinander derselben so sehr in Eins zusammenzufassen und zu halten vermag, daß nun jeder Theil der Entfaltung diese Seele, das Ganze, an ihm erscheinen macht. Nehmen wir zur nächsten Erläutrung die menschliche Gestalt, so ist sie, wie wir schon früher sahen, eine Totalität von Organen, in welche der Begriff auseinandergegangen ist, und in jedem Gliede nur irgend eine besondere Thätigkeit und partielle Regung kund giebt. Fragen wir aber, in welchem besonderen Organe die ganze Seele als Seele erscheint, so werden wir sogleich das Auge angeben; denn in dem Auge concentrirt sich die Seele und sieht nicht nur durch dasselbe, sondern wird auch darin gesehen. Wie sich nun an der Oberfläche des menschlichen Körpers, im Gegensatze des thierischen, überall das pulsirende Herz zeigt, in demselben Sinne ist von der Kunst zu behaupten, daß sie jede Gestalt an allen Punkten der sichtbaren Oberfläche zum Auge ver-

wandle, welches der Sitz der Seele ist und den Geist zur Erscheinung bringt. — Oder wie Platon in jenem bekannten Distichon an den Aster ausruft:

Wenn zu den Sternen du blickst, mein Stern, o wär' ich der Himmel
Tausendäugig sodann auf dich hernieder zu schaun!

so umgekehrt macht die Kunst jedes ihrer Gebilde zu einem tausendäugigen Argus, damit die innere Seele und Geistigkeit an allen Punkten gesehen werde. Und nicht nur die leibliche Gestalt, die Miene des Gesichts, die Gebehrde und Stellung, sondern ebenso auch die Handlungen und Begebnisse, Reden und Töne und die Reihe ihres Verlaufs durch alle Bedingungen des Erscheinens hindurch hat sie allenthalben zum Auge werden zu lassen, in welchem sich die freie Seele in ihrer innern Unendlichkeit zu erkennen giebt.

a) Bei dieser Fordrung durchgängiger Beseelung entsteht sogleich die nähere Frage, *welches* die Seele sey, zu deren Augen alle Punkte der Erscheinung werden sollen, und bestimmter noch fragt es sich, welcher Art die Seele sey, die ihrer Natur nach sich befähigt zeige, durch die Kunst zu ihrer ächten Manifestation zu kommen. Denn in gewöhnlichem Sinne spricht man auch von einer specifischen Seele der Metalle, des Gesteins, der Gestirne, Thiere, der vielfach particularisirten menschlichen Charaktere und ihrer Aeußerungen. Für die natürlichen Dinge aber, wie Steine, Pflanzen u. s. f. kann der Ausdruck der Seele in der obigen Bedeutung nur uneigentlich gebraucht werden. Die Seele der bloß natürlichen Dinge ist für sich selbst endlich, vorübergehend, und mehr eine specificirte Natur als eine Seele zu nennen. Die bestimmte Individualität solcher Existenzen tritt deshalb schon in ihrem endlichen Daseyn vollständig hervor. Sie kann nur irgend eine Beschränktheit darstellen und die Erhebung in die unendliche Selbstständigkeit und Freiheit wird nichts als ein Schein, welcher auch dieser Sphäre wohl zu leihen ist, doch wenn es wirklich geschieht nur immer von Außen her durch die Kunst herangebracht

wird, ohne daß diese Unendlichkeit in den Dingen selber begründet ist. In gleicher Weise ist auch die empfindende Seele als natürliche Lebendigkeit wohl eine subjective jedoch *nur* innerliche Individualität, welche nur *an sich* in der Realität vorhanden ist, ohne als Rückkehr zu sich sich selber zu wissen und dadurch in sich unendlich zu seyn. Ihr Inhalt bleibt daher selbst beschränkt, und ihre Manifestation bringt es theils nur zu einer formellen Lebendigkeit, Unruhe, Beweglichkeit, Begierlichkeit, und Angst und Furcht dieses abhängigen Lebens, theils nur zu der Aeußerung einer in sich selber endlichen Innerlichkeit. Die Beseelung und das Leben des *Geistes* allein ist die freie Unendlichkeit, die in dem realen Daseyn für sich selbst als Inneres ist, weil sie in ihrer Aeußerung zu sich selber zurückkehrt und bei sich bleibt. Dem Geiste allein ist es deshalb gegeben, seiner Aeußerlichkeit, wenn er durch dieselbe auch in die Beschränktheit eintritt, dennoch zugleich den Stempel seiner eigenen Unendlichkeit und freien Rückkehr zu sich aufzudrücken. Nun ist aber auch der Geist, indem er nur erst dadurch frei und unendlich ist, daß er seine Allgemeinheit wirklich faßt, und die Zwecke, die er in sich setzt zu ihr erhebt, seinem eignen Begriff nach fähig, wenn er diese Freiheit *nicht* ergriffen hat, als beschränkter Inhalt, verkümmerter Charakter verkrüppeltes und flaches Gemüth zu existiren. Mit solchem in sich nichtigen Gehalt bleibt die unendliche Manifestation des Geistes wieder nur formell, da wir dann nichts als die abstracte Form selbstbewußter Geistigkeit erhalten, deren Inhalt der Unendlichkeit des freien Geistes widerspricht. Es ist nur durch einen ächten und in sich substantiellen Inhalt, durch welchen das beschränkte veränderliche Daseyn Selbstständigkeit und Substantialität hat, so daß dann Bestimmtheit und Gediegenheit in sich, beschränkt abgeschlossener und substantieller Gehalt in ein und demselbigen wirklich sind, und das Daseyn hierdurch die Möglichkeit erlangt, an der Beschränktheit seines eigenen Inhalts zugleich als Allgemeinheit, und als bei sich seyende Seele manifestirt zu seyn. — Mit einem

Worte, die Kunst hat die Bestimmung, das Daseyn in seiner Erscheinung als wahr aufzufassen und darzustellen, d. i. in seiner Angemessenheit zu dem sich selbst gemäßen, dem an und für sich seyenden Inhalt. Die Wahrheit der Kunst darf also keine bloße Richtigkeit seyn, worauf sich die sogenannte Nachahmung der Natur beschränkt, sondern das Aeußere muß mit einem Innren zusammenstimmen, das in sich selbst zusammenstimmt und eben dadurch sich als sich selbst im Aeußeren offenbaren kann.

b) Indem die Kunst nun das in dem sonstigen Daseyn von der Zufälligkeit und Aeußerlichkeit Befleckte zu dieser Harmonie mit seinem wahren Begriffe zurückführt, wirft sie alles was in der Erscheinung demselben nicht entspricht bei Seite, und bringt erst durch diese Reinigung das Ideal hervor. Man kann dieß für eine Schmeichelei der Kunst ausgeben, wie man z. B. Portraitmalern nachsagt, daß sie schmeicheln. Aber selbst der Portraitmaler, der es noch am wenigsten mit dem Ideal der Kunst zu thun hat, muß in diesem Sinne schmeicheln, d. h. alle die Aeußerlichkeiten in Gestalt und Ausdruck, in Form, Farbe und Zügen, das nur Natürliche des bedürftigen Daseyns, die Härchen, Poren, Närbchen, Flecke der Haut muß er fortlassen und das Subject in seinem allgemeinen Charakter, und seiner bleibenden Eigenthümlichkeit auffassen und wiedergeben. Es ist etwas durchaus Anderes, ob er die Physiognomie nur überhaupt ganz so nachahmt, wie sie ruhig in ihrer Oberfläche und Außengestalt vor ihm dasitzt, oder ob er die wahren Züge, welche der Ausdruck der eigensten Seele des Subjects sind, darzustellen versteht. Denn zum Ideale gehört durchweg, daß die äußere Form für sich der Seele entspreche. So ahmen z. B. die in neuester Zeit Mode gewordenen sogenannten lebenden Bilder zweckmäßig und erfreulich berühmte Meisterwerke nach, und das Beiwesen, Drappirung u. s. f. bilden sie richtig ab, aber für den geistigen Ausdruck der Gestalten sieht man häufig genug Alltagsgesichter verwenden, und dieß wirkt zweckwidrig. Raphaelische Madonnen dagegen zeigen

uns Formen des Gesichts, der Wangen, der Augen, der Nase, des Mundes, welche als Formen überhaupt schon der seligen freudigen, frommen zugleich und demüthigen Mutterliebe gemäß sind. Man könnte allerdings behaupten wollen, alle Frauen seyen dieser Empfindung fähig, aber nicht jede Form der Physiognomie genügt dem vollen Ausdrucke solcher Seelentiefe.

c) In dieser Zurückführung nun des äußerlichen Daseyns in's Geistige, so daß die äußere Erscheinung als dem Geiste gemäß die Enthüllung desselben wird, ist die Natur des Kunstideals zu suchen. Es ist dieß jedoch eine Zurückführung ins Innre, die zugleich nicht bis zum Allgemeinen in abstracter Form, bis zum Extrem des Gedankens fortgeht, sondern in dem Mittelpunkt stehen bleibt, in welchem das nur Aeußerliche und nur Innerliche zusammenfallen. Das Ideal ist demnach die Wirklichkeit, zurückgenommen aus der Breite der Einzelnheiten und Zufälligkeiten, insofern das Innre in dieser der Allgemeinheit entgegengehobenen Aeußerlichkeit selbst als lebendige Individualität erscheint. Denn die individuelle Subjectivität, welche einen substantiellen Gehalt in sich trägt und denselben zugleich an ihr selber äußerlich erscheinen macht, steht in dieser Mitte, in der das Substantielle des Inhalts nicht abstract für sich seiner Allgemeinheit nach heraustreten kann, sondern in der Individualität noch eingeschlossen bleibt, und dadurch mit einem bestimmten Daseyn verschlungen erscheint, welches nun auch seinerseits, von der bloßen Endlichkeit und Bedingtheit losgewunden, mit dem Innern der Seele zu freiem Einklange zusammengeht. Schiller in seinem Gedichte „das Ideal und das Leben" spricht der Wirklichkeit und ihren Schmerzen und Kämpfen gegenüber von „der Schönheit stillem Schattenlande." Ein solches Schattenreich ist das Ideal, es sind die Geister, die in ihm erschienen, abgestorben dem unmittelbaren Daseyn, abgeschieden von der Bedürftigkeit der natürlichen Existenz, befreit von den Banden der Abhängigkeit äußerer Einflüsse und aller der Verkehrungen und Verzerrungen, welche mit der End-

lichkeit der Erscheinung zusammenhängen. Ebenso sehr aber setzt das Ideal seinen Fuß in die Sinnlichkeit und deren Naturgestalt hinein, doch zieht ihn wie das Bereich des Aeußern zugleich zu sich zurück, indem die Kunst den Apparat, dessen die äußere Erscheinung zu ihrer Selbsterhaltung bedarf, zu den Grenzen zurückzuführen weiß, innerhalb welcher das Aeußere die Manifestation der geistigen Freiheit seyn kann. Dadurch allein steht das Ideal im Aeußerlichen mit sich selbst zusammengeschlossen frei auf sich beruhend da, als sinnlich selig in sich, seiner sich freuend und genießend. Der Klang dieser Seligkeit tönt durch die ganze Erscheinung des Ideals fort, denn wie weit sich die Außengestalt auch ausdehnen möge, die Seele des Ideals verliert in ihr nie sich selber. Und nur hierdurch gerade ist es wahrhaft schön, indem das Schöne nur als totale aber subjective Einheit ist, weshalb auch das Subject des Ideals aus der Zersplittrung sonstiger Individualitäten und ihrer Zwecke und Bestrebungen in sich selber zurück zu einer höheren Totalität und Selbstständigkeit gesammelt erscheinen muß.

α) Wir können in dieser Rücksicht die heitere Ruhe und Seligkeit, dieß Sichselbstgenügen in der eigenen Beschlossenheit und Befriedigung als den Grundzug des Ideals an die Spitze stellen. Die ideale Kunstgestalt steht wie ein seliger Gott vor uns da. Den seligen Göttern nämlich ist es mit der Noth, dem Zorn und Intresse in endlichen Kreisen und Zwecken kein letzter Ernst, und dieses positive Zurückgenommenseyn in sich bei der Negativität alles Besonderen giebt ihnen den Zug der Heiterkeit und Stille. In diesem Sinne gilt das Wort Schillers: „Ernst ist das Leben, heiter ist die Kunst.“ Zwar ist häufig genug pedantisch hierüber gewitzelt worden, da die Kunst überhaupt und vornehmlich Schillers eigene Poesie von der ernstesten Art sey, — wie denn die ideale Kunst auch in der That des Ernstes nicht entbehrt, — aber in dem Ernste eben bleibt die Heiterkeit in sich selbst ihr wesentlicher Charakter. Diese Kraft der Individualität, dieser

Triumph der in sich concentrirten concreten Freiheit ist es, den wir besonders in antiken Kunstwerken in der heiteren Ruhe ihrer Gestalten erkennen. Und dieß ist nicht etwa bei kampfloser Befriedigung allein der Fall, sondern dann selbst, wenn ein tiefer Bruch das Subject in sich selbst wie dessen ganze Existenz zerrissen hat. Denn wenn die tragischen Heroen z. B. auch so dargestellt sind, daß sie dem Schicksale unterliegen, so zieht sich dennoch das Gemüth, indem es sagt: es ist so! in das einfache Beisichseyn zurück. Das Subject bleibt dann noch immer sich selber getreu; es giebt das auf, was ihm geraubt wird, doch die Zwecke, welche es verfolgte, werden ihm nicht nur genommen, sondern es läßt sie fallen, und verliert damit sich selber nicht. Der Mensch, vom Geschick unterjocht, kann sein Leben verlieren, die Freiheit nicht. Dieß Beruhen auf sich ist es, welches im Schmerze selbst noch die Heiterkeit der Ruhe zu bewahren und erscheinen zu lassen vermag.

β) In der romantischen Kunst zwar geht die Zerrissenheit und Dissonanz des Innern weiter, wie in ihr überhaupt die dargestellten Gegensätze sich vertiefen, und deren Entzweiung kann festgehalten werden. So bleibt z. B. die Malerei in der Darstellung der Leidensgeschichte zuweilen beim Ausdruck des Hohns in den Zügen der peinigenden Kriegsknechte bei dem scheußlichen Verzerren und Grinsen der Gesichter stehn, und mit diesem Festhalten an der Entzweiung besonders in Schildrung des Lasterhaften, Sündlichen und Bösen geht dann die Heiterkeit des Ideals verloren, denn wenn auch die Zerrissenheit nicht in jener Festigkeit bleibt, so tritt doch häufig, obschon nicht jedesmal Häßlichkeit, doch wenigstens Unschönheit an die Stelle. In einem andern Kreise der älteren Niederländischen Malerei zeigt sich wohl in der Rechtschaffenheit und Treue gegen sich selbst, ebenso in dem Glauben und der unerschütterlichen Sicherheit eine Versöhnung des Gemüths in sich, aber bis zur Heiterkeit und Befriedigung des Ideals bringt es diese Festigkeit nicht. Dennoch kann auch in der romantischen Kunst obgleich das Leiden und der Schmerz in

ihr das Gemüth und subjective Innre tiefer als bei den Alten trifft, eine geistige Innigkeit, eine Freudigkeit in der Ergebung, eine Seligkeit im Schmerz und Wonne im Leiden, ja eine Wollust selbst in der Marter zur Darstellung kommen. Selbst in der italienischen ernst religiösen Musik durchdringt diese Lust und Verklärung des Schmerzes den Ausdruck der Klage. Dieser Ausdruck ist im Romantischen überhaupt das Lächeln durch Thränen. Die Thräne gehört dem Schmerz, das Lächeln der Heiterkeit, und so bezeichnet das Lächeln im Weinen dieß Beruhigtseyn in sich bei Qual und Leiden. Allerdings darf das Lächeln dann keine bloß sentimentale Rührung, keine Eitelkeit des Subjects und Schönthuerei mit sich über Miserabilitäten seyn und über seine kleinen subjectiven Empfindungen dabei, sondern muß als die Fassung und Freiheit des Schönen allem Schmerze zum Trotz erscheinen, wie von der Ximene in den Romanzen vom Cid gesagt wird: wie war sie in Thränen schön. Die Haltungslosigkeit des Menschen dagegen ist entweder häßlich und widrig oder lächerlich. Kinder z. B. brechen bei dem Geringfügigsten schon in Thränen aus, und machen uns dadurch lachen, wogegen die Thränen in den Augen eines ernsten gehaltenen Mannes bei tiefer Empfindung schon einen ganzen anderen Eindruck der Rührung geben.

Lachen und Weinen können jedoch abstract auseinanderfallen und sind nun auch fälschlich in dieser Abstraction als ein Motiv für die Kunst benutzt worden, wie das Lachchor z. B. in Weber's Freischütz. Lachen überhaupt ist der Ausbruch des Herausplatzens, das jedoch nicht haltungslos bleiben darf, wenn nicht das Ideal verloren gehn soll. Von der gleichen Abstraction ist das ähnliche Lachen in einem Duett aus Webers Oberon, in welchem Einem Angst und Bange für die Kehle und Brust der Sängerin werden kann. Wie anders dagegen ergreift das unauslöschliche Göttergelächter im Homer, das aus der seligen Ruhe der Götter entspringt, und nur Heiterkeit und nicht abstracte Ausgelassenheit ist. Ebenso wenig auf der andern Seite darf das Weinen als haltungsloser Jammer in das ideale Kunstwerk eintreten, wie z. B. solche abstracte Trostlosigkeit wiederum in Weber's Freischützen zu hören ist. In der Musik überhaupt ist der Gesang diese Freude und Lust sich zu vernehmen, wie die Lerche in den freien Lüften singt; Hinausschreien des Schmerzes und der Fröhlichkeit macht noch keine Musik, sondern selbst im Leiden muß der süße Ton der Klage die Schmerzen durchziehn und klären, so daß es Einem schon der Mühe werth scheint so zu leiden, um solche Klage zu vernehmen. Dieß ist die süße Melodie, der Gesang in aller Kunst.

γ) In diesem Grundsatz hat auch in gewisser Beziehung das Prinzip der modernen Ironie seine Berechtigung, nur daß die Ironie einerseits häufig alles wahren Ernstes baar ist, und sich vornehmlich an schlechten Subjecten zu delectiren liebt, andrerseits in der bloßen Sehnsüchtigkeit des Gemüthes, statt des wirklichen Handelns und Seyns endet, wie Novalis z. B. eines der edleren Gemüther, welche sich auf diesem Standpunkte befanden, zu der Leerheit von bestimmten Intressen, zu dieser Scheu vor der Wirklichkeit getrieben, und zu dieser Schwindsucht gleichsam des Geistes hinaufgeschraubt wurde. Es ist dieß eine Sehnsucht, welche sich zum wirklichen Handeln und Produciren nicht herablassen will, weil sie sich durch die Berührung mit der Endlichkeit zu verunreinigen fürchtet, obschon sie ebenso sehr das Gefühl des Mangels dieser Abstraction in sich hat. So liegt allerdings in der Ironie jene absolute Negativität, in welcher sich das Subject im Vernichten der Bestimmtheiten und Einseitigkeiten auf sich selbst bezieht, indem aber das Vernichten, wie schon oben bei Betrachtung dieses Princips angedeutet wurde, nicht nur wie in der Komik das an sich selbst Nichtige, das sich in seiner Hohlheit manifestirt, sondern gleichmäßig auch jedes an sich Vortreffliche und Gediegene trifft, so behält die Ironie als diese allseitige Vernichtigungskunst wie jene Sehnsüchtigkeit, im Vergleich mit dem wahren Ideal, zugleich die Seite der innern unkünstlerischen Haltungslosigkeit. Denn das Ideal bedarf eines in sich substantiellen Gehalts, der freilich da-

durch, daß er sich in Form und Gestalt auch des Aeußeren darstellt, zur Besonderheit und hiermit zur Beschränktheit wird, doch die Beschränktheit so in sich enthält, daß alles nur Aeußerliche daran getilgt und vernichtet ist. Durch diese Negation der bloßen Aeußerlichkeit allein ist die bestimmte Form und Gestalt des Ideals ein Herausführen jenes substantiellen Gehalts in die für die Kunstanschauung und Vorstellung angemessne Erscheinung.

2. Die bildliche und äußerliche Seite nun, welche dem Ideal ebenso nothwendig ist als der in sich gediegene Inhalt, und die Art der Durchdringung beider führt uns auf das Verhältniß der idealen Darstellung der Kunst zur Natur. Denn dieß äußerliche Element und dessen Gestaltung hat einen Zusammenhang mit dem, was wir überhaupt Natur heißen. In dieser Beziehung ist der alte immerfort sich erneuernde Zwist, ob die Kunst natürlich im Sinne des Vorhandenen Aeußeren darstellen, oder die Naturerscheinungen verherrlichen und verklären solle, noch nicht beigelegt. Recht der Natur und Recht des Schönen, Ideal und Naturwahrheit — in solchen zunächst unbestimmten Wörtern kann man ohne Aufhören gegeneinanderreden. Denn das Kunstwerk soll allerdings natürlich seyn, aber es giebt auch eine gemeine, häßliche Natur, diese soll nun wiederum nicht nachgebildet werden, andrerseits aber — und so geht es ohne Ende und festes Resultat fort.

In neuerer Zeit ist der Gegensatz von Ideal und Natur vornehmlich durch Winckelmann wieder angeregt und von Wichtigkeit geworden. Winckelmann's Begeistrung hat sich, wie ich früher bereits angedeutet, an den Werken der Alten und ihrer idealen Formen entzündet, und er ruhte nicht eher, bis er die Einsicht in deren Vortrefflichkeit gewonnen und die Anerkennung und das Studium dieser Meisterwerke der Kunst wieder in die Welt eingeführt hatte. Aus dieser Anerkennung nun aber ist eine Sucht nach idealischer Darstellung hervorgegangen, in der man die Schönheit gefunden zu haben glaubte, doch in Fadheit, Unlebendigkeit und charakterlose Oberflächlichkeit verfiel. Solche Leerheit

des Ideals hauptsächlich in der Malerei hat Herr von Rumohr in seiner erwähnten Polemik gegen die Idee und das Ideal vor Augen.

Es ist nun die Sache der Theorie diesen Gegensatz aufzulösen; das praktische Interesse dagegen für die Kunst selbst können wir auch hier wiederum ganz bei Seite lassen, denn man mag der Mittelmäßigkeit und ihren Talenten Grundsätze einflößen, welche man will, es ist und bleibt dasselbe; sie producirt, ob nach einer schiefen oder nach der besten Theorie, doch immer nur Mittelmäßiges und Schwächliches. Außerdem ist die Kunst überhaupt und insbesondre die Malerei bereits durch andre Anregungen von dieser Sucht nach sogenannten Idealen abgekommen, und hat auf ihrem Wege durch Auffrischung des Intresses für die ältere italienische und deutsche wie für die spätere holländische Malerei Gehaltvolleres und Lebendigeres in Formen und Inhalt zu erlangen wenigstens den Versuch gemacht.

Wie jener abstracten Ideale ist man aber auf der anderen Seite der beliebten Natürlichkeit in der Kunst ebenso sehr satt geworden. Auf dem Theater z. B. ist Jedermann der alltäglichen Haushaltungsgeschichten und ihrer naturgetreuer Darstellung von Herzen müde. Den Jammer der Väter mit der Frau, den Söhnen und Töchtern, mit der Besoldung, dem Auskommen, mit der Abhängigkeit von Ministern und Intriguen der Kammerdiener und Secretaire, und ebenso die Noth der Frau mit den Mägden in der Küche und den verliebten empfindsamen Dingern von Töchtern in dem Wohnzimmer — alle diese Sorge und Plage findet Jeder getreuer und besser im eigenen Hause.

Bei diesem Gegensatze des Ideals und der Natur hat man nun also die eine Kunst mehr als die andre im Sinne gehabt, hauptsächlich aber die Malerei, deren Sphäre gerade die anschauliche Besonderheit ist. Wir wollen deshalb die Frage in Betreff dieses Gegensatzes allgemeiner so stellen: soll die Kunst Poesie oder Prosa seyn? Denn das ächt Poetische in der Kunst ist eben das, was wir Ideal nannten. Kommt es auf den bloßen Namen

Ideal an, so ließe sich derselbe leicht aufgeben. Dann entsteht aber die Frage, was ist denn Poesie und was ist Prosa in der Kunst? Obschon auch das Festhalten des an sich selbst Poetischen in Bezug auf bestimmte Künste zu Abirrungen führen kann und bereits geführt hat, insofern was der Poesie ausdrücklich und näher der lyrischen etwa angehört, auch durch die Malerei dargestellt worden ist, weil solch ein Inhalt denn doch gewiß poetischer Art sey. Die jetzige Kunstausstellung (1828) z. B. enthält mehrere Gemälde, alle aus ein und derselben (der sogenannten Düsseldorfer) Schule, welche sämmtlich Sujets aus der Poesie und zwar aus der nur als Empfindung darstellbaren Seite der Poesie entlehnt haben. Sieht man diese Gemälde öfter und genauer an, so erscheinen sie bald genug als süß und fade.

In jenem Gegensatze nun liegen folgende allgemeine Bestimmungen:

a) Die ganz formelle Idealität des Kunstwerks, indem die Poesie überhaupt, wie schon der Name andeutet, ein Gemachtes vom Menschen Hervorgebrachtes ist, das er in seine Vorstellung aufgenommen, verarbeitet und aus derselben durch seine eigene Thätigkeit herausgestellt hat.

α) Der Inhalt kann dabei ganz gleichgültig seyn oder uns außerhalb der Kunstdarstellung im gewöhnlichen Leben nur nebenher etwa augenblicklich interessiren. In dieser Weise hat z. B. die holländische Malerei die vorhandenen flüchtigen Scheine der Natur als vom Menschen neuerzeugte zu tausend und aber tausend Effecten umzuschaffen gewußt. Sammet, Metallglanz, Licht, Pferde, Knechte, alte Weiber, Bauern aus Pfeifenstummeln den Rauch heraus blasend, das Blinken des Weins im durchsichtigen Glase, Kerle in schmutzigen Jacken mit alten Karten spielend, solche und hunderterlei andere Gegenstände, um welche wir uns im alltäglichen Leben kaum bekümmern, da uns selbst, wenn auch wir Karten spielen, trinken und von diesem und jenem schwatzen, noch ganz andre Interessen ausfüllen, werden uns in diesen Gemälden vors

Auge gebracht. Was uns aber bei dergleichen Inhalt, insofern ihn die Kunst uns darbietet, sogleich in Anspruch nimmt, ist eben dieß Scheinen und Erscheinen der Gegenstände als durch den Geist producirt, welcher das Aeußere und Sinnliche der ganzen Materiatur im Innersten verwandelt. Denn statt existirender Wolle, Seide, statt des wirklichen Haares, Glases, Fleisches und Metalls sehen wir bloße Farben, statt der totalen Dimensionen, deren das Natürliche zu seiner Erscheinung bedarf, eine bloße Fläche, und dennoch haben wir denselben Anblick, den das Wirkliche giebt.

β) Gegen die vorhandene prosaische Realität ist daher dieser durch den Geist producirte Schein das Wunder der Idealität, ein Spott, wenn man will, und eine Ironie über das äußerliche natürliche Daseyn. Denn welche Anstalten muß die Natur und der Mensch im gewöhnlichen Leben machen, welcher unzähligen Mittel der verschiedensten Art müssen sie sich bedienen, um dergleichen hervorzubringen; welch einen Widerstand leistet hier das Material, wie das Metall z. B., wenn es bearbeitet werden soll. Die Vorstellung dagegen, aus welcher die Kunst schöpft, ist ein weiches einfaches Element, das Alles, was die Natur und der Mensch in seinem natürlichen Daseyn sich müssen sauer werden lassen, leicht und gefügig seinem Innern entnimmt. Ebenso sind die dargestellten Gegenstände und der Mensch der Alltäglichkeit nicht von unerschöpflichem Reichthum, sondern beschränkt; Edelsteine, Gold, Pflanzen, Thiere u. s. f. sind für sich nur dieses begrenzte Daseyn. Der Mensch aber als künstlerisch schaffend ist eine ganze Welt von Inhalt, den er der Natur entwendet und in dem umfassenden Bereich der Vorstellung und Anschauung zu einem Schatze zusammengehäuft hat, welchen er nun auf einfache Weise ohne die weitläufigen Bedingungen und Veranstaltungen der Realität frei aus sich herausgiebt.

Die Kunst in dieser Idealität ist die Mitte zwischen dem bloß objectiven bedürftigen Daseyn und der bloß innern Vorstellung. Sie liefert uns die Gegenstände selbst, aber aus dem In-

nern her; sie giebt sie nicht zum sonstigen Gebrauch, sondern beschränkt das Interesse auf die Abstraction des ideellen Scheines für den bloß theoretischen Anblick.

γ) Dadurch nun erhebt sie durch diese Idealität zugleich die sonst werthlosen Objecte, welche sie ihres unbedeutenden Inhalts ohnerachtet für sich fixirt und zum Zweck macht, und auf das unsere Theilnahme richtet, woran wir sonst rücksichtslos vorübergehen würden. Dasselbe vollbringt die Kunst in Rücksicht auf die Zeit, und ist auch hierin ideell. Was in der Natur vorübereilt, befestigt die Kunst zur Dauer; ein schnellverschwindendes Lächeln, einen plötzlichen schalkhaften Zug um den Mund, einen Blick, einen flüchtigen Lichtschein, ebenso geistige Züge im Leben der Menschen, Vorfälle, Begebenheiten, welche kommen und gehen, da sind und wieder vergessen werden, Alles und jedes entreißt sie dem augenblicklichen Daseyn und überwindet auch in dieser Beziehung die Natur.

In dieser formellen Idealität nun aber der Kunst ist es nicht der Inhalt selbst, was uns vornehmlich in Anspruch nimmt, sondern die Satisfaction des geistigen Hervorbringens. Die Darstellung muß hier natürlich erscheinen, doch nicht das Natürliche daran als solches, sondern jenes Machen, das Vertilgtwerden gerade der sinnlichen Materialität, und der äußerlichen Bedingungen ist das Poetische und Ideale in formellem Sinne. Wir erfreun uns an einer Manifestation, welche erscheinen muß, als hätte die Natur sie hervorgebracht, während sie doch ohne deren Mittel eine Production des Geistes ist; die Gegenstände ergötzen uns nicht, weil sie so natürlich, sondern weil sie so natürlich gemacht sind.

b) Ein anderes tiefer dringendes Interesse jedoch geht darauf, daß der Inhalt nicht nur in den Formen, in denen er sich uns in seiner unmittelbaren Existenz darbietet, zur Darstellung komme, sondern, als vom Geiste gefaßt, nun auch innerhalb jener Formen erweitert und anders gewendet werde. Was natürlich existirt ist

schlechthin ein Einzelnes, und zwar nach allen Punkten und Seiten vereinzelt. Die Vorstellung dagegen hat die Bestimmung des Allgemeinen in sich, und was aus ihr hervorgeht erhält schon dadurch den Charakter der Allgemeinheit im Unterschiede natürlicher Vereinzelung. Die Vorstellung gewährt in dieser Beziehung den Vortheil, daß sie von weiterem Umfange und dabei fähig ist das Innere zu fassen, herauszuheben und sichtbarer zu expliciren. Nun ist zwar das Kunstwerk nicht bloß allgemeine Vorstellung, sondern deren bestimmte Verkörperung; aber als aus dem Geist und dessen vorstellenden Elemente hervorgegangen, muß es diesen Charakter des Allgemeinen, seiner anschaulichen Lebendigkeit ohnerachtet, durch sich hindurchziehen lassen. Dieß giebt die höhere Idealität des Poetischen gegen jene formelle des bloßen Machens. Hier nun ist es die Aufgabe des Kunstwerks, den Gegenstand in seiner Allgemeinheit zu ergreifen, und in der äußeren Erscheinung desselben dasjenige fortzulassen, was für den Ausdruck des Inhalts bloß äußerlich und gleichgültig bleiben würde. Der Künstler deshalb nimmt nicht alles das in Formen und Ausdrucksweisen auf, was er draußen in der Außenwelt vorfindet, und weil er's vorfindet, sondern er greift nur nach den rechten und dem Begriff der Sache gemäßen Zügen, wenn er ächte Poesie zu Stande bringen will. Nimmt er sich die Natur, und ihre Hervorbringungen, überhaupt das Vorhandene zum Vorbild, so geschieht es nicht, weil die Natur es so und so gemacht, sondern weil sie es recht gemacht hat; dieß „recht" aber ist ein Höheres als das Vorhandene selber.

Bei der menschlichen Gestalt z. B. verfährt der Künstler nicht wie man etwa bei Restauration alter Gemälde auch in den neugemalten Stellen die Sprünge wieder nachahmt, welche durch das Springen des Firnisses und der Farben alle die übrigen älteren Theile des Bildes wie mit einem Netz überzogen haben, sondern das Netz der Haut, und mehr noch die Sommersprossen, Bläschen, einzelnen Pockennarben, Leberflecke u. s. w. läßt selbst die Portraitmalerei fort, und der berühmte Denner ist in seiner sogenannten

Natürlichkeit nicht zum Muster zu nehmen. Ebenso werden auch wohl die Muskeln und Adern angedeutet, doch dürfen sie nicht mit dieser Bestimmtheit und Ausführlichkeit wie in der Natur heraustreten. Denn in alle dem ist wenig oder nichts Geistiges, und der Ausdruck des Geistigen ist das Wesentliche in der menschlichen Gestalt. Weshalb ich es auch nicht so durchaus nachtheilig finden kann, daß bei uns z. B. weniger nackte Statuen gemacht werden als bei den Alten. Dagegen ist der heutige Zuschnitt unserer Anzüge unkünstlerisch und prosaisch, der idealeren Gewandung der Alten gegenüber. Beiden Bekleidungen ist der Zweck gemeinsam, den Körper zu bedecken. Die Kleidung nun aber, welche die antike Kunst darstellt, ist eine mehr oder weniger für sich selbst formlose Fläche, und wird nur etwa dadurch determinirt, daß sie einer Befestigung am Körper, an der Schulter z. B. bedarf. Im übrigen bleibt das Gewand formbar, und hängt einfach und frei nach der ihm eigenen immanenten Schwere herab, oder wird durch die Stellung des Körpers, durch die Haltung und Bewegung der Glieder bestimmt. Die Determinirbarkeit, in welcher sich darthut, das Aeußere diene ganz nur dem veränderlichen Ausdruck des Geistes, der in dem Körper erscheint, so daß die besondere Form des Gewandes, der Faltenwurf, das Herabhängen und Emporgezogenseyn ganz von Innen her sich gestaltet und sich nur momentan gerade dieser Stellung oder Bewegung anpassend zeigt, — diese Bestimmbarkeit macht das Ideale in der Kleidung aus. In unsern modernen Anzügen dagegen ist der ganze Stoff fertig und nach den Formen der Gliedmaßen zugeschnitten und genäht, so daß eine eigene Freiheit des Fallens nicht mehr oder nur im geringsten Grade vorhanden ist. Denn auch die Art der Falten ist durch die Näthe bestimmt, und überhaupt Schnitt und Fall ganz technisch und handwerksmäßig durch den Schneider bewirkt. Nun regulirt zwar der Bau der Glieder im Allgemeinen die Form der Kleider, aber in dieser Körperform sind sie gerade nur eine schlechte Nachäffung oder nach conventioneller Mode und zufälliger Laune

der Zeit eine Verunstaltung der menschlichen Glieder, und der einmal fertige Schnitt bleibt nun immer derselbe, ohne durch Stellung und Bewegung bestimmt zu erscheinen. Wie z. B. die Rockärmel und Hosen sich gleichbleiben, wir mögen Arme und Beine so oder anders bewegen. Die Falten höchstens ziehen sich in verschiedener Weise, immer aber nach den festen Näthen, wie die Beinkleider z. B. an der Statue von Scharnhorst. Unsere Art der Bekleidung also ist als Aeußeres nicht genug von dem Innern abgeschieden, um dann umgekehrt von Innen her gestaltet zu erscheinen, sondern in falscher Nachahmung der Naturform ebenso wieder für sich in dem einmal angenommenen Schnitt fertig und unveränderlich.

Das Aehnliche, was wir so eben in Betreff auf die menschliche Gestalt und deren Bekleidung sahen, gilt nun auch von einer Menge sonstiger Aeußerlichkeiten und Bedürfnissen im menschlichen Leben, welche für sich nothwendig und allen Menschen gemeinsam sind, ohne daß sie jedoch in Beziehung mit den wesentlichen Bestimmungen und Interessen stehen, welche das eigentliche, seinem Gehalt nach Allgemeine im menschlichen Daseyn ausmachen, wie mannichfaltig auch alle diese physischen Bedingungen als z. B. Essen, Trinken, Schlafen, Ankleiden u. s. f. in die vom Geiste ausgehenden Handlungen äußerlich verflochten seyn mögen.

Dergleichen kann nun allerdings mit in die poetische Kunstdarstellung aufgenommen werden, und man gesteht z. B. dem Homer in dieser Beziehung die größte Natürlichkeit zu. Dennoch muß auch er sich, aller ἐνάργεια, aller Deutlichkeit für die Anschauung zum Trotz, darauf beschränken, solcher Zustände nur im Allgemeinen zu erwähnen, und es wird Keinem die Forderung einfallen, daß in dieser Beziehung alle Einzelnheiten, wie das vorhandene Daseyn sie giebt, sollten aufgezählt und beschrieben werden. Wie auch bei der Körperschilderung des Achill wohl der hohen Stirn, der wohlgebauten Nase, der langen starken Beine Erwähnung geschehen kann, ohne daß jedoch die Einzelnheit der wirklichen Existenz dieser Glieder Punkt vor Punkt, die Lage und das Verhältniß

jedes Theils zum Andern, die Farbe u. s. f., was erst die rechte Natürlichkeit wäre, mit zur Darstellung kommt. Außerdem aber ist bei der Dichtkunst die Art des Ausdrucks immer die allgemeine Vorstellung im Unterschiede der natürlichen Einzelnheit; der Dichter giebt statt der Sache stets nur den Namen, das Wort, in welchem das Einzelne zu einer Allgemeinheit wird, indem das Wort von der Vorstellung producirt ist, und dadurch schon den Charakter des Allgemeinen in sich trägt. Nun ließe sich zwar sagen, es sey ja in der Vorstellung und im Reden natürlich, den Namen, das Wort, als diese unendliche Abkürzung des natürlich Existirenden zu gebrauchen, doch dieß wäre dann immer eine jener ersten gerade entgegengesetzte und dieselbe aufhebende Natürlichkeit. Es fragt sich also, welche Art der Natürlichkeit bei jenem Gegensatz gegen das Poetische gemeint ist; denn Natur überhaupt ist ein unbestimmtes leeres Wort. Die Poesie wird stets nur das Energische, Wesentliche, Bezeichnende herausheben dürfen, und dieß ausdrucksvoll Wesentliche ist eben das Ideelle und nicht bloß Vorhandene, dessen Einzelnheiten bei irgend einem Vorfall, einer Scene u. s. f. vorzutragen, matt, geistlos, ermüdend und unerträglich werden müßte.

In Beziehung auf diese Art der Allgemeinheit erweist sich jedoch die eine Kunst idealer, die andre mehr gegen die Breite äußerer Anschaulichkeit hinausgerichtet. Die Sculptur z. B. ist in ihren Gebilden abstracter als die Malerei, während in der Dichtkunst die epische Poesie einerseits in Rücksicht auf äußere Lebendigkeit der wirklichen Aufführung eines dramatischen Werks nachstehn wird, andererseits aber ebenso sehr die dramatische Kunst in Fülle der Anschaulichkeit übertrifft, indem uns der epische Sänger concrete Bilder aus der Anschauung des Geschehenen vorführt, wogegen der dramatische sich mit den innern Motiven des Handelns, des Agirens auf den Willen und Reagirens des Innern zu begnügen hat.

c) Indem es ferner der Geist ist, der die innere Welt seines an und für sich interessevollen Gehaltes in Form äußerer Erscheinung realisirt, so fragt es sich auch in dieser Beziehung, welche Bedeutung der Gegensatz von Ideal und Natürlichkeit habe. Das Natürliche kann in dieser Sphäre nicht in dem eigentlichen Sinne des Worts gebraucht werden, denn als Außengestalt des Geistes gilt es nicht nur dadurch, daß es eben unmittelbar wie die thierische Lebendigkeit, die landschaftliche Natur u. s. f. da ist, sondern es erscheint hier seiner Bestimmung nach, insofern es der Geist ist, welcher sich verleiblicht, nur als Ausdruck des Geistigen und somit schon als idealisirt. Denn dieß Aufnehmen in den Geist, dieß Bilden und Gestalten aus dem Geiste heißt eben Idealisiren. Von den Todten sagt man, daß ihr Gesicht die Physiognomie des Kindesalters wieder annehme; der leiblich festgewordene Ausdruck der Leidenschaften, Gewohnheiten und Bestrebungen, das Charakteristische in allem Wollen und Thun ist dann entflohen, und die Unbestimmtheit der kindlichen Züge zurückgekehrt. Im Leben aber erhalten die Züge und die ganze Gestalt den Charakter ihres Ausdrucks von dem Innern her; wie denn auch die unterschiedenen Völker, Stände u. s. f. den Unterschied ihrer geistigen Richtungen und Thätigkeiten in der äußeren Gestalt kund geben. In allen solchen Beziehungen erscheint das Aeußere, als vom Geist durchdrungen und durch ihn bewirkt, schon der Natur als solcher gegenüber idealisirt. Hier nun erst ist der eigentliche bedeutungsvolle Sitz der Frage nach dem Natürlichen und Idealen. Denn auf der einen Seite wird die Behauptung aufgestellt, die Naturformen des Geistigen wären bereits in der wirklichen von der Kunst nicht wiedererschaffenen Erscheinung für sich so vollkommen, schön und vortrefflich da, daß es nicht noch ein anderes Schönes geben könne, welches sich als höher und im Unterschiede dieses Vorhandenen als Ideal erwiese, da die Kunst nicht einmal das in der Natur schon vorgefundene ganz zu erreichen befähigt sey. Auf der anderen Seite ergeht die Forderung, dem Wirklichen gegenüber für die Kunst noch anderweitige idealere Formen und Darstellungen selbstständig aufzufinden. In dieser Rücksicht besonders ist die erwähnte

Polemik des Herrn von Rumohr wichtig, der, wenn Andere, welche das Ideal im Munde führen, von Oben herab verächtlich von gemeiner Natur reden, nun seinerseits mit gleicher Vornehmheit und Verachtung von der Idee und dem Ideale spricht.

Nun giebt es aber in der That in der Welt des Geistigen eine äußerlich und innerlich ordinäre Natur, welche äußerlich gemein ist, eben weil das Innere gemein ist, und in seinem Handeln und ganzen Aeußeren nur Zwecke des Neides, der Scheelsucht, Habbegier im Kleinlichen und Sinnlichen zur Erscheinung bringt. Auch diese gemeine Natur kann sich die Kunst zum Stoffe nehmen, und hat es gethan. Dann aber bleibt entweder, wie schon vorhin gesagt ist, das Darstellen als solches, die Künstlichkeit des Hervorbringens das einzig wesentliche Interesse, und in diesem Falle würde einem gebildeten Menschen vergeblich zugemuthet werden, für das ganze Kunstwerk, d. h. auch für solch einen Inhalt Theilnahme zu bezeigen, — oder der Künstler muß durch seine Auffassung noch etwas Weiteres und Tieferes daraus machen. Vorzüglich ist es die sogenannte Genremalerei, welche dergleichen Gegenstände nicht verschmäht hat, und von den Holländern bis auf die Spitze der Vollendung ist geführt worden. Was hat nun die Holländer zu diesem Genre hingeleitet, welcher Inhalt ist in diesen Bildchen ausgedrückt, die doch die höchste Kraft der Anziehung beweisen. Unter dem Titel gemeiner Natur dürfen sie nicht etwa schlechthin bei Seite gestellt und verworfen werden. Denn der eigentliche Stoff dieser Gemälde, untersucht man ihn näher, ist so gemein nicht, als man gewöhnlich glaubt.

Die Holländer haben den Inhalt ihrer Darstellungen aus sich selbst, aus der Gegenwart ihres eigenen Lebens erwählt, und dieß Präsente auch durch die Kunst noch einmal verwirklicht zu haben ist ihnen nicht zum Vorwurf zu machen. Was der Mitwelt vor Augen und Geist gebracht wird, muß ihr auch angehören, wenn es ihr ganzes Interesse soll in Anspruch nehmen. Um zu wissen, worin das damalige Interesse der Holländer bestand, müssen

wir ihre Geschichte fragen. Der Holländer hat sich zum größten Theil den Boden, darauf er wohnt und lebt, selber gemacht und ist ihn fortdauernd gegen das Anstürmen des Meeres zu vertheidigen und zu erhalten genöthigt; die Bürger der Städte wie die Bauern haben durch Muth, Ausdauer, Tapferkeit die spanische Herrschaft unter Philipp dem Zweiten, dem Sohne Karl des Fünften, dieses mächtigen Königs der Welt, abgeworfen, und sich mit der politischen ebenso die religiöse Freiheit in der Religion der Freiheit erkämpft. Diese Bürgerlichkeit und Unternehmungslust im Kleinen wie im Großen, im eigenen Lande wie ins weite Meer hinaus, dieser sorgfältige und zugleich reinliche nette Wohlstand, die Frohheit und Uebermüthigkeit in dem Selbstgefühl, daß sie dieß Alles ihrer eigenen Thätigkeit verdanken, ist es, was den allgemeinen Inhalt ihrer Bilder ausmacht. Das aber ist kein gemeiner Stoff und Gehalt, zu dem man freilich nicht mit der Vornehmigkeit einer hohen Nase von Hof und Höflichkeiten her aus guter Gesellschaft herankommen muß. In solchem Sinne tüchtiger Nationalität hat Rembrandt seine berühmte Wache in Amsterdam, van Dyk so viele seiner Portraits, Wouwerman seine Reiterscenen gemalt, und selbst jene bäurischen Gelage, Lustigkeiten und behaglichen Späße gehören hieher.

Wir haben z. B., um ein Gegenstück anzuführen, gleichfalls gute Genrebilder auf unserer diesjährigen Kunstausstellung, doch reichen sie an Kunst der Darstellung noch lange nicht an die gleichartigen der Holländer heran, und auch im Inhalt können sie sich zu der ähnlichen Freiheit und Fröhlichkeit nicht erheben. Wir sehen z. B. eine Frau, welche ins Wirthshaus geht, um ihren Mann auszuzanken. Dieß giebt nichts als eine Scene bissiger, giftiger Menschen. Bei den Holländern dagegen in ihren Schenken, bei Hochzeiten und Tänzen, beim Schmausen und Trinken geht es, wenn's auch zu Zänkereien und Schlägen kommt, nur froh und lustig zu, die Weiber und Mädchen sind auch dabei, und das Gefühl der Freiheit und Ausgelassenheit durchdringt Alles und Jedes.

Diese geistige Heiterkeit eines berechtigten Genusses, welche selbst bis in die Thierstücke hereingeht und sich als Sattheit und Lust hervorkehrt, diese frische aufgeweckte geistige Freiheit und Lebendigkeit in Auffassung und Darstellung macht die höhere Seele solcher Gemälde aus.

In dem ähnlichen Sinne sind auch die Betteljungen von Morillo (in der Münchener Centralgallerie) vortrefflich. Aeußerlich genommen ist der Gegenstand auch hier aus der gemeinen Natur; die Mutter lauft den einen Jungen, indeß er ruhig sein Brodt kaut; zwei Andere auf einem ähnlichen Bilde, zerlumpt und arm, essen Melonen und Trauben. Aber in dieser Armuth und halben Nacktheit gerade leuchtet Innen und Außen nichts als die gänzliche Unbekümmertheit und Sorglosigkeit, wie sie ein Derwisch nicht besser haben kann, in dem vollen Gefühle ihrer Gesundheit und Lebenslust hervor. Diese Kummerlosigkeit um das Aeußere, und die inne Freiheit im Aeußern ist es, welche der Begriff des Idealen erheischt. In Paris giebt es ein Knabenportrait von Raphael; müßig liegt der Kopf auf den Arm gestützt, und blickt mit solcher Seligkeit kummerloser Befriedigung ins Weite und Freie, daß man nicht loskommen kann dieß Bild geistiger froher Gesundheit anzuschauen. Die gleiche Befriedigung gewähren uns jene Knaben von Morillo. Man sieht sie haben keine weiteren Interessen und Zwecke, doch nicht aus Stumpfsinn etwa, sondern zufrieden und selig fast wie die olympischen Götter hocken sie am Boden; sie handeln, sie sprechen nichts, aber sie sind Menschen aus einem Stück, ohne Verdrießlichkeit und Unfrieden in sich, und bei dieser Grundlage zu aller Tüchtigkeit hat man die Vorstellung, es könne Alles aus solchem Jungen werden. Das sind ganz andre Auffassungsweisen als wir bei jener zänkischen gallichten Frau, oder dem Bauer sehen, der seine Peitsche zusammenbindet, oder bei dem Postillon, welcher auf der Streu schläft.

Dergleichen Genrebilder nun aber müssen klein seyn, und auch in ihrem ganzen sinnlichen Anblick als etwas Geringfügiges erscheinen, worüber wir dem äußeren Gegenstande und Inhalte nach hinaus sind. Es würde unerträglich werden dergleichen in Lebensgröße ausgeführt und dadurch mit dem Anspruche zu sehen, als ob uns dergleichen wirklich in seiner Ganzheit sollte befriedigen können.

In dieser Weise muß das, was man gemeine Natur zu nennen pflegt, aufgefaßt werden, um in die Kunst eintreten zu dürfen.

Nun giebt es allerdings höhere idealere Stoffe für die Kunst als die Darstellung solcher Frohheit und bürgerlichen Tüchtigkeit in an sich immer unbedeutenden Particularitäten. Denn der Mensch hat ernstere Interessen und Zwecke, welche aus der Entfaltung und Vertiefung des Geistes in sich herkommen, und in denen er in Harmonie mit sich bleiben muß. Die höhere Kunst wird diejenige seyn, welche sich die Darstellung dieses höheren Inhalts zur Aufgabe macht. Erst in dieser Rücksicht nun ergeht die Frage, woher denn die Formen für dieß aus dem Geist Erzeugte zu entnehmen seyen. Die Einen hegen die Meinung, wie der Künstler zunächst in sich selber jene hohen Ideen trage, die er sich erschaffen, so müsse er sich auch die hohen Formen dafür, wie die Gestalten z. B. der griechischen Götter, Christus, der Apostel, Heiligen u. s. f. aus sich selber bilden. Gegen diese Behauptung zieht nun vor Allem Herr v. Rumohr zu Felde, indem er den Abweg der Kunst in dieser Richtung, in welcher die Künstler sich eigenmächtig ihre Formen im Unterschiede der Natur erfanden, erkannt und dagegen die Meisterwerke der Italiener und Niederländer als Muster aufgestellt hat. In dieser Beziehung tadelt er es (Italienische Forschungen I. p. 105), „daß die Kunstlehre der letzten sechzig Jahre darzulegen bemüht gewesen, der Zweck oder doch der Hauptzweck der Kunst bestehe darin, die Schöpfung in ihren einzelnen Gestaltungen nachzubessern, beziehungslose Formen hervorzubringen, welche das Erschaffene in's Schönere nachäffen, und das sterbliche Geschlecht gleichsam dafür schadlos halten sollten, daß die Natur eben nicht schöner zu gestalten verstanden. — Deshalb räth (p. 63) er dem Künstler „von dem titanischen Vorhaben

abzustehen, die Naturform zu verherrlichen, zu verklären, oder mit welchem anderen Namen solche Ueberhebungen des menschlichen Geistes in den Kunstschriften bezeichnet werden." — Denn er ist der Ueberzeugung, daß auch für die höchsten geistigen Gegenstände in dem Vorhandenen bereits die genügenden Außenformen vorlägen, und behauptet deshalb (p. 83), „daß die Darstellung der Kunst auch da, wo ihr Gegenstand der denkbar geistigste ist, nimmer auf willkührlich festgesetzten Zeichen, sondern durchhin auf einer in der Natur gegebenen Bedeutsamkeit der organischen Formen beruhe." Dabei hat Herr von Rumohr hauptsächlich die von Winckelmann angegebenen idealischen Formen der Alten im Auge. Diese Formen herausgehoben und zusammengestellt zu haben ist aber Winckelmann's unendliches Verdienst, obschon sich in Bezug auf besondere Merkmale Irrthümer mögen eingeschlichen haben. Wie z. B. (p. 115 Anm.) Herr von Rumohr zu glauben scheint, daß die Verlängerung des Unterleibes, welche Winckelmann (K. G. Bch. V. Kap. 4. §. 2.) als ein Merkmal antiker Formenideale bezeichnet, aus römischen Standbildern entnommen sei. Hiegegen nun fordert H. v. R. in seiner Polemik gegen das Ideale, der Künstler solle sich ganz dem Studium der Naturform in die Arme werfen; hier erst komme das eigentlich Schöne wahrhaft zum Vorschein. Denn sagt er (p. 144), „die wichtigste Schönheit beruhe auf jener gegebenen, in der Natur, nicht in menschlicher Willkühr, gegründeten Symbolik der Formen, durch welche diese in bestimmten Verbindungen zu Merkmalen und Zeichen gedeihen, bei deren Anblick wir uns nothwendig theils bestimmter Vorstellungen und Begriffe erinnern, theils auch bestimmter in uns schlummernder Gefühle bewußt werden." Und so verbinde denn auch (p. 105) „ein geheimer Zug des Geistes, etwa was man Idee nennt, den Künstler mit verwandten Naturerscheinungen, und in diesen lerne er ganz allgemach sein eigenes Wollen immer deutlicher erkennen, und werde durch sie dasselbe auszudrücken erfähigt."

Allerdings kann in der idealen Kunst von willkührlich festgesetzten Zeichen nicht die Rede seyn, und wenn es geschehen ist, daß jene idealen Formen der Alten mit Hintansetzung der ächten Naturform zu falschen und leeren Abstractionen sind nachgebildet worden, so thut Herr v. Rumohr recht daran sich auf's Stärkste dagegen zu opponiren.

Als das Hauptsächliche aber bei diesem Gegensatze des Kunstideals und der Natur ist folgendes festzustellen.

Die vorhandenen Naturformen des geistigen Gehaltes sind in der That als symbolisch in dem allgemeinen Sinne zu nehmen, daß sie nicht unmittelbar für sich selber gelten, sondern ein Erscheinen sind des Innern und Geistigen, welches sie ausdrücken. Das macht schon in ihrer Wirklichkeit außerhalb der Kunst ihre Idealität im Unterschiede der Natur als solcher aus, die nichts Geistiges darstellt. In der Kunst nun soll auf ihrer höheren Stufe der innere Gehalt des Geistes seine Außengestalt erhalten. Dieser Gehalt ist im wirklichen menschlichen Geiste, und so hat er wie das menschliche Innre überhaupt seine vorhandene Außengestalt, in welcher er sich ausspricht. Wie sehr nun auch dieser Punkt zuzugeben ist, so bleibt es doch wissenschaftlich eine durchaus müßige Frage, ob es in der vorhandenen Wirklichkeit so schöne ausdrucksvolle Gestalten und Physiognomien giebt, deren sich die Kunst bei Darstellung z. B. eines Jupiter, seiner Hoheit, Ruhe, Macht, einer Juno, Venus, eines Petrus, Christus, Johannes, einer Maria u. s. f. unmittelbar als Portrait bedienen könne. Es läßt sich zwar dafür und dawider streiten, aber es bleibt eine ganz empirische, und selbst als empirisch unentscheidbare Frage. Denn der einzige Weg der Entscheidung wäre das wirkliche Zeigen, das sich z. B. für die griechischen Götter schwer möchte bewerkstelligen lassen, und auch für die Gegenwart hat der Eine etwa vollendete Schönheiten gesehn, der Andre tausendmal Gescheutere nicht. Außerdem aber giebt die Schönheit der Form überhaupt noch immer nicht das, was wir Ideal nannten, da zum Ideal auch zugleich Individualität des Gehalts, und dadurch auch

der Form gehört. Ein der Form nach durchaus regelmäßiges schönes Gesicht z. B. kann dennoch kalt und ausdruckslos seyn. Die Ideale der griechischen Götter aber sind Individuen, denen auch eine charakteristische Bestimmtheit innerhalb der Allgemeinheit nicht abgeht. Die Lebendigkeit des Ideals nun beruht gerade darin, daß diese bestimmte geistige Grundbedeutung, welche zur Darstellung kommen soll, durch alle besondere Seiten der äußeren Erscheinung, Haltung, Stellung, Bewegung, Gesichtszüge, Form und Gestalt der Glieder u. s. f. vollständig durchgearbeitet sey, so daß nichts Leeres und Unbedeutendes übrig bleibe, sondern Alles sich als von jener Bedeutung durchdrungen erweise. Was uns z. B. von griechischer Sculptur als in der That dem Phidias zugehörig in neuester Zeit vor Augen gestellt ist, erhebt vornehmlich durch diese Art durchgreifender Lebendigkeit. Das Ideal ist noch in seiner Strenge festgehalten und hat den Uebergang zu Anmuth, Lieblichkeit, Fülle und Grazie nicht gemacht, sondern hält jede Form noch in fester Beziehung auf die allgemeine Bedeutung, welche verleiblicht werden sollte. Diese höchste Lebendigkeit zeichnet die großen Künstler aus.

Solch eine Grundbedeutung ist der Particularität der wirklichen Erscheinungswelt gegenüber in sich abstract zu nennen; und zwar vorzugsweise in der Sculptur und Malerei, welche nur einen Moment herausheben, ohne zu der vielseitigen Entwicklung fortzugehn, in welcher Homer z. B. den Charakter des Achill als eben so hart und grausam als mild und freundlich, und nach so vielen anderen Seelenzügen zu schildern vermochte. In der vorhandenen Wirklichkeit nun kann solche Bedeutung auch wohl ihren Ausdruck finden, wie es z. B. fast kein Gesicht geben wird, das nicht den Anblick der Frömmigkeit, Andacht, Heiterkeit u. s. w. liefern könnte, aber solche Physiognomien drücken noch tausenderlei daneben aus, was zu der auszuprägenden Grundbedeutung entweder gar nicht paßt, oder zu ihr in keiner näheren Beziehung steht. Deshalb wird sich auch ein Portrait sogleich durch seine Particularität als Portrait bekunden. Auf altdeutschen und niederländischen Gemälden z. B. findet sich häufig der Donatar mit seiner Familie, Frau, Söhnen und Töchtern abgebildet. Sie alle sollen in Andacht versenkt erscheinen, und die Frömmigkeit leuchtet wirklich aus allen Zügen hervor, aber außerdem erkennen wir in den Männern etwa wackere Kriegsleute, kräftig bewegte Menschen, in Leben und Leidenschaft des Wirkens viel versucht, und in den Frauen sehen wir Ehefrauen von ähnlicher lebenskräftiger Tüchtigkeit. Vergleichen wir hiermit selbst in diesen Gemälden, welche in Rücksicht auf ihre naturwahren Physiognomien berühmt sind, Maria oder danebenstehende Heilige und Apostel, so ist auf ihren Gesichtern dagegen nur *ein* Ausdruck zu lesen, und alle Formen, der Knochenbau, die Muskeln, die ruhenden und bewegten Züge, sind auf diesen einen Ausdruck concentrirt. Das Anpassende erst der ganzen Formation giebt den Unterschied des eigentlich Idealen und des Portraits.

Nun könnte man sich vorstellen, der Künstler solle sich aus dem Vorhandenen die besten Formen hier und dort auserlesen und sie zusammen stellen, oder auch, wie es geschieht, aus Kupferstich- und Holzschnitt-Sammlungen sich Physiognomien, Stellungen u. s. f. heraussuchen, um für seinen Inhalt die ächten Formen zu finden. Mit diesem Sammlen und Wählen aber ist die Sache nicht abgethan, sondern der Künstler muß sich schaffend verhalten, und in seiner eigenen Phantasie mit Kenntniß der entsprechenden Formen wie mit tiefem Sinn und gründlicher Empfindung die Bedeutung, die ihn beseelt, durch und durch und aus *einem* Guß heraus bilden und gestalten.

B. Die Bestimmtheit des Ideals.

Das Ideal als solches, welches wir bisher seinem allgemeinen Begriff nach betrachtet haben, war relativ leicht zu fassen. Indem nun aber das Kunstschöne, insofern es Idee ist, nicht bei

seinem bloß allgemeinen Begriffe stehen zu bleiben vermag, sondern schon diesem Begriffe nach, Bestimmtheit und Besonderheit in sich hat, und deshalb auch aus sich heraus in die wirkliche Bestimmtheit hinübertreten muß, so kommt von dieser Seite her die Frage in Anregung, in welcher Weise, dem Herausgehn in die Aeußerlichkeit und Endlichkeit und somit in das Nicht-Ideale zum Trotz, das Ideale sich dennoch zu erhalten, so wie umgekehrt das endliche Daseyn die Idealität des Kunstschönen in sich aufzunehmen im Stande sey.

Wir haben in dieser Beziehung folgende Punkte zu besprechen:

Erstens die Bestimmtheit des Ideals als solche;

Zweitens die Bestimmtheit, insoweit sie sich durch ihre Besonderheit zur Differenz in sich und zur Lösung derselben fortentwickelt, was wir im Allgemeinen als Handlung bezeichnen können;

Drittens die äußerliche Bestimmtheit des Ideals.

I. Die ideale Bestimmtheit als solche.

1. Wir sahen bereits, die Kunst habe vor Allem das Göttliche zum Mittelpunkte ihrer Darstellungen zu machen. Das Göttliche nun aber für sich als Einheit und Allgemeinheit festgehalten ist wesentlich nur für den Gedanken, und als an sich selbst bildlos dem Bilden und Gestalten der Phantasie entzogen, wie denn auch den Juden und Muhamedanern verboten ist, sich ein Bild von Gott für die nähere im Sinnlichen sich umthuende Anschauung zu entwerfen. Für die bildende Kunst, welche der concretesten Lebendigkeit der Gestalt durchweg bedarf, ist deshalb hier kein Raum und die Lyrik allein vermag in der Erhebung zu Gott den Preis seiner Macht und Herrlichkeit anzustimmen.

2. Nach der andern Seite hin jedoch ist das Göttliche, wie sehr ihm auch Einheit und Allgemeinheit zukommt, ebenso sehr auch in sich selbst wesentlich bestimmt, und indem es somit der Abstraction sich entschlägt, giebt es sich auch der Bildlichkeit und

Anschaubarkeit hin. Wird es nun in Form der Bestimmtheit von der Phantasie aufgefaßt und bildlich dargestellt, so tritt dadurch sogleich eine Mannichfaltigkeit des Bestimmens ein, und hier erst beginnt das eigentliche Bereich der idealen Kunst.

Denn erstens zerspaltet und zersplittert sich die eine göttliche Substanz zu einer Vielheit selbstständig in sich beruhender Götter, wie in der polytheistischen Anschauung der griechischen Kunst, und auch für die christliche Vorstellung erscheint Gott, seiner rein geistigen Einheit in sich gegenüber, als wirklicher Mensch in das Irdische und Weltliche unmittelbar verflochten. Zweitens ist das Göttliche in seiner bestimmten Erscheinung und Wirklichkeit überhaupt, im Sinn und Gemüth, Wollen und Vollbringen des Menschen gegenwärtig und wirksam, und so werden in dieser Sphäre vom Geiste Gottes erfüllte Menschen, Heilige, Märtyrer, Selige, Fromme überhaupt ein gleich gemäßer Gegenstand auch der idealen Kunst. Mit diesem Prinzip der Besonderheit aber des Göttlichen und seines bestimmten und damit auch weltlichen Daseyns, kommt drittens die Particularität der menschlichen Wirklichkeit zum Vorschein. Denn das ganze menschliche Gemüth mit Allem, wovon es im Innersten bewegt wird und was eine Macht in ihm ist, jede Empfindung und Leidenschaft, jedes tiefere Interesse der Brust, dieß concrete Leben bildet den lebendigen Stoff der Kunst, und das Ideal ist dessen Darstellung und Ausdruck.

Das Göttliche dagegen als reiner Geist in sich ist nur Gegenstand der denkenden Erkenntniß. Der aber in Thätigkeit verleiblichte Geist, insoweit er nur immer an die Menschenbrust anklingt, gehört der Kunst. Hier jedoch thun sich dann sogleich besondere Interessen und Handlungen, bestimmte Charaktere und momentane Zustände und Situationen derselben — überhaupt die Verwicklungen mit Aeußerlichem hervor, und es ist deshalb anzugeben, worin zunächst im Allgemeinen das Ideale in Beziehung auf diese Bestimmtheit liegt.

3. Die höchste Reinheit des Idealen nach dem bereits früher Ausgeführten wird auch hier nur darin bestehen, daß die Götter, daß Christus, Apostel, Heilige, Büßer und Fromme in ihrer seeligen Ruhe und Befriedigung vor uns hingestellt werden, in welcher sie das Irdische mit der Noth und dem Drang seiner mannichfachen Verflechtungen, Kämpfe und Gegensätze nicht berührt. In diesem Sinne hat besonders die Sculptur und Malerei Gestalten für die einzelnen Götter, ebenso für Christus als Welterlöser, die einzelnen Apostel und Heilige, in idealer Weise gefunden. Das an sich selbst Wahrhaftige im Daseyn kommt hier nur in seinem Daseyn als auf sich selber bezogen und nicht aus sich heraus in endliche Verhältnisse hineingezerrt zur Darstellung. Dieser Abgeschlossenheit in sich fehlt es zwar nicht an Particularität, aber die im Aeußerlichen und Endlichen auseinanderlaufende Besonderheit ist zur einfachen Bestimmtheit gereinigt, so daß die Spuren eines äußeren Einflusses und Verhältnisses durchweg getilgt erscheinen. Diese thatlos ewige Ruhe in sich, oder dieß Ausruhen — wie beim Herkules z. B. — macht auch in der Bestimmtheit das Ideale als solches aus. Werden daher die Götter auch in Verwicklung gestellt, so müssen sie dennoch in ihrer unvergänglichen, unantastbaren Hoheit verbleiben. Denn Jupiter, Juno, Apollo, Mars z. B. sind zwar bestimmte aber feste Mächte und Gewalten, welche ihre selbstständige Freiheit in sich bewahren, auch wenn ihre Thätigkeit nach Außen gewandt ist. Und so darf denn innerhalb der Bestimmtheit des Ideals nicht nur eine einzelne Particularität erscheinen, sondern die geistige Freiheit muß sich an sich selbst als Totalität, und in diesem Beruhen auf sich als die Möglichkeit zu Allem zeigen.

Weiter herunter in dem Gebiet des Weltlichen und Menschlichen nun erweist sich das Ideale in der Weise wirksam, daß irgend ein substantieller Gehalt, der den Menschen ausfüllt, das nur Particuläre der Subjectivität zu bewältigen die Kraft behält. Dadurch wird nämlich das Besondere im Empfinden und Thun

der Zufälligkeit entrissen und die concrete Particularität in größerer Zusammenstimmung mit ihrer eigentlichen innern Wahrheit dargestellt; wie denn überhaupt was man das Edle, Vortreffliche und Vollkommne in der menschlichen Brust heißt, nichts Anders ist, als daß die wahre Substanz des Geistigen, Sittlichkeit, Göttlichkeit, sich als das Mächtige im Subject bekundet und der Mensch deshalb seine lebendige Thätigkeit, Willenskraft, seine Interessen, Leidenschaften u. s. f. nur in dieß Substantielle hineinlegt, um darin seinen wahren innern Bedürfnissen Befriedigung zu geben. —

Wie sehr nun aber auch im Ideal die Bestimmtheit des Geistes und seiner Aeußerlichkeit einfach in sich resumirt erscheint, so ist dennoch mit der in's Daseyn herausgekehrten Besonderheit zugleich das Prinzip der Entwickelung und damit in dem Verhältniß nach Außen der Unterschied und Kampf der Gegensätze unmittelbar verbunden. Dieß führt uns zur näheren Betrachtung der in sich differenten, processirenden Bestimmtheit des Ideals, welche wir im Allgemeinen als Handlung fassen können.

II. Die Handlung.

Der Bestimmtheit als solcher kommt als idealer die freundliche Unschuld engelgleicher himmlischer Seligkeit, die thatlose Ruhe, die Hoheit selbstständig auf sich beruhender Macht, wie die Tüchtigkeit und Beschlossenheit überhaupt des in sich selbst Substantiellen zu. Das Innre jedoch und Geistige ist ebenso sehr nur als thätige Bewegung und Entfaltung. Entfaltung aber ist nicht ohne Einseitigkeit und Entzweiung. Der volle totale Geist, in seine Besonderheiten sich auseinanderbreitend, tritt aus seiner Ruhe sich selbst gegenüber mitten in den Gegensatz des verworrenen Weltwesens hinein, und vermag sich in dieser Zerspaltung nun auch dem Unglück und Unheil des Endlichen nicht mehr zu entziehen.

Schon die ewigen Götter des Polytheismus leben nicht in ewigem Frieden. Sie gehen zu Parteiungen und Kämpfen mit

entgegenstrebenden Leidenschaften und Zwecken fort, und müssen sich dem Schicksal unterwerfen. Selbst der christliche Gott ist dem Uebergange zur Erniedrigung des Leidens, ja zur Schmach des Todes nicht entnommen, und wird von dem Seelenschmerze nicht befreit, in welchem er rufen muß: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen;" seine Mutter erduldet die ähnliche herbe Pein, und das menschliche Leben überhaupt ist ein Leben des Streits, der Kämpfe und Schmerzen. Denn die Größe und Kraft mißt sich wahrhaft erst an der Größe und Kraft des Gegensatzes, aus welchem der Geist sich zur Einheit in sich wieder zusammenbringt, die Intensität und Tiefe der Subjectivität thut sich um so mehr hervor, je unendlicher und ungeheurer sie auseinandergezogen wird, und je zerreißender die Widersprüche sind, unter denen sie dennoch fest in sich selber zu bleiben hat. In dieser Entfaltung allein bewährt sich die Macht der Idee und des Idealen, denn Macht besteht nur darin, sich im Negativen seiner zu erhalten.

Indem nun aber die Besonderheit des Ideals durch solche Entwickelung in das Verhältniß nach Außen tritt, und dadurch sich in eine Welt hineinbegiebt, welche statt das ideale freie Zusammenstimmen des Begriffs und seiner Realität an sich selber darzustellen, vielmehr ein Daseyn zeigt, das schlechthin nicht ist, wie es seyn soll, so haben wir bei der Betrachtung dieses Verhältnisses aufzufassen, in wie fern die Bestimmtheiten, in welche das Ideal eingeht, entweder für sich selbst die Idealität unmittelbar enthalten, oder derselben mehr oder weniger fähig werden können.

In dieser Beziehung fordern drei Hauptpunkte unsre nähere Aufmerksamkeit.

Erstlich der allgemeine Weltzustand, welcher die Voraussetzung für die individuelle Handlung und deren Charaktere ist.

Zweitens die Besonderheit des Zustandes, dessen Bestimmtheit in jene substantielle Einheit die Differenz und Spannung hervorbringt, die das Anregende für die Handlung wird, — die Situation und deren Conflicte.

Drittens die Auffassung der Situation von Seiten der Subjectivität und die Reaction, durch welche der Kampf und die Auflösung der Differenz zum Vorschein kommt — die eigentliche Handlung.

1. Der allgemeine Weltzustand.

Die ideale Subjectivität trägt als lebendiges Subject die Bestimmung in sich, zu handeln, sich überhaupt zu bewegen und zu bethätigen, insofern sie was in ihr ist auszuführen und zu vollbringen hat. Dazu bedarf sie einer umgebenden Welt als allgemeinen Bodens für ihre Realisationen. Wenn wir in dieser Beziehung von Zustand sprechen, so ist hierunter die allgemeine Art und Weise verstanden, in welcher das Substantielle vorhanden ist, das als das eigentlich wesentliche innerhalb der geistigen Wirklichkeit alle Erscheinungen derselben zusammenhält. Man kann in diesem Sinne z. B. von einem Zustande der Bildung, der Wissenschaften, des religiösen Sinnes, oder auch der Finanzen, der Rechtspflege, des Familienlebens und anderer sonstiger Lebensrichtungen sprechen. Alle diese Seiten sind dann aber in der That nur Formen von ein und demselben Geiste und Gehalt, der sich in ihnen explicirt und verwirklicht. — Insofern nun hier näher von dem Weltzustande der geistigen Wirklichkeit die Rede ist, so haben wir denselben von Seiten des Willens aufzunehmen. Denn durch den Willen ist es, daß der Geist überhaupt ins Daseyn tritt, und die unmittelbaren substantiellen Bande der Wirklichkeit zeigen sich in der bestimmten Art, in welcher die Willensbestimmungen, die Begriffe des Sittlichen, Gesetzlichen, überhaupt dessen zur Thätigkeit gelangen, was wir im Allgemeinen die Gerechtigkeit nennen können.

Da fragt es sich nun, wie solch ein allgemeiner Zustand be-

schaffen seyn müsse, um sich der Individualität des Ideals gemäß zu erweisen.

a) Aus dem Früheren her lassen sich sogleich folgende Punkte feststellen.

α) Das Ideal ist Einheit in sich, und nicht nur formelle äußerliche, sondern immanente Einheit des Inhalts an ihm selbst. Dieß in sich einige substantielle Beruhen auf sich haben wir oben bereits als das Selbstgenügen, die Ruhe und Seligkeit des Ideals bezeichnet. Auf unsrer jetzigen Stufe wollen wir diese Bestimmung als die Selbstständigkeit herausheben und von dem allgemeinen Weltzustande fordern, daß er in Form der Selbstständigkeit erscheinen solle, um die Gestalt des Ideals in sich aufnehmen zu können.

Selbstständigkeit jedoch ist ein zweideutiger Ausdruck.

αα) Denn gewöhnlich heißt man das in sich selbst Substantielle schon dieser Substantialität und Ursachlichkeit wegen das schlechthin Selbstständige, und pflegt es das in sich Göttliche und Absolute zu nennen. In dieser Allgemeinheit und Substanz als solcher festgehalten ist es dann aber nicht in sich selber subjectiv und findet deshalb sogleich an dem Besondren der concreten Individualität seinen festen Gegensatz. In diesem Gegensatz jedoch geht, wie beim Gegensatz überhaupt, die wahre Selbstständigkeit verloren.

ββ) Umgekehrt ist man gewohnt, der wenn auch nur formell auf sich beruhenden Individualität in der Festigkeit ihres subjectiven Charakters Selbstständigkeit zuzuschreiben. Jedes Subject aber, dem der wahrhafte Lebensgehalt in so weit abgeht, daß diese Mächte und Substanzen außer ihm für sich selbst dastehen, und seinem innern und äußern Daseyn ein fremder Inhalt bleiben, fällt ebenso sehr in den Gegensatz gegen das wahrhaft Substantielle, und verliert dadurch den Standpunkt inhaltsvoller Selbstständigkeit und Freiheit.

Die wahre Selbstständigkeit besteht allein in der Einheit und

Durchdringung der Individualität und Allgemeinheit, indem ebensosehr das Allgemeine durch das Einzelne erst concrete Realität gewinnt, als das einzelne und besondre Subject in dem Allgemeinen erst die unerschütterliche Basis und den ächten Gehalt seiner Wirklichkeit findet.

γγ) Wir dürfen daher für den allgemeinen Weltzustand die Form der Selbstständigkeit hier nur so betrachten, daß die substantielle Allgemeinheit in diesem Zustande, um selbstständig zu seyn, die Gestalt der Subjectivität an ihr selbst haben müsse. Die nächste Erscheinungsweise dieser Identität, welche uns beifallen kann, ist die des Denkens. Denn das Denken ist einerseits subjertiv, andrerseits hat es als Product seiner wahren Thätigkeit das Allgemeine und ist Beides Allgemeinheit und Subjectivität in freier Einheit. Doch das Allgemeine des Denkens gehört der Kunst in ihrer Schönheit nicht an, und außerdem ist beim Denken die sonstige besondere Individualität in ihrer Natürlichkeit und Gestalt, wie in ihrem praktischen Handeln und Vollbringen, mit der Allgemeinheit der Gedanken nicht in nothwendigem Zusammenklange. Im Gegentheil tritt eine Differenz des Subjects in seiner concreten Wirklichkeit und des Subjects als denkenden ein, oder kann doch eintreten. Dieselbe Scheidung betrifft den Gehalt des Allgemeinen selbst. Wenn nämlich das Aechte und Wahre sich in den denkenden Subjecten bereits von deren sonstigen Realität zu unterscheiden anfängt, so hat es sich auch schon in der objectiven Erscheinung als für sich Allgemeines von dem übrigen Daseyn getrennt, und gegen dasselbe Festigkeit und Macht des Bestehens erhalten. Im Ideal aber soll gerade die besondere Individualität mit dem Substantiellen in trennungslosem Zusammenklange bleiben, und insoweit dem Ideal Freiheit und Selbstständigkeit der Subjectivität zukommt, insoweit darf die umgebende Welt der Zustände und Verhältnisse keine für sich bereits, unabhängig vom Subjectiven und Individuellen, wesentliche Objectivität haben. Das ideale Individuum muß in

sich beschlossen, das Objective muß noch das Seinige seyn, und sich nicht losgelöst von der Individualität der Subjecte für sich bewegen und vollbringen, weil sonst das Subject gegen die für sich schon fertige Welt als das bloß Untergeordnete zurücktritt. — In dieser Hinsicht also muß wohl das Allgemeine im Individuum als das Eigene und Eigenste desselben wirklich seyn, aber nicht als das Eigene des Subjects, insofern es Gedanken hat, sondern als das Eigene seines Charakters und Gemüths. Mit andern Worten fordern wir daher für die Einheit des Allgemeinen und Individuellen, der Vermittlung und Unterscheidung des Denkens gegenüber, die Form der Unmittelbarkeit, und die Selbstständigkeit, welche wir in Anspruch nehmen, erhält die Gestalt unmittelbarer Selbstständigkeit. Damit ist aber sogleich die Zufälligkeit verbunden. Denn ist das Allgemeine und Durchgreifende des menschlichen Lebens in der Selbstständigkeit der Individuen unmittelbar nur als deren subjectives Gefühl, Gemüth, Charakteranlage vorhanden, und soll es keine andere Form der Existenz gewinnen, so wird es eben dadurch schon dem Zufall des Willens und Vollbringens anheimgestellt. Es bleibt sodann nur das Eigenthümliche gerade dieser Individuen und ihrer Sinnesweise, und hat als particuläres Eigenthum derselben für sich selbst keine Macht und Nothwendigkeit sich durchzusetzen, sondern erscheint, statt sich in allgemeiner, durch sich selber festgewordener Weise immer von Neuem zu verwirklichen, rein als das Beschließen, Ausführen und ebenso willkührliche Unterlassen des nur auf sich beruhenden Subjects, seiner Empfindung, Anlage, Kraft, Tüchtigkeit, List und Geschicklichkeit.

Diese Art der Zufälligkeit also macht hier das Charakteristische des Zustandes aus, welchen wir als den Boden und die gesammte Erscheinungsweise des Ideals forderten.

β) Um die bestimmte Gestalt solch einer Wirklichkeit klarer hervortreten zu lassen, wollen wir einen Blick auf die entgegengesetzte Weise der Existenz werfen.

αα) Sie ist da vorhanden, wo der sittliche Begriff, die Gerechtigkeit und deren vernünftige Freiheit sich bereits in Form einer gesetzlichen Ordnung hervorgearbeitet und bewährt hat, so daß sie nun auch im Aeußerlichen als in sich unbewegliche Nothwendigkeit da ist, ohne von der besonderen Individualität und Subjectivität des Gemüths und Charakters abzuhängen. Dieß ist in dem Staatsleben, wo dasselbe dem Begriff des Staats gemäß zur Erscheinung kommt, der Fall; denn nicht jedes Zusammentreten der Individuen zu einem gesellschaftlichen Verbande, nicht jedes patriarchalische Zusammengeschlossenseyn ist Staat zu nennen. Im wahren Staate gelten die Gesetze, Gewohnheiten, Rechte, insofern sie die allgemeinen vernünftigen Bestimmungen der Freiheit ausmachen, nun auch in dieser ihrer Allgemeinheit und Abstraction, und sind nicht mehr von dem Zufall des Beliebens und der particulären Eigenthümlichkeit bedingt. Wie das Bewußtseyn sich die Vorschriften und Gesetze in ihrer Allgemeinheit vor sich gebracht hat, so sind sie auch äußerlich wirklich als dieses Allgemeine, das für sich seinen ordnungsmäßigen Gang geht, und öffentliche Gewalt und Macht über die Individuen hat, wenn sie ihre Willkühr dem Gesetz auf verletzende Weise entgegenzustellen unternehmen.

ββ) Ein solcher Zustand setzt die vorhandene Scheidung der Allgemeinheiten des gesetzgebenden Verstandes von der unmittelbaren Lebendigkeit voraus; wenn wir unter Lebendigkeit jene Einheit verstehn, in welcher alles Substantielle und Wesentliche der Sittlichkeit und Gerechtigkeit nur erst in den Individuen als Gefühl und Gesinnung Wirklichkeit gewonnen hat, und durch sie allein gehandhabt wird. In dem gebildeten Zustande des Staats gehört Recht und Gerechtigkeit, ebenso Religion und Wissenschaft, oder die Sorge wenigstens für die Erziehung zur Religiösität und Wissenschaftlichkeit der öffentlichen Macht an, und wird von ihr geleitet und durchgesetzt.

γγ) Die einzelnen Individuen erhalten dadurch im Staate

die Stellung, daß sie sich dieser Ordnung und deren vorhandenen Festigkeit anschließen, und sich ihr unterordnen müssen, da sie nicht mehr mit ihrem Charakter und Gemüth die einzige Existenz der sittlichen Mächte sind, sondern im Gegentheil, wie es in wahrhaften Staaten der Fall ist, ihre gesammte Particularität der Sinnesweise, subjectiven Meinung und Empfindung von dieser Gesetzlichkeit regeln zu lassen und mit ihr in Einklang zu bringen haben. Dieß Anschließen an die objective Vernünftigkeit des von der subjectiven Willkür unabhängigen Staates kann entweder eine bloße Unterwerfung seyn, weil die Rechte, Gesetze und Institutionen als das Mächtige und Gültige die Gewalt des Zwanges haben, oder es kann aus der freien Anerkennung und Einsicht in die Vernünftigkeit des Vorhandenen hervorgehen, so daß das Subject in dem Objectiven sich selber wiederfindet. Auch dann aber sind und bleiben die einzelnen Individuen immer nur das Beiläufige und haben außerhalb der Wirklichkeit des Staats in sich selbst keine Substantialität. Denn die Substantialität ist eben nicht mehr nur das besondere Eigenthum dieses oder jenes Individuum, sondern für sich selbst, und in allen seinen Seiten bis in's kleinste Detail hin in allgemeiner und nothwendiger Weise ausgeprägt. Was daher die Einzelnen auch an rechtlichen, sittlichen, gesetzmäßigen Handlungen in dem Interesse und Verlauf des Ganzen vollbringen mögen, ihr Wollen und Ausführen bleibt dennoch wie sie selber immer nur, gegen das Ganze gehalten, unbedeutend und ein bloßes Beispiel. Denn ihre Handlungen sind stets nur eine ganz partielle Verwirklichung eines einzelnen Falles, nicht aber die Verwirklichung desselben als einer Allgemeinheit in dem Sinne, daß diese Handlung, dieser Fall dadurch zum Gesetz gemacht, oder als Gesetz zur Erscheinung gebracht würde. Ebenso kommt es umgekehrt gar nicht auf die Einzelnen als Einzelne an, ob sie wollen, daß Recht und Gerechtigkeit gelte oder nicht; es gilt an und für sich, und wenn sie es auch nicht wollten, gälte es doch. Zwar hat das Allgemeine

und Oeffentliche das Interesse, daß alle Einzelnen demselben sich gemäß erweisen sollen, aber die einzelnen Individuen flößen nicht in der Beziehung Interesse ein, daß gerade durch das Zusammenstimmen Dieses oder Jenes das Rechte und Sittliche erst Geltung erhalte; — dieser vereinzelten Beistimmung bedarf es nicht, die Strafe macht es auch geltend, wenn es verletzt ist.

Die untergeordnete Stellung des einzelnen Subjects in ausgebildeten Staaten zeigt sich endlich darin, daß jedes Individuum nur einen ganz bestimmten und immer beschränkten Antheil am Ganzen erhält. Im wahren Staat nämlich ist die Arbeit für das Allgemeine, wie in der bürgerlichen Gesellschaft die Thätigkeit für Handel und Gewerbe u. s. s. aufs allermannichfaltigste getheilt, so daß nun der gesammte Staat nicht als die concrete Handlung eines Individuum erscheint oder überhaupt der Willkühr, Kraft, dem Muthe der Tapferkeit, Macht und Einsicht desselben kann anvertraut werden, sondern die zahllosen Beschäftigungen und Thätigkeiten des Staatslebens müssen einer ebenso zahllosen Menge Handelnder zugewiesen seyn. Die Bestrafung eines Verbrechens z. B. ist nicht mehr die Sache des individuellen Heldenmuths und der Tugend ein und desselben Subjects, sondern wird in ihre verschiedenen Momente, in die Untersuchung und Beurtheilung des Thatbestandes, in das Urtheil und die Vollstreckung des richterlichen Ausspruchs zerschieden, ja jedes dieser Hauptmomente hat selbst wieder seine specielleren Unterschiede, von denen die Einzelnen nur irgend eine Seite zur Bethätigung erhalten. Daß die Gesetze gehandhabt werden liegt daher nicht in einem Individuum, sondern resultirt aus vielseitigem Zusammenwirken in festgestellter Ordnung. Außerdem sind jedem Einzelnen die allgemeinen Gesichtspunkte als Richtschnur für seine Thätigkeit vorgeschrieben, und was er nach diesen Regeln vollbringt, wird wiederum dem Urtheil und der Controlle höherer Behörden unterworfen.

γ) In allen diesen Beziehungen haben in einem gesetzlich geord-

neten Staate die öffentlichen Gewalten nicht an ihnen selber individuelle Gestalt, sondern das Allgemeine als solches herrscht in seiner Allgemeinheit, in welcher die Lebendigkeit des individuellen als aufgehoben oder als nebensächlich und gleichgültig erscheint. In solchem Zustande also ist die von uns geforderte Selbstständigkeit nicht zu finden. Deshalb haben wir für freie Gestaltung der Individualität die entgegengesetzten Zustände gefordert, in welchen das Gelten des Sittlichen allein auf den Individuen beruht, welche sich aus ihrem besondern Willen und der hervorragenden Größe und Wirksamkeit ihres Charakters an die Spitze der Wirklichkeit stellen, innerhalb welcher sie leben. Das Gerechte bleibt dann *ihr* eigenster Beschluß, und wenn sie das an und für sich Sittliche durch ihr Handeln verletzen, so giebt es keine öffentliche gewalthabende Macht, welche sie zur Rechenschaft zieht und bestraft, sondern nur das Recht einer inneren Nothwendigkeit, welche sich lebendig zu besondern Charakteren, äußerlichen Zufälligkeiten und Umständen u. s. f. individualisirt und nur in dieser Form wirklich wird. Hierin unterscheidet sich eben die *Strafe* von der *Rache*. Die gesetzliche Strafe macht das allgemeine festgesetzte Recht gegen das Verbrechen geltend und übt sich durch ihre Organe der öffentlichen Gewalt, durch Gericht und Richter, welche als Person das Accidentelle sind, nach allgemeinen Normen aus. Die Rache kann gleichfalls an sich selbst gerecht seyn, aber sie beruht auf der *Subjectivität* derer, welche sich der geschehenen That annehmen und aus dem Recht ihrer eigenen Brust und Gesinnung heraus das Unrecht an dem Schuldigen rächen. Die Rache des Orest z. B. ist gerecht gewesen, aber er hat sie nur nach dem Gesetz seiner particulären Tugend, nicht aber nach Urtheil und Recht ausgeführt. — In dem Zustande, den wir für die Kunstdarstellung in Anspruch nahmen, soll also durchgängig das Sittliche und Gerechte individuelle Gestalt in dem Sinne behalten, daß es ausschließlich von den Individuen abhängt und nur in ihnen und durch sie zur Lebendigkeit und Wirklichkeit gelangt.

So ist, um auch dieß noch anzuführen, in den geordneten Staaten die äußere Existenz des Menschen gesichert, sein Eigenthum beschützt, und er hat eigentlich nur seine subjective Gesinnung und Einsicht für sich und durch sich. In jenem staatslosen Zustande aber beruht auch die Sicherung des Lebens und Eigenthums nur in der einzelnen Kraft und Tapferkeit jedes Individuum, das auch für seine eigene Existenz und die Erhaltung dessen, was ihm gehört und gebührt, zu sorgen hat.

Ein solcher Zustand ist es, den wir der *Heroenzeit* zuzuschreiben gewohnt sind. Welcher von diesen Zuständen nun aber, der eines ausgebildeten Staatslebens, oder der eines Heroenzeitalters, der bessere sey, ist hier zu erläutern der Ort nicht. Wir haben es hier nur mit dem Ideal der Kunst zu thun, und für die *Kunst* muß die Scheidung von Allgemeinheit und Individualität noch nicht in der angegebenen Weise heraustreten, wie sehr dieser Unterschied auch für die sonstige Wirklichkeit des geistigen Daseyns nothwendig ist. Denn die Kunst und ihr Ideal ist eben das Allgemeine, insofern es für die Anschauung gestaltet, und deshalb mit der Particularität und deren Lebendigkeit noch in unmittelbarer Einheit ist.

αα) Dieß findet in dem sogenannten Heroenzeitalter statt, das als eine Zeit erscheint, in welcher die Tugend, ἀρετή, im Sinne der Griechen, den Grund der Handlungen ausmacht. Wir müssen in dieser Rücksicht ἀρετὴ und virtus nach römischer Bedeutung wohl unterscheiden. Die Römer hatten sogleich ihre Stadt, ihre gesetzlichen Einrichtungen, und gegen den Staat, als den allgemeinen Zweck, sollte die Persönlichkeit sich aufgeben. Abstract nur ein Römer zu seyn, in der eigenen energischen Subjectivität nur den römischen Staat, das Vaterland und dessen Hoheit und Macht vorzustellen, das ist der Ernst und die Würde der Römertugend. Heroen dagegen sind Individuen, welche aus der Selbstständigkeit ihres Charakters und ihrer Willkühr heraus das Ganze einer Handlung auf sich nehmen und vollbringen, und

bei denen es daher als individuelle Gesinnung erscheint, wenn sie das ausführen, was das Rechte und Sittliche ist. Diese unmittelbare Einheit aber von Substantiellem und Individualität der Neigung, der Triebe, des Wollens liegt in der griechischen Tugend, so daß die Individualität sich selbst das Gesetz ist, ohne einem für sich bestehenden Gesetz, Urtheil und Gericht unterworfen zu seyn. So treten z. B. die griechischen Heroen in einem vorgesetzlichen Zeitalter auf, oder werden selber Stifter von Staaten, so daß Recht und Ordnung, Gesetz und Sitte von ihnen ausgehn und sich als ihr individuelles Werk, das an sie geknüpft bleibt, verwirklichen. In dieser Weise ward schon Herkules von den Alten gepriesen und steht für sie als ein Ideal ursprünglicher heroischer Tugend da. Seine freie selbstständige Tugend, in welcher er aus der Particularität seines Willens dem Unrecht steuert und gegen menschliche und natürliche Ungeheuer kämpft, ist nicht der allgemeine Zustand seiner Zeit, sondern gehört ihm ausschließlich und eigenthümlich an. Und dabei ist er nicht eben ein moralischer Held, wie seine Geschichte mit den funfzig Töchtern des Thespios zeigt, die in einer Nacht von ihm empfangen haben, und auch nicht vornehm, wenn wir des Augiasstalles gedenken, sondern er erscheint überhaupt als ein Bild dieser vollkommen selbstständigen Kraft und Stärke des Rechten und Gerechten, für dessen Verwirklichung er sich unzähligen Mühseligkeiten und Arbeiten aus freier Wahl und eigner Willkühr unterzogen hat. Zwar vollbringt er einen Theil seiner Thaten im Dienste und auf Befehl des Eurystheus, doch diese Abhängigkeit ist nur ein ganz abstracter Zusammenhang, kein vollständig gesetzliches und befestigtes Band, durch welches ihm die Kraft selbstständig für sich handelnder Individualität entzogen würde. — Von ähnlicher Art sind die homerischen Helden. Allerdings haben auch sie ein gemeinschaftliches Oberhaupt, doch ihr Verband ist gleichfalls kein schon vorher gesetzlich feststehendes Verhältniß, das sie zur Unterwerfung nöthigte, sondern sie folgen dem Agamemnon freiwillig, der kein

Monarch im heutigen Sinne des Worts ist, und so giebt nun auch jeder der Helden seinen Rath, der erzürnte Achill trennt sich selbstständig los, und überhaupt kommt und geht, kämpft und ruht Jeder, wie es ihm eben beliebt. In der gleichen Selbstständigkeit, an keine ein für allemal befestigte Ordnung gebunden, und als bloße Partikeln derselben, treten die Helden der ältern arabischen Poesie auf, und auch das Schah-Nameh des Ferdusi liefert uns ähnliche Gestalten. Im christlichen Abendlande ist das Lehnsverhältniß und Ritterthum der Boden für freie Heldenschaft und auf sich beruhende Individualitäten. Von dieser Art sind die Helden der Tafelrunde, so wie der Heldenkreis, dessen Mittelpunkt Karl der Große bildet. Karl ist wie Agamemnon von freien Heldengestalten umgeben, und deshalb ein gleich machtloser Zusammenhalt, indem er seine Vasallen stets muß zu Rathe ziehn und zuzusehn genöthigt ist, wie sie ebenso sehr ihren eigenen Leidenschaften folgen, und mag er auch poltern wie Jupiter auf dem Olymp, ihn dennoch mit seinen Unternehmungen im Stiche lassen, und selbstständig auf Abentheuer ausziehn. Das vollendete Musterbild ferner für dieß Verhältniß finden wir im Cid. Auch er ist Genoß eines Bundes, einem Könige anhängig und hat seinen Vasallenpflichten Genüge zu leisten, aber diesem Verbande steht das Gesetz der Ehre als die Herrscherstimme der eigenen Persönlichkeit gegenüber, für deren unbefleckten Glanz, Adel und Ruhm der Castilianer kämpft. Und so kann der König auch hier nur mit Rath und Einwilligung seiner Vasallen richten, beschließen, Krieg führen; wollen sie nicht, so fechten sie nicht mit, und unterwerfen sich auch nicht etwa einer Majorität von Stimmen, sondern jeder steht für sich da, und schöpft seinen Willen, wie seine Kraft zum Handeln aus sich selber. Ein ähnliches glänzendes Bild unabhängiger Selbstständigkeit bieten die sarazenischen Helden dar, welche sich uns in fast noch spröderer Gestalt zeigen. — Selbst der Reinecke Fuchs erneuert uns den Anblick eines ähnlichen Zustandes. Der Löwe ist zwar Herr und König, aber Wolf

und Bär u. s. w. sitzen gleichfalls mit zu Rath, Reinecke und die Anderen auch treiben's wie sie wollen, kommt's zur Klage, so lügt sich der Schalk listig heraus, oder findet particuläre Intressen des Königs und der Königin, die er sich zu Nutze macht, und seinen Gebieter klug, wozu er eben mag, zu beschwatzen weiß.

ββ) Wie nun aber im Heroenzustande das Subject mit seinem gesammten Wollen, Thun, Vollbringen im unmittelbaren Zusammenhange bleibt, so steht es auch ungetheilt für das ein, was irgend an Folgen aus diesem Thun entspringt. Wenn wir dagegen handeln oder Handlungen beurtheilen, so fordern wir, um dem Individuum eine Handlung imputiren zu können, daß es die Art seiner Handlung und die Umstände, unter welchen dieselbe vollbracht ist, gewußt und erkannt habe. Ist der Inhalt der Umstände von anderer Art und trägt die Objectivität insofern andere Bestimmungen in sich, als diejenigen, welche in das Bewußtseyn des Handelnden getreten sind, so nimmt der heutige Mensch nicht den gesammten Umfang dessen, was er gethan hat auf sich, sondern er weist den Theil seiner That von sich ab, welcher durch ein Nichtwissen oder Verkennen der Umstände selber anders geworden ist als er im Willen lag, und rechnet sich nur das zu, was er gewußt, und in Beziehung auf dieses Wissen mit Vorsatz und Absicht vollbracht hat. Der heroische Charakter aber macht diese Unterscheidung nicht, sondern steht für das Ganze seiner That mit seiner ganzen Individualität ein. Oedip z. B. begegnet auf der Wanderung zum Orakel einem Manne, und erschlägt ihn im Zwist. In den Tagen dieses Streites wäre die That kein Verbrechen gewesen; der Mann hat sich gewaltthätig gegen ihn gezeigt. Aber derselbe Mann war sein Vater. Oedip heirathet eine Königin; die Gattin ist seine Mutter, wissenlos ist er in eine blutschänderische Ehe getreten. Dennoch erkennt er sich die Gesammtheit dieser Frevel zu, und straft sich als Vatermörder und Blutschänder, obschon den Vater zu erschlagen und das Ehebett der Mutter zu besteigen, weder in seinem Wissen noch in

seinem Wollen gelegen hat. Die selbstständige Gediegenheit und Totalität des heroischen Charakters will die Schuld nicht theilen, und weiß von diesem Gegensatze der subjectiven Absichten und der objectiven That und ihrer Folgen nichts, während bei der Verwicklung und Verzweigung des heutigen Handelns jeder auf alle Andere recurrirt, und die Schuld so weit als möglich von sich zurückschiebt. Unsere Ansicht ist in dieser Beziehung moralischer, insofern im Moralischen die subjective Seite des Wissens von den Umständen und der Ueberzeugung vom Guten so wie der innern Absicht beim Handeln ein Hauptmoment ausmacht. In der Heroenzeit aber, in welcher das Individuum wesentlich Eines und das Objective als von ihm ausgehend das Seinige ist und bleibt, will das Subject nun auch, was es gethan hat, ganz und allein gethan haben und das Geschehene vollständig in sich hineinverlegen.

Ebenso wenig trennt sich das heroische Individuum von dem sittlichen Ganzen ab, dem es angehört, sondern hat ein Bewußtseyn von sich nur als in substantieller Einheit mit diesem Ganzen. Wir dagegen nach unserer heutigen Vorstellung scheiden uns als Personen mit unseren persönlichen Zwecken und Verhältnissen von den Zwecken solcher Gesammtheit ab; das Individuum thut, was es thut, aus seiner Persönlichkeit heraus für sich als Person, und steht deshalb auch nur für sein eigenes Handeln, nicht aber für das Thun des substantiellen Ganzen ein, dem es angehört. Daher machen wir den Unterschied z. B. von Person und Familie. Solch eine Scheidung kennt das Heroenzeitalter nicht. Die Schuld des Ahnherrn kommt dort auf den Enkel, und ein ganzes Geschlecht duldet für den ersten Verbrecher; das Schicksal der Schuld und des Vergehens erbt fort. Uns würde diese Verdammung als das vernunftlose Anheimfallen an ein blindes Geschick ungerecht erscheinen. Wie bei uns die Thaten der Ahnen die Söhne und Enkel nicht adeln, so vernehren auch die Verbrechen und Strafen der Vorfahren die Nachkommen nicht, und vermögen noch we-

niger ihren subjectiven Charakter zu beflecken, ja der heutigen Gesinnung nach ist selbst die Confiskation des Familienvermögens eine Strafe, welche das Princip der tiefern subjectiven Freiheit verletzt. Aber in der alten plastischen Totalität ist das Individuum nicht vereinzelt in sich, sondern Glied seiner Familie, seines Stammes. Deshalb bleibt auch der Charakter, das Handeln und Schicksal der Familie die eigene Sache jedes Gliedes, und weit entfernt seiner Eltern Thaten und Geschick zu verläugnen, nimmt jeder Einzelne im Gegentheil sich derselben als der seinigen mit Willen an, sie leben in ihm, und so ist er das, was seine Väter waren, litten oder verbrachen. Uns gilt dieß als Härte, aber das nur Fürsicheinstehen und die dadurch gewonnene subjectivere Selbstständigkeit ist von der andern Seite her auch nur die abstracte Selbstständigkeit der Person, während dagegen die heroische Individualität idealer ist, weil sie sich nicht in der formellen Freiheit und Unendlichkeit in sich genügt, sondern mit allem Substantiellen der geistigen Verhältnisse, welche sie zu lebendiger Wirklichkeit bringt, in steter unmittelbarer Identität zusammengeschlossen bleibt. Das Substantielle ist in ihr unmittelbar individuell, und das Individuum dadurch in sich selber substantiell.

γγ) Hierin läßt sich nun sogleich ein Grund dafür finden, daß die idealen Kunstgestalten in mythische Zeitalter, überhaupt aber in die älteren Tage der Vergangenheit, als besten Boden ihrer Wirklichkeit, hineinversetzt werden. Sind die Stoffe nämlich aus der Gegenwart genommen, deren eigenthümliche Form, wie sie wirklich vorliegt, in der Vorstellung allen ihren Seiten nach festgeworden ist, so erhalten die Veränderungen, deren sich der Dichter nicht entschlagen kann, leicht den Anschein des bloß Gemachten und Absichtlichen. Die Vergangenheit dagegen gehört nur der Erinnrung an, und die Erinnrung vollbringt von selber schon das Einhüllen der Charaktere, Begebenheiten und Handlungen in das Gewand der Allgemeinheit, durch welches die besondern äußerlichen und zufälligen Particularitäten nicht hindurchscheinen. Zur

wirklichen Existenz einer Handlung oder eines Charakters gehören viele geringfügige vermittelnde Umstände und Bedingungen, mannichfach einzelnes Geschehn und Thun, während in dem Bilde der Erinnerung alle diese Zufälligkeiten verlöscht sind. In dieser Befreiung von der Zufälligkeit des Aeußern erhält der Künstler, wenn die Thaten, Geschichten, Charaktere alten Zeiten angehören, in Betreff auf das Particuläre und Individuelle freiere Hand für seine künstlerische Gestaltungsweise. Er hat zwar auch wohl historische Erinnrungen, aus denen er den Inhalt in die Gestalt des Allgemeinen herausarbeiten muß, aber das Bild der Vergangenheit hat schon, wie gesagt, als Bild den Vortheil der größeren Allgemeinheit, während die vielfachen Fäden der Vermittlung von Bedingungen und Verhältnissen mit ihrer ganzen Umgebung von Endlichkeiten zugleich die Mittel und Haltpunkte an die Hand geben, um die Individualität, deren das Kunstwerk bedarf, nicht zu verwischen. Näher gewährt dann ein heroisches Zeitalter den Vortheil vor einem späteren ausgebildeteren Zustande, daß der einzelne Charakter und das Individuum überhaupt in solchen Tagen das Substantielle, Sittliche, Rechtliche noch nicht als gesetzliche Nothwendigkeit sich gegenüber findet, und dem Dichter insofern das unmittelbar vorliegt, was das Ideal fordert.

Shakspeare z. B. hat viele Stoffe für seine Tragödien aus Chroniken oder alten Novellen geschöpft, welche von einem Zustande erzählen, der sich zu einer vollständig festgestellten Ordnung noch nicht auseinandergelegt hat, sondern in welchem die Lebendigkeit des Individuums in seinem Beschließen und Ausführen noch das Vorherrschende ist und das Bestimmende bleibt. Seine eigentlich historischen Dramen dagegen haben ein Hauptingredienz von bloß äußerlich Historischem in sich, und liegen deshalb von der idealen Darstellungsweise weiter ab, obschon auch hier die Zustände und Handlungen durch die harte Selbstständigkeit und Eigenwilligkeit der Charaktere getragen und gehoben werden. Freilich bleiben diese in ihrer Selbstständigkeit mehr nur wieder ein meist

formelles Beruhn auf sich, während bei der Selbstständigkeit der heroischen Charaktere wesentlich auch der Inhalt anzuschlagen ist, dessen Verwirklichung sie sich zum Zwecke gemacht haben.

Durch diesen letzten Punkt widerlegt sich denn auch in Betreff auf den allgemeinen Boden des Ideals die Vorstellung, als sey dafür das Idyllische vornehmlich geeignet, indem in diesem Zustande ja die Entzweiung des für sich Gesetzlichen und Nothwendigen und der lebendigen Individualität in keiner Weise vorhanden sey. Wie einfach und ursprünglich nun aber auch die idyllischen Situationen seyn mögen, und wie weit sie absichtlich von der ausgebildeten Prosa des geistigen Daseyns entfernt gehalten werden, so hat doch eben diese Einfachheit nach der anderen Seite hin dem eigentlichen Gehalt nach zu wenig Interesse, um als der eigentlichste Grund und Boden des Ideals gelten zu können. Denn die wichtigsten Motive des heroischen Charakters, Vaterland, Sittlichkeit, Familie u. s. f. und deren Entwicklung trägt dieser Boden nicht in sich, wogegen sich etwa der ganze Kern des Inhalts darauf beschränkt, daß ein Schaaf sich verloren, oder ein Mädchen sich verliebt hat. So gilt das Idyllische auch häufig nur als eine Zuflucht und Erheitrung des Gemüths, wozu sich denn wie bei Geßner z. B. oft noch eine Süßlichkeit und weichliche Schlaffheit gesellt. Die idyllischen Zustände unserer heutigen Gegenwart haben wieder das Mangelhafte, daß diese Einfachheit, das Häusliche und Ländliche in Empfindung der Liebe oder der Wohlbehägigkeit eines guten Kaffees im Freien u. s. f. gleichfalls von geringfügigem Interesse sind, indem von allem weiteren Zusammenhange mit tieferen Verflechtungen in gehaltreichere Zwecke und Verhältnisse bei diesem Landpfarrerleben u. s. f. nur abstrahirt wird. Daher ist auch in dieser Beziehung Goethe's Genius zu bewundern, daß er sich in Herrmann und Dorothea zwar auf ein ähnliches Gebiet concentrirt, indem er aus dem Leben der Gegenwart eine engbegrenzte Besonderheit herausgreift, zugleich aber als Hintergrund und als Atmosphäre, in welcher sich dieser Kreis bewegt, die großen Interessen der Revolution und des eigenen Vaterlandes eröffnet, und den für sich beschränkten Stoff mit den weitesten, mächtigsten Weltbegebenheiten in Beziehung bringt.

Ueberhaupt nun aber sind von dem Ideal das Ueble und Böse, Krieg, Schlachten, Rache nicht ausgeschlossen, sondern werden häufig der Inhalt und Boden der heroischen mythischen Zeit, der in um so härterer und wilderer Gestalt hervortritt, je weiter diese Zeiten von gesetzlicher und sittlicher Durchbildung abliegen. In den Abentheuern des Ritterthums z. B., in welchen die fahrenden Ritter ausziehn, um dem Uebel und Unrecht abzuhelfen, gerathen die Helden oft genug selber in Wildheit und Unbändigkeit hinein, und in der ähnlichen Weise setzt auch die religiöse Heldenschaft der Märtyrer einen solchen Zustand der Barbarei und Grausamkeit voraus. Im Ganzen jedoch ist das christliche Ideal, das in der Innigkeit und Tiefe des Innern seinen Platz hat, gleichgültiger gegen die Verhältnisse der Aeußerlichkeit.

Wie nun der idealere Weltzustand bestimmten Zeitaltern vorzugsweise entspricht, so wählt die Kunst auch für die Gestalten, welche sie in demselben auftreten läßt, vorzugsweise einen bestimmten Stand — den Stand der Fürsten. Und nicht etwa aus Aristokratie und Liebe für das Vornehme, sondern der vollkommenen Freiheit des Willens und Hervorbringens wegen, welche sich in der Vorstellung der Fürstlichkeit realisirt findet. So sehen wir z. B. in der alten Tragödie den Chor als den individualitätslosen allgemeinen Boden der Gesinnungen, Vorstellungen und Empfindungsweisen, auf dem die bestimmte Handlung vor sich gehn soll. Aus diesem Boden erheben sich sodann die individuellen Charaktere der handelnden Personen, welche den Beherrschern des Volks, den Königsfamilien angehören. Den Figuren aus untergeordneten Ständen dagegen, wenn sie innerhalb ihrer beschränkten Verhältnisse zu handeln unternehmen, sehen wir überall die Gedrücktheit an; denn in ausgebildeten Zuständen sind sie in der That nach allen Seiten hin abhängig, eingeengt, und kommen mit ihren Lei-

denschaften und Interessen durchweg ins Gedränge und in die Noth der ihnen äußeren Nothwendigkeit, da hinter ihnen gleich die unüberwindliche Macht der bürgerlichen Ordnung steht, gegen welche sie nicht ankommen können und selbst der Willkühr der Höheren, wo diese gesetzlich berechtigt ist, ausgesetzt bleiben. An dieser Beschränkung durch bestehende Verhältnisse wird alle Unabhängigkeit zu Schanden. Deshalb sind die Zustände und Charaktere aus diesen Kreisen geeigneter für das Lustspiel und das Komische überhaupt. Denn im Komischen haben die Individuen das Recht, sich, wie sie wollen und mögen, aufzuspreizen; sie dürfen sich in ihrem Wollen und Meinen und in ihrer Vorstellung von sich selber eine Selbstständigkeit anmaßen, die ihnen unmittelbar durch sie selber und ihre innere und äußere Abhängigkeit wieder vernichtet wird. Hauptsächlich aber geht solch erborgtes Beruhn auf sich an den äußeren Verhältnissen und der schiefen Stellung der Individuen zu ihnen zu Grunde. Die Macht dieser Verhältnisse ist für die niedern Stände in einem ganz andern Grade als für Herrscher und Fürsten vorhanden. Don Cesar dagegen in Schiller's Braut von Messina kann mit Recht ausrufen: „es steht kein höhrer Richter über mir," und wenn er gestraft seyn will, so muß er sich selber das Urtheil sprechen und vollstrecken. Denn er ist keiner äußern Nothwendigkeit des Rechts und Gesetzes unterworfen und auch in Ansehung der Strafe nur abhängig von sich selber. Die shakspearschen Gestalten gehören zwar nicht alle dem fürstlichen Stande an und stehen zum Theil auf einem historischen und nicht mehr mythischen Boden, aber sie sind dafür in Zeiten bürgerlicher Kriege versetzt, in denen die Bande der Ordnung und Gesetze sich auflockern oder brechen, und erhalten dadurch die geforderte Unabhängigkeit und Selbstständigkeit wieder. —

b) Sehen wir nun in allen diesen bisher angedeuteten Beziehungen auf die Gegenwart unseres heutigen Weltzustandes und seiner ausgebildeten, rechtlichen, moralischen und politischen Verhältnisse, so ist in der jetzigen Wirklichkeit der Kreis für ideale

Gestaltungen nur sehr begrenzter Art. Denn die Bezirke, in welchen für die Selbstständigkeit particulärer Entschlüsse ein freier Spielraum übrig bleibt, ist in Anzahl und Umfang gering. Die Hausväterlichkeit und Rechtschaffenheit, die Ideale von redlichen Männern und braven Frauen, insoweit deren Wollen und Handeln sich auf Sphären beschränkt, in welchen der Mensch als individuelles Subject noch frei wirkt, d. h. nach seiner individuellen Willkühr ist was er ist, und thut was er thut, machen in dieser Rücksicht den hauptsächlichsten Stoff aus. Doch auch diesen Idealen fehlt es an tieferem Gehalt, und so bleibt das eigentlich Wichtigste nur die subjective Seite der Gesinnung. Der objectivere Inhalt ist durch die sonst schon vorhandenen festen Verhältnisse gegeben, und so muß denn die Art und Weise, wie er in den Individuen und ihrer innern Subjectivität, Moralität u. s. w. erscheint, das wesentlichste Interesse bleiben. Dagegen würde es unpassend seyn, auch für unsere Zeit noch Ideale z. B. von Richtern oder Monarchen aufstellen zu wollen. Wenn ein Justizbeamter sich benimmt und handelt, wie es Amt und Pflicht erfordert, so thut er damit nur seine bestimmte, der Ordnung gemäße, durch Recht und Gesetz vorgeschriebene Schuldigkeit; was dergleichen Staatsbeamte dann weiter noch von ihrer Individualität hinzubringen, Milde des Benehmens, Scharfsinnigkeit u. s. f. ist nicht die Hauptsache und der substantielle Inhalt, sondern das Gleichgültigere und Beiläufige. Ebenso sind die Monarchen unserer Zeit nicht mehr, wie die Heroen der mythischen Zeitalter, eine in sich concrete Spitze des Ganzen, sondern ein mehr oder weniger abstracter Mittelpunkt innerhalb für sich bereits ausgebildeter und durch Gesetz und Verfassung feststehender Einrichtungen. Die wichtigsten Regentenhandlungen haben die Monarchen unsrer Zeit aus den Händen gegeben. Sie sprechen nicht selber mehr Recht, die Finanzen, bürgerliche Ordnung und Sicherheit ist nicht mehr ihr eigenes specielles Geschäft, Krieg und Frieden wird durch die allgemeinen auswärtigen politischen Verhältnisse bestimmt, welche ihrer particulären

Leitung und Macht nicht angehören, und wenn ihnen auch in Betreff auf alle diese Beziehungen die letzte oberste Entscheidung zukommt; so gehört doch der eigentliche Inhalt der Beschlüsse im Ganzen weniger der Individualität ihres Willens an, als er bereits für sich selber feststeht, so daß die Spitze des eigenen subjectiven monarchischen Willens in Rücksicht auf das Allgemeine und Oeffentliche nur formeller Art ist. In gleicher Weise ist auch ein General und Feldherr in unserer Zeit wohl von großer Macht. Die wesentlichsten Zwecke und Interessen werden in seine Hand gelegt, und seine Umsicht, sein Muth, seine Entschlossenheit, sein Geist hat über das Wichtigste zu entscheiden. Dennoch aber ist das, was seinem subjectiven Charakter als dessen persönliches Eigenthum in dieser Entscheidung zuzuschreiben wäre, nur von geringem Umfange. Denn einerseits sind ihm die Zwecke gegeben, und finden ihren Ursprung, statt in seiner Individualität, in Verhältnissen, welche außer dem Bezirk seiner Macht liegen, andrerseits schafft er sich auch die Mittel zur Ausführung dieser Zwecke nicht durch sich selber; im Gegentheil, sie werden ihm verschafft, da sie ihm nicht unterworfen und im Gehorsam seiner Persönlichkeit sind, sondern in ganz anderer Stellung als in der zu dieser militairischen Individualität stehen.

So kann denn überhaupt in unserem gegenwärtigen Weltzustande das Subject allerdings nach dieser oder jener Seite hin aus sich selber handeln, aber jeder Einzelne gehört doch, wie er sich wenden und drehen möge, einer bestehenden Ordnung der Gesellschaft an, und erscheint nicht als die selbstständige totale und zugleich individuell lebendige Gestalt dieser Gesellschaft selber, sondern nur als ein beschränktes Glied derselben. Er handelt deshalb auch nur als befangen in derselben, und das Interesse an solcher Gestalt wie der Gehalt ihrer Zwecke und Thätigkeit ist unendlich particulär. Denn am Ende beschränkt es sich immer darauf, zu sehen, wie es diesem Individuum ergehe, ob es seinen Zweck glücklich erreiche, welche Hindernisse, Widerwärtigkeiten sich

entgegenstellen, welche zufällige oder nothwendige Verwicklungen den Ausgang hemmen und herbeiführen u. s. f. Und wenn nun auch die moderne Persönlichkeit in ihrem Gemüth und Charakter sich als Subject unendlich ist, und in ihrem Thun und Leiden, Recht, Gesetz, Sittlichkeit u. s. w. erscheint, so ist doch das Daseyn des Rechts in diesem Einzelnen ebenso beschränkt, wie der Einzelne selbst, und nicht wie in dem eigentlichen Heroenzustande das Daseyn des Rechts, der Sitte, Gesetzlichkeit überhaupt. Der Einzelne ist jetzt nicht mehr der Träger und die ausschließliche Wirklichkeit dieser Mächte, wie im Heroenthum.

c) Das Interesse nun aber und Bedürfniß solch einer wirklichen individuellen Totalität und lebendigen Selbstständigkeit wird und kann uns nie verlassen, wir mögen die Wesentlichkeit und Entwicklung der Zustände in dem ausgebildeten bürgerlichen und politischen Leben als noch so ersprießlich und vernünftig anerkennen. In diesem Sinne können wir Schiller's und Göthe's poetischen Jugendgeist in dem Versuche bewundern, innerhalb dieser vorgefundenen Verhältnisse der neueren Zeit die verlorene Selbstständigkeit der Gestalten wiederzugewinnen. Wie sehen wir nun aber Schiller in seinen ersten Werken diesen Versuch ausführen? Nur durch die Empörung gegen die gesammte bürgerliche Gesellschaft selbst. Karl Moor, verletzt von der bestehenden Ordnung, und von den Menschen, welche deren Macht mißbrauchen, tritt aus dem Kreise der Gesetzlichkeit heraus, und macht sich, indem er die Schranken, welche ihn einzwängen, zu durchbrechen die Kühnheit hat, und sich so selbst einen neuen heroischen Zustand creirt, zum Wiederhersteller des Rechts und selbstständigen Rächer des Unrechts, der Unbilde und Bedrückung. Doch wie klein und vereinzelt einerseits muß diese Privatrache bei der Unzulänglichkeit der nöthigen Mittel ausfallen, und auf der anderen Seite kann sie nur zu Verbrechen führen, da sie das Unrecht in sich schließt, das sie zerstören will. Von Seiten Karl Moor's ist dieß ein Unglück, ein Mißgriff, und wenn es auch tragisch ist, können

doch nur Knaben von diesem Räuberideal bestochen werden. Ebenso quälen sich die Individuen in Kabale und Liebe, unter drückenden widerwärtigen Verhältnissen, mit ihren kleinen Particularitäten und Leidenschaften herum, und erst in Fiesco und Don Carlos erscheinen die Hauptgestalten erhobener, indem sie sich einen substantiellen Gehalt, die Befreiung ihres Vaterlandes, oder die Freiheit der religiösen Ueberzeugung zu eigen machen, und Helden aus Zwecken werden. In höherer Weise noch wirft sich Wallenstein an der Spitze seiner Armee zum Regulator der politischen Verhältnisse auf. Er kennt die Macht dieser Verhältnisse, von denen selbst sein eigenes Mittel — das Heer — abhängig ist, genau, und geräth deshalb selber lange Zeit in das Schwanken zwischen Willen und Pflicht. Kaum hat er sich entschlossen, als er die Mittel, deren er sich gewiß glaubt, unter seinen Händen zerlaufen, sein Werkzeug zerbrechen sieht. Denn was die Obristen und Generäle letzlich bindet, ist nicht die Dankbarkeit für das, was er ihnen Dankenswerthes durch Anstellung und Beförderung erwiesen hat, nicht sein Feldherrnruhm, sondern ihre Pflicht gegen die allgemein anerkannte Macht und Regierung, ihr Eid, den sie dem Oberhaupte des Staats, dem Kaiser der östreichischen Monarchie, geschworen haben. So findet er sich am Ende allein, und wird nicht sowohl bekämpft und besiegt von einer entgegenstehenden äußern Macht, als vielmehr von allen Mitteln zur Ausführung seines Zwecks entblößt; vom Heer aber verlassen ist er verloren. Einen ähnlichen, wenn auch umgekehrten Ausgangspunkt nimmt Goethe im Götz. Die Zeit des Götz und Franz von Sickingen ist die interessante Epoche, in welcher das Ritterthum mit der adeligen Selbstständigkeit seiner Individuen durch eine neuentstehende objective Ordnung und Gesetzlichkeit ihren Untergang findet. Diese Berührung und Collision der mittelaltrigen Heroenzeit und des gesetzlichen modernen Lebens zum ersten Thema gewählt zu haben, bekundet Goethe's großen Sinn. Denn Götz, Sickingen sind noch Heroen, welche aus ihrer Persönlichkeit, ihrem Muth und rechtlichen geraden Sinn heraus die Zustände in ihrem engeren oder weiteren Kreise selbstständig reguliren wollen; aber die neue Ordnung der Dinge bringt Götzen selber in Unrecht und richtet ihn zu Grunde. Denn nur das Ritterthum und Lehnsverhältniß sind im Mittelalter der eigentliche Boden für diese Art der Selbstständigkeit. — Hat sich nun aber die gesetzliche Ordnung in ihrer prosaischen Gestalt vollständiger ausgebildet, und ist sie das Uebermächtige geworden, so tritt die abentheuernde Selbstständigkeit ritterlicher Individuen außer Verhältniß, und wird, wenn sie sich noch als das allein Gültige festhalten und im Sinne des Ritterthums das Unrecht steuern, den Unterdrückten Hülfe leisten will, zu der Lächerlichkeit, in welcher uns Cervantes seinen Don Quixote vor Augen führt. —

Mit der Berührung jedoch eines solchen Gegensatzes unterschiedener Weltanschauungen und dem Handeln innerhalb dieser Collision sind wir bereits an das angestreift, was wir oben schon im Allgemeinen als nähere Bestimmtheit und Unterschiedenheit des allgemeinen Weltzustandes, als die *Situation* überhaupt, bezeichnet haben.

2. Die Situation.

Der ideale Weltzustand, welchen die Kunst im Unterschiede der prosaischen Wirklichkeit darzustellen berufen ist, macht der bisherigen Betrachtung nach nur das geistige Daseyn überhaupt, und somit nur die *Möglichkeit* erst der individuellen Gestaltung, nicht aber diese Gestaltung selber aus. Was wir daher so eben vor uns hatten, war nur der allgemeine Grund und Boden, auf welchem die lebendigen Individuen der Kunst auftreten können. Er ist zwar mit Individualität befruchtet und beruht auf deren Selbstständigkeit, aber als *allgemeiner Zustand* zeigt er noch nicht die thätige Bewegung der Individuen in ihrer lebendigen Wirksamkeit, wie der Tempel, den die Kunst auferbaut, noch nicht die individuelle Darstellung des Gottes selber ist, sondern

nur den Keim zu derselben enthält. Deshalb haben wir jenen Weltzustand zunächst noch als das in sich Unbewegte anzusehn, als eine Harmonie der Mächte, die ihn regieren, und insofern als ein substantielles, gleichförmig geltendes Bestehen, das jedoch nicht etwa darf als ein sogenannter Stand der Unschuld aufgefaßt werden. Denn es ist der Zustand, in dessen Fülle und Macht der Sittlichkeit das Ungeheuer der Entzweiung nur noch schlummerte, weil sich für unsre Betrachtung erst die Seite seiner substantiellen Einheit hervorgekehrt hatte, und daher auch die Individualität nur in ihrer allgemeinen Weise vorhanden war, in welcher sie sich, statt ihre Bestimmtheit geltend zu machen, spurlos und ohne wesentliche Störung wieder verläuft. Zur Individualität aber gehört wesentlich Bestimmtheit, und soll uns das Ideal als bestimmte Gestalt entgegentreten, so ist es nothwendig, daß es nicht nur in seiner Allgemeinheit bleibe, sondern das Allgemeine in besondrer Weise äußre, und demselben dadurch erst Daseyn und Erscheinung gebe. Die Kunst in dieser Beziehung hat also nicht etwa nur einen allgemeinen Weltzustand zu schildern, sondern aus dieser unbestimmten Vorstellung zu den Bildern der bestimmten Charaktere und Handlungen fortzugehn.

Von Seiten der Individuen aus ist deshalb der allgemeine Zustand wohl der für sie vorhandene Boden, der sich aber zur Specialität der Zustände und mit dieser Besondrung zu Collisionen und Verwicklungen aufschließt, welche die Veranlassungen für die Individuen werden, zu äußern, was sie sind, und sich als bestimmte Gestalt zu weisen. Von Seiten des Weltzustandes dagegen erscheint dieß Sichzeigen der Individuen zwar als Werden seiner Allgemeinheit zu einer lebendigen Besondrung und Einzelnheit, zu einer Bestimmtheit aber, in welcher sich zugleich die allgemeinen Mächte als das Waltende erhalten. Denn das bestimmte Ideal hat nach seiner wesentlichen Seite genommen, die ewigen weltbeherrschenden Mächte zu seinem substantiellen Gehalt. Die Weise der Existenz jedoch, welche in der Form bloßer Zuständlichkeit gewonnen werden kann, ist dieses Gehalts nicht würdig. Das Zuständliche nämlich hat theils die Gewohnheit zu seiner Form; — die Gewohnheit aber entspricht nicht der geistigen selbstbewußten Natur jener tiefsten Interessen, — theils war es die Zufälligkeit und Willkühr der Individualität, durch deren Selbstthätigkeit wir eben diese Interessen sollten in's Leben treten sehen; — die unwesentliche Zufälligkeit und Willkühr aber ist wiederum der substantiellen Allgemeinheit, welche den Begriff des in sich Wahrhaftigen ausmacht, ebenso wenig gemäß. Wir haben deshalb auf der einen Seite eine bestimmtere, auf der andern eine würdigere Kunsterscheinung für den concreten Gehalt des Ideals aufzusuchen.

Diese neue Gestaltung können die allgemeinen Mächte in ihrem Daseyn nur dadurch erhalten, daß sie in ihrer wesentlichen Unterscheidung und Bewegung überhaupt, und näher dadurch, daß sie in ihrem Gegensatze gegeneinander erscheinen. In der Besonderheit nun, zu welcher das Allgemeine in dieser Weise übergeht, sind zwei Momente bemerklich zu machen; erstens die Substanz als ein Kreis der allgemeinen Mächte, durch deren Besondrung die Substanz in ihre selbstständigen Theile zerlegt wird; zweitens die Individuen, welche als das bethätigende Vollbringen dieser Mächte heraustreten und die individuelle Gestalt für dieselbe abgeben.

Der Unterschied aber und Gegensatz, in welche dadurch der zunächst in sich harmonische Weltzustand mit seinen Individuen gesetzt wird, ist in Beziehung auf diesen Weltzustand betrachtet, das Hervortreiben des wesentlichen Gehalts, den er in sich trägt, während umgekehrt das substantielle Allgemeine, das in ihm liegt, zur Besonderheit und Einzelheit in der Weise fortgeht, daß dieß Allgemeine sich zum Daseyn bringt, indem es sich wohl den Schein der Zufälligkeit, Spaltung und Entzweiung giebt, diesen Schein aber eben dadurch wieder tilgt, daß es darin sich erscheinen läßt. —

Das Auseinandertreten dieser Mächte und ihr Sichverwirk-

lichen in Individuen kann aber ferner nur unter bestimmten Umständen und Zuständen geschehen, unter welchen und als welche die ganze Erscheinung ins Daseyn hervorgeht, oder welche das Erregende in Betreff auf diese Verwirklichung ausmachen. Für sich selbst genommen sind solche Umstände ohne Interesse, und erhalten ihre Bedeutung erst in ihrem Verhältniß zum Menschen, durch dessen Selbstbewußtseyn der Inhalt jener geistigen Mächte zur Erscheinung bethätigt werden soll. Die äußeren Umstände sind deshalb wesentlich in diesem Verhältniß aufzufassen, indem sie Wichtigkeit nur durch das erlangen, was sie *für den Geist* sind, durch die Weise nämlich, in der sie von den Individuen ergriffen werden und damit die Veranlassung geben, das innere geistige Bedürfniß, die Zwecke, Gesinnungen, das bestimmte Wesen überhaupt individueller Gestaltungen zur Existenz zu bringen. Als diese nähere Veranlassung bilden die bestimmten Umstände und Zustände die *Situation*, welche die speciellere Voraussetzung für das eigentliche Sichäußern und Bethätigen alles dessen ausmacht, was in dem allgemeinen Weltzustande zunächst noch unentwickelt verborgen liegt, weshalb wir der Betrachtung der eigentlichen Handlung die Feststellung des Begriffs der Situation vorausschicken müssen.

Die Situation im Allgemeinen ist einerseits der Zustand überhaupt zur *Bestimmtheit particularisirt* und in dieser Bestimmtheit andrerseits zugleich das Anregende für die bestimmte Aeußrung des Inhalts, welcher sich durch die künstlerische Darstellung ins Daseyn heraus zu kehren hat. Vornehmlich von diesem letzteren Standpunkte aus, bietet die Situation ein weites Feld der Betrachtung dar, indem es von jeher die wichtigste Seite der Kunst gewesen ist, interessante Situationen zu finden, d. h. solche, welche die tiefen und wichtigen Interessen und den wahren Gehalt des Geistes erscheinen machen. Für die verschiedenen Künste sind die Forderungen in dieser Beziehung verschieden; die Sculptur z. B. erweist sich in Rücksicht auf die innere Mannichfaltigkeit der Situationen beschränkt, Malerei und Musik schon weiter und freier, am unerschöpflichsten jedoch die Poesie.

Da wir nun aber hier noch nicht im Gebiete der besonderen Künste stehn, haben wir an dieser Stelle nur die allgemeinsten Gesichtspunkte herauszuheben, und können dieselben zu folgendem Stufengange gliedern.

Erstens nämlich erhält die Situation, ehe sie sich zur Bestimmtheit in sich fortgebildet hat, noch die Form der *Allgemeinheit* und dadurch die *Unbestimmtheit*, so daß wir also zunächst nur die Situation der *Situationslosigkeit* gleichsam vor uns haben. Denn die Form der Unbestimmtheit ist selber nur *eine* Form einer anderen, der Bestimmtheit, gegenüber und erweist sich somit selber als eine Einseitigkeit und Bestimmtheit.

Aus dieser Allgemeinheit aber *zweitens* tritt die Situation zur Besondrung heraus und wird zur eigentlichen zunächst jedoch *harmlosen* Bestimmtheit, die noch zu keinem *Gegensatz* und dessen nothwendigen Lösung Anlaß giebt.

Drittens endlich macht die *Entzweiung* und deren Bestimmtheit das Wesen der Situation aus, welche dadurch zu einer *Collision* wird, die zu Reactionen führt und in dieser Rücksicht wie den Ausgangspunkt so auch den Uebergang zur eigentlichen Handlung bildet.

Denn die Situation überhaupt ist die *Mittelstufe* zwischen dem allgemeinen in sich unbewegten Weltzustande und der in sich zur Action und Reaction aufgeschlossenen concreten Handlung, weshalb sie auch den Charakter sowohl des einen als anderen Extrems in sich darzustellen, und uns von dem einen her zu dem anderen hinüberzuleiten hat.

a) Die Situationslosigkeit.

Die Form für den allgemeinen Weltzustand, wie das Ideal der Kunst ihn zur Erscheinung bringen soll, ist die ebenso individuelle als in sich wesentliche Selbstständigkeit. Die Selbstständigkeit nun, als solche genommen und für sich befestigt, giebt zu-

nächst nichts als das sichre Beruhn auf sich selbst in starrer Ruhe. Die bestimmte Gestalt geht somit noch zu keiner Beziehung auf Anderes aus sich heraus, sondern bleibt in der innern und äußeren Beschlossenheit der Einheit mit sich. Dieß giebt die Situationslosigkeit, in welcher wir z. B. alte Tempelbilder aus den Anfängen der Kunst sehen, deren Charakter des tiefen unbeweglichen Ernstes, der ruhigsten, ja selbst der starren aber grandiosen Hoheit, auch in späteren Zeiten wohl in dem gleichen Typus ist nachgebildet worden. Die aegyptische und älteste griechische Sculptur z. B. gewährt eine Anschauung von dieser Art der Situationslosigkeit. In der christlichen bildenden Kunst ferner wird Gott Vater oder Christus in der ähnlichen Weise vorgestellt, vornehmlich in Brustbildern. Wie sich denn überhaupt die feste Substantialität des Göttlichen, als bestimmter besonderer Gott, oder als in sich absolute Persönlichkeit aufgefaßt, für solche Darstellungsart eignet, obschon auch mittelaltrige Portraite den gleichen Mangel bestimmter Situationen, in denen sich der Charakter des Individuum ausprägen könnte, an sich tragen, und nur das Ganze des bestimmten Charakters in seiner Festigkeit ausdrücken wollen.

b) Die bestimmte Situation in ihrer Harmlosigkeit.

Das zweite jedoch, da die Situation überhaupt in der Bestimmtheit liegt, ist das Heraustreten aus dieser Stille und seligen Ruhe, oder aus der alleinigen Strenge und Gewalt der Selbstständigkeit in sich. Die situationslosen und dadurch nach Innen und Außen unbewegten Gestalten haben sich in Bewegung zu setzen, und ihre bloße Einfachheit aufzugeben. Das nächste Fortschreiten aber zu speciellerer Manifestation in einer besonderen Aeußrung ist die zwar bestimmte, doch noch nicht wesentlich in sich differente und collisionsvolle Situation.

Diese erste individualisirte Aeußrung bleibt daher von der Art, daß sie keine weitere Folge hat, indem sie sich in keinen feindlichen Gegensatz gegen Andres setzt, und somit keine Reaction hervorrufen kann, sondern in ihrer Unbefangenheit durch sich selbst

schon fertig und vollendet ist. Hieher gehören diejenigen Situationen, welche im Ganzen als ein Spiel zu betrachten sind, insofern in ihnen etwas vor sich geht oder gethan wird, womit es eigentlich kein Ernst ist. Denn der Ernst des Thuns und Handelns kommt überhaupt erst durch Gegensätze und Widersprüche hervor, die zur Aufhebung und Besiegung der einen oder andern Seite hindrängen. Deshalb sind diese Situationen auch weder selber Handlungen, noch geben sie den anregenden Anlaß für Handlungen ab, sondern sind theils bestimmte, aber in sich ganz einfache Zustände, theils ein Thun ohne in sich selbst wesentlichen und ernsten Zweck, der aus Conflicten hervorginge oder zu Conflicten führen könnte.

α) Das Nächste in dieser Beziehung ist der Uebergang aus der Ruhe der Situationslosigkeit zur Bewegung und Aeußrung, sei es als rein mechanische Bewegung, sei es als erste Regung und Befriedigung irgend eines innern Bedürfnisses. Wenn die Aegypter z. B. in ihren Sculpturgestalten die Götter mit geschlossenen Beinen, unbewegtem Haupt und festanliegenden Armen darstellen, so lösen die Griechen dagegen die Arme und Beine vom Körper los, und geben dem Körper eine schreitende und überhaupt in sich mannichfaltige bewegte Stellung. Ausruhen, Sitzen, ruhiges Hinausschaun sind dergleichen einfache Zustände, in welchen die Griechen z. B. ihre Götter auffassen; Zustände, welche die selbstständige Göttergestalt wohl in eine Bestimmtheit hineinversetzen, doch in eine Bestimmtheit, die nicht in weitere Beziehungen und Gegensätze eingeht, sondern in sich geschlossen bleibt und für sich selbst ihr Gewähren hat. Situationen dieser einfachsten Art gehören vornehmlich der Sculptur an, und die Alten vor allem sind unerschöpflich in Erfindung solcher unbefangenen Zustände gewesen. Auch hierin bekunden sie ihren großen Sinn. Denn die Unbedeutenheit gerade der bestimmten Situation hebt die Höhe und Selbstständigkeit ihrer Ideale um so mehr hervor, und bringt durch das Harmlose und Unwichtige des Thuns

und Lassens die selige, ruhige Stille und Unwandelbarkeit der ewigen Götter um so näher zur Anschauung. Die Situation weist dann auf den besonderen Charakter eines Gottes oder Heros nur überhaupt hin, ohne ihn in Bezug mit anderen Göttern, oder gar in feindliche Berührung und Zwiespalt zu versetzen.

β) Weiter schon geht die Situation zur Bestimmtheit fort, wenn sie irgend einen besondern Zweck in seiner in sich fertigen Ausführung, ein Thun, das in Verhältniß zum Aeußeren steht, andeutet, und den in sich selbstständigen Gehalt innerhalb solcher Bestimmtheit ausdrückt. Auch dieß sind Aeußerungen, durch welche die Ruhe und heitre Seligkeit der Gestalten nicht getrübt wird, sondern die selber nur als eine Folge und bestimmte Weise dieser Heiterkeit erscheinen. Auch in solchen Erfindungen waren die Griechen höchst sinnvoll und reich. Zur Unbefangenheit der Situationen gehört hier, daß sie nicht ein Thun enthalten, welches bloß als der Anfang einer That erscheint, so daß daraus noch weitere Verwicklungen und Gegensätze entspringen müßten, sondern daß sich die ganze Bestimmtheit in diesem Thun als abgeschlossen zeigt. So faßt man z. B. die Situation des Apoll von Belvedere so auf, daß Apollo siegesgewiß, nachdem er den Python mit dem Pfeile getödtet, in seiner Hoheit zürnend vorschreitet. Diese Situation hat schon nicht mehr die grandiose Einfachheit der früheren griechischen Sculptur, welche die Ruhe und Kindlichkeit der Götter durch unbedeutendere Aeußerungen kenntlich machte. Venus z. B. dem Bade entsteigend, ihrer Macht bewußt ruhig hinausblickend; Faunen und Satyrn in spielenden Situationen, welche als Situationen nichts Weiteres sollen und wollen; der Satyr z. B. der den jungen Bachus im Arme hält und das Kind lächelnd mit unendlicher Süße und Anmuth betrachtet; Amor in den mannichfaltigsten ähnlichen unbefangenen Thätigkeiten, — das sind alles Beispiele dieser Art der Situation. Wird das Thun dagegen concreter, so ist solche verwickeltere Situation, für die Sculpturdarstellung der griechischen Götter als selbstständiger Mächte

wenigstens, unzweckmäßiger, weil dann die reine Allgemeinheit des individuellen Gottes durch die gehäufte Particularität seines bestimmten Thuns nicht so hindurchzuscheinen vermag. Der Merkur z. B. von Pigalle welcher als ein Geschenk Ludwig XV in Sanssouci aufgestellt ist, befestigt sich so eben die Flügelsohlen. Dieß ist ein durchaus harmloses Geschäft; der Merkur von Thorwaldsen dagegen hat eine für die Skulptur fast allzu complicirte Situation. Er paßt nämlich so eben seine Flöte fortlegend dem Marsyas auf; listig blickt er auf ihn hin, lauernd daß er ihn tödten könne, indem er heimtückisch nach dem versteckten Dolche greift. Umgekehrt ist zwar, um noch eines neuern Kunstwerks zu erwähnen, die Sandalenbinderin von Rudolph Schadow in der ähnlichen einfachen Beschäftigung Merkurs begriffen, hier aber behält die Harmlosigkeit nicht mehr das gleiche Interesse, das mit ihr verknüpft ist, wenn sich ein Gott in solcher Unbefangenheit darstellt. Wenn ein Mädchen sich die Sandalen bindet oder spinnt, so zeigt sich darin nichts als eben dieß Binden und Spinnen, das für sich bedeutungslos und unwichtig ist.

γ) Hierin nun drittens liegt, daß die bestimmte Situation überhaupt kann als ein bloß äußerer bestimmterer oder unbestimmterer Anlaß behandelt werden, welcher nur die *Gelegenheit* zu anderweitigen enger oder loser damit verknüpften Aeußerungen giebt. Viele lyrische Gedichte z. B. haben solche gelegentliche Situation. Eine besondere Stimmung, und Empfindung ist eine Situation, die dichterisch gewußt und gefaßt werden kann, und auch in Beziehung auf äußere Umstände, Festlichkeiten, Siege u. s. f. zu diesem oder jenem umfassenderen oder beschränkteren Aussprechen und Gestalten von Gefühlen und Vorstellungen treibt. Im höchsten Sinne des Worts sind z. B. Pindars Preißgesänge solche Gelegenheitsgedichte. Auch Göthe hat viele lyrische Situationen dieser Art zum Stoff genommen, ja in der weiteren Bedeutung könnte man selbst seinem Werther den Namen eines Gelegenheitsgedichts beilegen, denn durch den Werther hat Göthe seine eigene innre

Zerrissenheit und Qual des Herzens, die Begebnisse seiner eigenen Brust zum Kunstwerk herausgearbeitet, wie der lyrische Dichter überhaupt seinem Herzen Luft macht, und das ausspricht, wovon er selbst als Subject afficirt ist. Dadurch löst sich das zunächst nur im Innern Festhaftende los, und wird zum äußeren Object, von dem der Mensch sich befreit hat, wie die Thränen erleichtern, in denen der Schmerz sich ausweint. Göthe hat sich, wie er selber sagt, durch die Abfassung des Werther von der Noth und Bedrängniß des Innern, welche er schildert, befreit. Doch die hier dargestellte Situation gehört noch nicht in diese Stufe hinein, da sie die tiefsten Gegensätze in sich faßt und sich entwickeln läßt.

In solcher lyrischen Situation nun kann einerseits allerdings irgend ein objectiver Zustand, eine Thätigkeit in Beziehung auf die äußere Welt sich kund geben, andrerseits aber ebensosehr das Gemüth als solches in seiner innern Stimmung sich von allem sonstigen äußeren Zusammenhang in sich zurückziehn, und von der Innerlichkeit seiner Zustände und Empfindungen den Ausgangspunkt nehmen.

c) Die Collision.

Alle bisher betrachteten Situationen sind, wie schon ist berührt worden, weder selber Handlungen, noch überhaupt Veranlassungen zum eigentlichen Handeln. Ihre Bestimmtheit bleibt mehr oder weniger der bloß gelegentliche Zustand oder ein für sich unbedeutendes Thun, in welchem ein substantieller Gehalt sich in der Weise ausdrückt, daß die Bestimmtheit sich nur als ein harmloses Spiel ergiebt, mit dem es nicht wahrhafter Ernst sein kann. Der Ernst und die Wichtigkeit der Situation in ihrer Besondrung vermag erst da zu beginnen, wo die Bestimmtheit sich als wesentliche Differenz hervorthut, und als im Gegensatze gegen Anderes eine Collision begründet.

Die Collision hat in dieser Rücksicht ihren Grund in einer Verletzung, welche nicht als Verletzung bleiben kann, sondern

aufgehoben werden muß; sie ist eine Veränderung des ohne sie harmonischen Zustandes, welche selbst wieder zu verändern ist. Dennoch ist auch die Collision noch keine Handlung, sondern enthält nur die Anfänge und Voraussetzungen zu einer Handlung, und bewahrt dadurch, als bloßer Anlaß, den Charakter der Situation. Obschon auch der Gegensatz, zu dem die Collision aufgeschlossen ist, das Resultat einer früheren Handlung seyn kann. Wie z. B. die Trilogien der Alten Fortsetzungen in dem Sinne sind, daß aus dem Ende des einen dramatischen Werks die Collision für ein zweites hervorgeht, das wieder in einem dritten seine Lösung fordert. — Indem nun die Collision überhaupt einer Auflösung bedarf, welche dem Kampfe von Gegensätzen folgt, so ist die collisionsvolle Situation vornehmlich der Gegenstand der dramatischen Kunst, der es vergönnt ist, das Schöne in seiner vollständigsten und tiefsten Entwickelung darzustellen, während die Sculptur z. B. eine Handlung, durch welche die großen geistigen Mächte in ihrem Zwiespalt und ihrer Versöhnung zum Vorschein kommen, nicht vollständig zu gestalten im Stande ist, da selbst die Malerei ihres breiteren Spielraums ungeachtet, nur immer ein Moment der Handlung vor Augen bringen kann.

Diese ernsthaften Situationen führen jedoch eine eigenthümliche Schwierigkeit mit sich, die schon in ihrem Begriffe liegt. Sie beruhn auf Verletzungen und treiben Verhältnisse hervor, die nicht fortbestehen können, sondern eine umgestaltende Abhülfe nothwendig machen. Nun liegt aber die Schönheit des Ideals gerade in seiner ungetrübten Einigkeit, Ruhe und Vollendung in sich selbst. Die Collision stört diese Harmonie und setzt das in sich einige Ideal in Dissonanz und Gegensatz. Durch die Darstellung solcher Verletzung wird daher das Ideal selber verletzt und die Aufgabe der Kunst kann hier nur darin liegen, daß sie einerseits in dieser Differenz dennoch die freie Schönheit nicht untergehn läßt, und andrerseits die Entzweiung und deren Kampf nur vorüberführt, damit sich aus ihr durch Lösung der Conflicte

die Harmonie als Resultat ergebe, und in dieser Weise erst in ihrer vollständigen Wesentlichkeit hervorstehe. Bis zu welcher Grenze jedoch die Dissonanz darf fortgetrieben werden, darüber lassen sich keine allgemeinen Bestimmungen feststellen, weil jede besondere Kunst in dieser Beziehung ihrem eigenthümlichen Charakter folgt. Die innere Vorstellung z. B. kann in Zerrissenheit weit mehr ertragen als die unmittelbare Anschauung. Die Poesie hat deshalb das Recht nach Innen fast bis zur äußersten Qual der Verzweiflung und im Aeußern bis zur Häßlichkeit als solcher fortzugehn. In den bildenden Künsten aber, in der Malerei und mehr noch in der Sculptur steht die Außengestalt fest und bleibend da, ohne wieder aufgehoben zu werden, und wie die Töne der Musik flüchtig gleich wieder zu verschwinden. Hier würde es ein Verstoß seyn, das Häßliche, wenn es keine Auflösung findet, für sich festzuhalten. Den bildenden Künsten ist deshalb nicht alles das erlaubt, was der dramatischen Poesie sehr wohl kann gestattet werden, da sie es nur augenblicklich erscheinen und sich wieder entfernen läßt.

Für die näheren Arten der Collision sind an dieser Stelle nur wieder die allgemeinsten Gesichtspunkte anzugeben. Wir müssen in dieser Rücksicht drei Hauptseiten betrachten.

Erstens Collisionen, welche aus rein physischen *natürlichen* Zuständen hervorgehen, insofern diese selbst etwas Negatives, Uebles und dadurch Störendes sind.

Zweitens geistige Collisionen, welche auf *Naturgrundlagen* beruhn, die obschon in sich selbst positiv, dennoch für den Geist die Möglichkeit von Differenzen und Gegensätzen in sich tragen.

Drittens Zwiespalte, die in *geistigen Differenzen* ihren Grund finden, und erst als die wahrhaft interessanten Gegensätze aufzutreten berechtigt sind, insofern sie aus der *eigenen That* des Menschen hervorgehn.

α) Was die Conflicte der ersten Art betrifft, so können sie nur als bloßer Anlaß gelten, indem hier nur die *äußere* Natur

mit ihren Krankheiten und sonstigen Uebeln und Gebrechlichkeiten Umstände herbeiführt, welche die sonstige Harmonie des Lebens stören und Differenzen zur Folge haben. An und für sich sind solche Collisionen von keinem Interesse, und werden in die Kunst nur der Zwiespalte wegen aufgenommen, welche sich aus einem Naturunglück *als Folge* entwickeln können. So ist z. B. in der Alceste des Euripides, welche auch für die Gluckische Alceste den Stoff hergegeben hat, die Krankheit des Admet die Voraussetzung. Die Krankheit als solche wäre kein Gegenstand für ächte Kunst, und wird es auch bei Euripides nur durch die Individuen, für welche aus diesem Unglück sich eine weitere Collision herleitet. Das Orakel verkündigt, Admet müsse sterben, wenn sich nicht ein Andrer für ihn der Unterwelt weiht. Alceste unterzieht sich diesem Opfer, und beschließt zu sterben, um den Tod von dem Gatten, dem Vater ihrer Kinder, dem Könige abzuhalten. Auch im Philoktet des Sophokles begründet ein physisches Unheil die Collision. Die Griechen setzen den Leidenden der Fußwunde wegen, welche ihm der Biß einer Schlange zu Chrysa zugezogen hatte, auf der Fahrt gegen Troja auf Lemnos aus. Hier ist das physische Unglück gleichfalls nur der äußerste Anknüpfungspunkt und Anlaß einer weiteren Collision. Denn der Weissagung nach soll Troja nur fallen, wenn die Pfeile des Herkules in den Händen der Anstürmenden sind. Philoktet weigert sich sie herzugeben, weil er neun Jahre hindurch das Unrecht der Aussetzung qualvoll hat erdulden müssen. Diese Weigerung nun, wie das Unrecht der Aussetzung, aus dem sie entspringt, hätte noch auf mannichfach andre Weise herbeigeführt werden können, und das eigentliche Interesse liegt nicht in der Krankheit und ihrer physischen Noth, sondern in dem Gegensatz, welcher durch Philoktets Entschluß, die Pfeile nicht preiszugeben, hervorkommt. — In ähnlicher Weise verhält es sich mit der Pest im Lager der Griechen, welche außerdem für sich schon als eine Folge früherer Verletzungen, als Strafe dargestellt ist, wie es denn überhaupt der epischen Poesie mehr

zusteht als der dramatischen, ihre Störungen und Hemmnisse durch ein Naturunglück, Sturm, Schiffbruch, Dürre u. s. f. herbeizuführen. Im Allgemeinen aber stellt die Kunst ein solches Unheil nicht als bloße Zufälligkeit dar, sondern als ein Hinderniß und Unglück, dessen Nothwendigkeit nur gerade diese Gestalt statt einer anderen annimmt.

β) Insofern nun aber die äußerliche Naturmacht als solche in den Interessen und Gegensätzen des Geistigen nicht das Wesentliche ist, so tritt sie zweitens auch nur, wo sie sich mit geistigen Verhältnissen verknüpft zeigt, als der Boden hervor, auf welchem die eigentliche Collision zum Bruch und Zwiespalt führt. Hierher gehören alle Conflicte, deren Grundlage die natürliche Geburt ausmacht. Wir können hier im Allgemeinen drei Fälle näher unterscheiden.

αα) Erstens ein an die Natur geknüpftes Recht, wie z. B. Verwandtschaft, Recht der Erbfolge u. s. f., welches, eben weil es in Verbindung mit der Natürlichkeit steht, sogleich eine Mehrheit von Naturbestimmungen zuläßt, während das Recht, die Sache, nur Eine ist. Das wichtigste Beispiel ist in dieser Beziehung das Recht zur Thronfolge. Dieß Recht, als Anlaß für die hierhergehörigen Collisionen, muß noch nicht für sich regulirt und festgestellt seyn, weil sonst sogleich der Conflict ganz anderer Art wird. Ist nämlich durch positive Gesetze und deren geltende Ordnung die Erbfolge noch nicht befestigt, so kann es an und für sich nicht als Unrecht angesehen werden, daß ebenso gut wie der ältere auch der jüngere Bruder, oder ein andrer Verwandter des Königshauses herrschen solle. Da nun die Herrschaft etwas Qualitatives ist, und nicht quantitativ wie Geld und Gut, das seiner Natur nach vollkommen gerecht getheilt werden kann, so ist bei solcher Erbschaft sogleich Hader und Streit vorhanden. Als Oedip z. B. den Thron ohne Herrscher zurückläßt, stehn sich die Söhne, das thebanische Paar, mit denselben Rechten und Ansprüchen gegenüber; die Brüder vergleichen sich zwar, von Jahr

zu Jahr in der Herrschaft zu wechseln, doch Eteokles bricht den Vergleich und Polynices rückt, um sein Recht zu verfechten, gegen Theben heran. Bruderfeindschaft ist überhaupt eine durch alle Zeiten der Kunst fortgreifende Collision, die schon mit Kain beginnt, der den Abel erschlug. Auch im Schah-Nameh, dem ersten persischen Heldenbuche, macht ein Streit um die Thronfolge den Ausgangspunkt der mannichfaltigsten Kämpfe. Feridn vertheilte die Erde unter seine drei Brüder; Selm erhielt Rum und Chawer; dem Thur ward Turan und Dshin zugetheilt und Iredsh sollte über die Erde von Iran herrschen, aber jeder macht auf das Land des Andern Anspruch, und die hieraus entspringenden Zwiespalte und Kriege nehmen kein Ende. Auch im christlichen Mittelalter sind die Entzweiungsgeschichten in Familien und Dynastien ohne Zahl. Solche Mißhelligkeiten aber erscheinen selber als zufällig; denn an und für sich ist es nicht nothwendig, daß Brüder in Feindschaft gerathen, sondern es müssen noch besondre Umstände und höhere Ursachen hinzukommen, wie z. B. die in sich feindselige Geburt der Söhne Oedips, oder wie auch in der Braut von Messina der Versuch gemacht ist, den Zwist der Brüder auf ein höheres Schicksal hinaus zu schieben. In Shakespear's Macbeth liegt eine ähnliche Collision zu Grunde. Duncan ist König, Macbeth sein nächster ältester Verwandter und deshalb der eigentliche Erbe des Throns noch vor den Söhnen Duncan's. Und so ist auch die erste Veranlassung zu Macbeth's Verbrechen das Unrecht, das ihm der König gethan, seinen eigenen Sohn zum Thronfolger zu ernennen. Diese Berechtigung Macbeth's, welche aus den Chroniken hervorgeht, hat Shakespear ganz fortgelassen, weil es nur sein Zweck war das Schauderhafte in Macbeth's Leidenschaft herauszustellen, um dem Könige Jakob ein Compliment zu machen, für den es von Interesse seyn mußte, den Macbeth als Verbrecher dargestellt zu sehn. Deshalb bleibt es nach Shakespear's Behandlung unmotivirt, daß Macbeth nicht auch Duncan's Söhne ermordet, sondern sie entfliehn läßt, und daß auch Keiner der Großen

ihrer gedenkt. Doch die ganze Collision, um welche es sich in Macbeth handelt, geht schon über die Stufe der Situation hinaus, welche hier sollte angedeutet werden.

ββ) Das Umgekehrte nun *zweitens* innerhalb dieses Kreises besteht darin, daß Unterschieden der Geburt, welche an sich *ein Unrecht* enthalten, dennoch durch *Sitte, oder Gesetz* die Gewalt einer unüberwindlichen *Schranke* zugetheilt wird, so daß sie gleichsam als ein zur Natur gewordenes Unrecht auftreten und dadurch Collisionen veranlassen. Sclaverei, Leibeigenschaft, Kastenunterschiede, das Verhältniß der Juden in vielen Staaten, und in gewissem Sinne selbst der Gegensatz adliger und bürgerlicher Geburt sind hieher zu rechnen. Der Conflict liegt hier darin, daß auf der einen Seite der Mensch Rechte, Verhältnisse, Wünsche, Zwecke und Forderungen hat, welche ihm als Menschen seinem Begriff nach angehören, denen sich aber irgend einer jener erwähnten Unterschiede der Geburt als Naturmacht hemmend oder gefahrbringend entgegenstemmt. Ueber diese Art der Collision ist Folgendes zu sagen.

Die Unterschiede der Stände, der Regierenden und Regierten u. s. f. sind allerdings wesentlich, und vernünftig, denn sie haben ihren Grund in der nothwendigen Gliederung des gesammten Staatslebens, und machen sich durch die bestimmte Art der Beschäftigung, Richtung, Sinnesweise und gesammten geistigen Bildung nach allen Seiten hin geltend. Ein Anderes aber ist es, wenn diese Unterschiede in Ansehung der Individuen durch die *Geburt* sollen bestimmt werden, so daß der einzelne Mensch von Hause aus, nicht durch sich, sondern durch den Zufall der Natur in irgend einen Stand, eine Kaste unwiderruflich hinein geworfen ist. Dann erweisen sich diese Unterschiede als nur natürliche und sind dennoch mit der höchsten bestimmenden Macht bekleidet. Auf die Entstehungsweise dieser Festigkeit und Gewalt kommt es dabei nicht an. Denn die Nation kann ursprünglich *eine* gewesen seyn, und der Naturunterschied von Freien und Leibeignen z. B. sich erst

später ausgebildet haben, oder der Unterschied der Kasten, Stände, Bevorrechtigungen geht aus ursprünglichen National- und Stammunterschieden hervor, wie man bei den Kastenunterschieden der Inder hat behaupten wollen. Für uns gilt dieß hier gleich; der Hauptpunkt liegt nur darin, daß dergleichen Lebensverhältnisse, welche das ganze Daseyn des Menschen reguliren, aus der Natürlichkeit und Geburt ihren Ursprung entnehmen sollen. Dem Begriff der Sache nach ist allerdings der Unterschied des Standes als berechtigt anzusehn, zugleich aber darf auch dem Individuum nicht das Recht geraubt werden, aus seiner eigenen Freiheit heraus sich diesem oder jenem Stande einzuordnen. Anlage, Talent, Geschicklichkeit und Bildung allein haben dabei den Entschluß zu leiten und zu entscheiden. Wird aber das Recht der Wahl von vorn herein bereits durch die Geburt annullirt, und ist der Mensch dadurch von der Natur und deren Zufälligkeit abhängig gemacht, so kann innerhalb dieser Unfreiheit ein Conflict zwischen der dem Subject durch die Geburt angewiesenen Stellung und zwischen der sonstigen geistigen Ausbildung und deren berechtigten Forderungen entstehen. Dieß ist eine traurige, unglückliche Collision, indem sie an und für sich auf einem *Unrecht* beruht, das die wahre freie Kunst nicht zu respectiren hat. Unsren heutigen Verhältnissen nach sind die Standesunterschiede, einen kleinen Kreis ausgenommen, nicht an die Geburt geknüpft. Die herrschende Dynastie und die Pairie allein gehört aus höhern im Begriff des Staates selber begründeten Rücksichten dieser Ausnahme an. Im Uebrigen macht die Geburt keinen wesentlichen Unterschied in Betreff auf den Stand, in welchen ein Individuum eintreten kann oder will. Deshalb verknüpfen wir denn aber auch mit der Forderung dieser vollkommenen Freiheit zugleich die weitere Forderung, daß in Bildung, Kenntniß, Geschicklichkeit und Gesinnung das Subject sich dem Stande, den es ergreift, angemessen mache. Stellt sich die Geburt jedoch als ein unüberwindliches Hinderniß den Ansprüchen gegenüber, die der Mensch ohne diese Beschränkung

durch seine geistige Kraft und Thätigkeit befriedigen könnte, so gilt uns dieß nicht nur als ein Unglück, sondern wesentlich als ein Unrecht, das er erleidet. Eine bloß natürliche und für sich rechtlose Scheidewand, über welche ihn Geist, Talent, Empfindung, innere und äußere Bildung erhoben haben, trennt ihn von dem ab, was er zu erreichen befähigt wäre, und das Natürliche, das nur durch Willkühr zu dieser rechtlichen Bestimmtheit befestigt ist, maßt es sich an, der in sich berechtigten Freiheit des Geistes unübersteigliche Schranken entgegenzusetzen.

In der näheren Würdigung nun solch einer Collision sind die wesentlichen Seiten diese:

Erstens muß das Individuum mit seinen geistigen Qualitäten die Naturschranke, deren Macht seinen Wünschen und Zwecken weichen soll, bereits wirklich überstiegen haben, sonst wird seine Forderung ebenso sehr wieder eine Thorheit. Wenn z. B. ein Bedienter, der nur die Bildung und Geschicklichkeit eines Bedienten hat, sich in eine Prinzessin oder vornehme Frau verliebt, oder diese in ihn, so ist solche Liebschaft nur absurd und abgeschmackt, wenn die Darstellung dieser Leidenschaftlichkeit auch mit aller Tiefe und dem vollen Interesse des glühenden Herzens umgeben wird. Denn hier ist es dann nicht der Unterschied der Geburt, welcher das eigentlich Trennende ausmacht, sondern der ganze Kreis der höheren Interessen, der erweiterten Bildung, Lebenszwecke und Empfindungsweisen, welche eine in Stand, Vermögen und Geselligkeit hochgestellte Frau von einem Bedienten abscheidet. Die Liebe, wenn sie den einzigen Punkt der Vereinigung bildet, und in sich nicht auch den übrigen Umfang dessen aufnimmt, was der Mensch seiner geistigen Bildung und den Verhältnissen seines Standes nach zu durchleben hat, bleibt leer abstract und betrifft nur die Seite der Sinnlichkeit. Um voll und ganz zu seyn, müßte sie mit dem gesammten sonstigen Bewußtseyn, dem vollen Adel der Gesinnung und der Interessen zusammenhängen.

Der zweite Fall, der hierher gehört, besteht darin, daß der in sich freien Geistigkeit und ihren berechtigten Zwecken die Abhängigkeit der Geburt als eine gesetzlich hemmende Fessel angelegt ist. Auch diese Collision hat etwas Unästhetisches in sich, das dem Begriff des Ideals widerspricht, wie beliebt sie auch seyn mag, und wie leicht es sich ihrer zu bedienen einfallen kann. Sind nämlich die Unterschiede der Geburt durch positive Gesetze und deren Gültigkeit zu einem festen Unrecht geworden, wie z. B. die Geburt als Paria, Jude u. s. f., so ist es einerseits die ganz richtige Ansicht, daß der Mensch in der sich gegen solch ein Hinderniß empörenden Freiheit seines Innern sie für auflösbar hält, und sich als frei davon erkennt. Sie zu bekämpfen erscheint deshalb als eine absolute Berechtigung. Insofern nun durch die Macht der bestehenden Zustände dergleichen Schranken unübersteigbar werden, und sich zu einer unbesiegbaren Nothwendigkeit verfestigen, so kann dieß nur eine Situation des Unglücks und des in sich selber Falschen geben. Denn dem Nothwendigen muß sich der vernünftige Mensch, insofern er die Kraft desselben zu beugen nicht die Mittel hat, unterwerfen, d. h. er muß nicht dagegen reagiren, sondern das Unvermeidliche ruhig über sich ergehen lassen; er muß das Interesse und Bedürfniß, welches an solcher Schranke zu Grunde geht, aufgeben, und so das Unüberwindliche mit dem stillen Muth der Passivität und Duldung ertragen. Wo ein Kampf nichts hilft, besteht das Vernünftige darin, dem Kampfe aus dem Wege zu gehn, um sich wenigstens in die formelle Selbstständigkeit der subjectiven Freiheit zurückziehn zu können. Dann hat die Macht des Unrechts keine Macht mehr über ihn, während er sogleich seine ganze Abhängigkeit erfährt, wenn er sich ihr entgegenstellt. Doch weder diese Abstraction einer rein formellen Selbstständigkeit, noch jenes resultatlose Abkämpfen ist wahrhaft schön.

Ebenso entfernt sich ein dritter Fall, der mit dem zweiten unmittelbar zusammenhängt, von dem ächten Ideal. Er besteht

darin, daß Individuen, denen die Geburt ein durch religiöse Vorschriften, positive Staatsgesetze, gesellschaftliche Zustände allerdings gültiges Vorrecht zugetheilt hat, dieß Vorrecht behaupten und geltend machen wollen. Dann nämlich ist zwar die Selbstständigkeit der positiven äußeren Wirklichkeit nach vorhanden, aber sie ist als das Bestehen des in sich selbst Unberechtigten und Unvernünftigen eine falsche ebenso rein formelle Selbstständigkeit, und der Begriff des Ideals ist verschwunden. Man könnte allerdings glauben das Ideale sey erhalten, insofern ja die Subjectivität mit dem Allgemeinen und Gesetzlichen Hand in Hand gehe, und mit demselben in consistenter Einheit bleibe; einerseits jedoch hat in diesem Falle das Allgemeine seine Kraft und Macht nicht in *diesem* Individuum, wie das Ideal des Heroischen es erfordert, sondern nur in der öffentlichen Autorität der positiven Gesetze und ihrer Handhabung, andrerseits behauptet das Individuum nur ein Unrecht, und es geht ihm daher diejenige Substantialität ab, welche gleichfalls, wie wir sahen, im Begriffe des Ideals liegt. Die Sache des idealen Subjects muß in sich selber wahr und berechtigt seyn. Hieher gehört z. B. die gesetzliche Herrschaft über Sclaven, Leibeigne, das Recht Fremde ihrer Freiheit zu berauben oder den Göttern zu opfern u. s. f. — Ein solches Recht kann freilich von Individuen unbefangen in dem Glauben, ihr gutes Recht zu vertheidigen, durchgeführt werden, wie in Indien z. B. die höheren Kasten sich ihrer Vorrechte bedienen, oder wie Thoas den Orestes zu opfern befiehlt, oder in Rußland die Herrn über ihre Leibeignen schalten; ja diejenigen, welche an der Spitze stehn, können dergleichen Rechte aus dem Interesse für dieselben als Rechte und Gesetze durchsetzen wollen. Dann aber ist ihr Recht nur ein rechtloses Recht der Barbarei, und sie selber erscheinen *für uns* wenigstens als Barbaren, welche das an und für sich Unrechte beschließen und vollbringen. Die Gesetzlichkeit, worauf das Subject sich stützt, ist für seine Zeit, und deren Geist und Standpunkt der Bildung wohl zu respectiren und zu rechtfertigen, aber für uns

ist sie durch und durch positiv und ohne Gültigkeit und Macht. Benutzt das bevorrechtigte Individuum nun gar sein Recht nur zu seinen Privatzwecken, aus particulärer Leidenschaft und aus Absichten der Eigenliebe, so haben wir neben der Barbarei noch außerdem einen schlechten Charakter vor uns.

Man hat durch dergleichen Conflicte häufig das Mitleiden und auch wohl Furcht erwecken wollen, nach dem Gesetze des Aristoteles, welcher Furcht und Mitleid als Zweck der Tragoedie feststellt, aber wir hegen weder Furcht noch Ehrfurcht vor der Macht solcher aus der Barbarei und dem Unglück der Zeiten hervorgegangenen Rechte, und das Mitleid, das wir empfinden könnten, verwandelt sich sogleich in Widerwillen und Empörung.

Der einzig wahre Ausgang solch eines Conflictes kann deshalb auch nur darin bestehn, daß sich dergleichen falsche Rechte nicht durchsetzen, wie z. B. weder Iphigenia noch Orestes in Aulis und Tauris geopfert wird.

γγ) Eine letzte Seite der Collisionen nun endlich, welche ihren Grund aus der Natürlichkeit entnehmen, ist die subjective Leidenschaft, wenn sie auf Naturgrundlagen des Temperaments und Charakters beruht. Hieher gehört vor allem als Beispiel die Eifersucht Othello's. Herrschsucht, Geiz, ja zum Theil auch die Liebe sind ähnlicher Art.

Diese Leidenschaften nun aber bringen wesentlich nur in Collision, insofern sie der Anlaß werden, daß sich die Individuen, welche von der ausschließlichen Gewalt solch einer Empfindung ergriffen und beherrscht sind, gegen das wahrhaft Sittliche und an und für sich im Menschenleben Berechtigte kehren, und dadurch in einen tieferen Conflict hineingerathen.

Dieß führt uns zur Betrachtung einer *dritten* Hauptart des Zwiespalts hinüber, welche ihren eigentlichen Grund in geistigen Mächten und deren Differenz findet, insofern dieser Gegensatz durch die That des Menschen selbst hervorgerufen ist.

γ) Schon in Bezug auf die rein natürlichen Collisionen ist

oben bemerkt worden, daß sie nur den Anknüpfungspunkt für weitere Gegensätze bilden. Dasselbe ist nun auch mehr oder weniger bei den Conflicten der so eben betrachteten zweiten Art der Fall. Sie alle bleiben in Werken von tieferem Interesse nicht bei dem bisher angedeuteten Widerstreite stehn, sondern schicken dergleichen Störungen und Gegensätze nur als die Gelegenheit voraus, aus welcher sich die an und für sich geistigen Lebensmächte in ihrer Differenz gegeneinander herausstellen und bekämpfen. Das Geistige aber kann nur durch den Geist bethätigt werden, und so müssen die geistigen Differenzen auch aus der That des Menschen ihre Wirklichkeit gewinnen, um in ihrer eigentlichen Gestalt auftreten zu können.

Wir haben jetzt also einerseits eine Schwierigkeit, ein Hinderniß, eine Verletzung, hervorgebracht durch eine wirkliche That des Menschen; andrerseits eine Verletzung an und für sich berechtigter Interessen und Mächte. Erst beide Bestimmungen zusammen genommen begründen die Tiefe dieser letzten Art von Collisionen.

Die Hauptfälle, welche in diesem Kreise vorkommen können, lassen sich in folgender Weise unterscheiden.

αα) Indem wir so eben erst aus dem Bezirk derjenigen Conflicte herauszutreten anfangen, welche auf der Grundlage des Natürlichen beruhn, so steht der nächste Fall dieser neuen Art noch mit den früheren in Verbindung. Soll nun aber das menschliche Thun die Collision begründen, so kann das Natürliche, durch den Menschen, nicht insofern er *Geist* ist, Vollbrachte nur darin bestehn, daß er *unwissend*, absichtslos etwas gethan hat, das sich ihm später als eine Verletzung wesentlich zu respectirender sittlicher Mächte erweist. Das Bewußtseyn, das er später über seine That erhält, treibt ihn dann durch diese früher bewußtlose Verletzung, wenn er sich dieselbe als von ihm ausgegangen zurechnet, in Zwiespalt und Widerspruch hinein. Der Widerstreit des Bewußtseyns und der Absicht *bei* der That und des nachfolgenden Bewußtseyns dessen, was die That *an sich* war, macht hier den

Grund des Conflictes aus. Oedip und Ajax können uns als Beispiele gelten. Oedip's That, seinem Wollen und Wissen nach, besteht darin, daß er einen ihm fremden Mann im Streit erschlägt; das Ungewußte aber ist die wirkliche That an und für sich, der Mord des eigenen Vaters. Ajax umgekehrt tödtet im Wahnsinn die Heerden der Griechen, weil er sie für die griechischen Fürsten selber hält. Als er dann mit wachendem Bewußtseyn das Geschehene betrachtet, ist es die Schaam über seine That, welche ihn ergreift und in Collision bringt. Was in solcher Weise absichtslos vom Menschen verletzt worden ist, muß jedoch etwas seyn, das er wesentlich seiner Vernunft nach zu ehren und heilig zu halten hat. Ist diese Achtung und Verehrung dagegen eine bloße Meinung und ein falscher Aberglauben, so kann für uns mindestens eine solche Collision kein tieferes Interesse mehr haben.

ββ) Da nun aber in unserem jetzigen Kreise der Conflict eine *geistige* Verletzung geistiger Mächte durch die That des Menschen seyn soll, so besteht *zweitens* die angemessenere Collision in der bewußten und aus *diesem Bewußtseyn* und dessen Absicht hervorgegangenen Verletzung. Den Ausgangspunkt kann auch hier wieder Leidenschaft, Gewaltthätigkeit, Thorheit u. s. f. bilden. Der trojanische Krieg z. B. hat zu seinem Anfange den Raub der Helena; Agamemnon dann weiter opfert die Iphigenia und verletzt dadurch die Mutter, indem er ihr die liebste der Wehen tödtet; Klytemnestra erschlägt dafür den Gatten; Orest, weil sie ihm den Vater und König gemordet, rächt sich durch den Tod der Mutter. Aehnlich ist im Hamlet der Vater heimtückisch ins Grab geschickt, und Hamlet's Mutter schmäht die Manen des Getödteten durch eine schnellfolgende Verheirathung mit dem Mörder.

Auch bei diesen Collisionen bleibt der Hauptpunkt der, daß gegen etwas an und für sich Sittliches, Wahrhaftiges, Heiliges, welches der Mensch dadurch gegen sich aufregt, angekämpft werde. Ist dieß nicht der Fall, so bleibt für uns, insofern wir ein Bewußtseyn von dem wahrhaft Sittlichen und Heiligen haben, ein

solcher Conflict ohne Werth und Wesentlichkeit, wie z. B. in der bekannten Episode des Mahâ-Bhârata, Nalas und Damayanti. König Nalas hatte die Fürstentochter Damayanti geheirathet, der das Privilegium zustand, selbstständig unter ihren Freiern die Auswahl zu treffen. Die übrigen Bewerber schweben als Genien in der Luft, Nalas allein steht auf der Erde, und sie hatte den guten Geschmack, sich den Menschen auszuerlesen. Darüber nun sind die Genien aufgebracht, und lauern dem König Nalas auf. Viele Jahre hindurch können sie aber nichts wider ihn aufbringen, da er sich keines Vergehens schuldig macht. Endlich jedoch gewinnen sie Macht über ihn, denn er begeht ein großes Verbrechen, indem er sein Wasser abschlägt und mit dem Fuß in den urinfeuchten Boden tritt. Nach der indischen Vorstellung ist dieß eine schwere Schuld, deren Strafe nicht ausbleiben kann. Von nun an haben ihn die Genien in ihrer Gewalt; der eine flößt ihm die Lust zum Spiel ein, der Andre regt seinen Bruder wider ihn auf, und Nalas muß endlich des Throns verlustig, verarmt mit Damayanti in's Elend wandern. Zuletzt hat er auch noch die Trennung von ihr zu ertragen, bis er nach mannichfachen Abentheuern schließlich zu dem früheren Glücke noch einmal wieder emporgehoben wird. Der eigentliche Conflict, um welchen das Ganze sich dreht, ist nur für die alten Inder eine wesentliche Verletzung des Heiligen, nach unserem Bewußtseyn aber nichts als eine Absurdität.

γγ) Drittens braucht aber die Verletzung nicht direct zu seyn, d. h. es ist nicht nöthig, daß die That als solche schon für sich genommen eine collidirende That sey, sondern sie wird es erst durch die dagegenstrebenden ihr widersprechenden, gewußten Verhältnisse und Umstände, unter denen sie sich vollführt. Julie und Romeo z. B. lieben sich; in der Liebe an und für sich liegt keine Verletzung; aber sie wissen, daß ihre Häuser in Haß und Feindschaft leben, daß die Eltern die Ehe nie zugeben werden, und

gerathen durch diesen vorausgesetzten zwiespaltigen Boden in Collision. —

Dieß Allgemeinste mag in Betreff auf die bestimmte Situation, dem allgemeinen Weltzustande gegenüber, genug seyn. Wollte man diese Betrachtung allen ihren Seiten, Schattirungen und Nüancen nach durchführen, und jede mögliche Art der Situation beurtheilen, so würde dieß Kapitel allein schon Gelegenheit zu den unendlich weitläufigsten Erörtrungen geben. Denn die Erfindung der verschiedenen Situationen hat eine unerschöpfliche Fülle der Möglichkeit in sich, wobei es dann immer wieder auf die bestimmte Kunst, ihrer Gattung und Art nach, wesentlich ankommt. Dem Mährchen z. B. gestattet man Vieles, was einer anderen Weise der Auffassung und Darstellung würde verboten seyn. Ueberhaupt aber ist die Erfindung der Situation ein wichtiger Punkt, der denn auch den Künstlern gewöhnlich große Noth zu machen pflegt. Besonders hört man heut zu Tage die häufige Klage über die Schwierigkeit, die rechten Stoffe zu finden, aus denen die Umstände und Situationen zu entnehmen wären. Auf den ersten Blick kann es in dieser Beziehung zwar des Dichters würdiger scheinen original zu seyn, und sich die Situationen selber zu erfinden, doch ist diese Art der Selbstthätigkeit keine wesentliche Seite. Denn die Situation macht nicht das Geistige für sich, nicht die eigentliche Kunstgestalt aus, sondern betrifft nur das äußerliche Material, in welchem und an welchem sich ein Charakter und Gemüth entfalten und darstellen soll. Erst bei der Verarbeitung dieses äußerlichen Anfangs zu Handlungen und Charaktern erweist sich die ächt künstlerische Thätigkeit. Man kann es daher dem Dichter gar keinen Dank wissen, diese an sich undichterische Seite selbst gemacht zu haben, und es muß ihm erlaubt bleiben, aus schon Vorhandenem, aus der Geschichte, Sage, Mythe, aus Chroniken, ja selbst aus künstlerisch bereits verarbeiteten Stoffen und Situationen immer von neuem wieder zu schöpfen. Wie in der Malerei das Aeußerliche der Situation

aus den Legenden der Heiligen entnommen und oft genug in ähnlicher Weise ist wiederholt worden. Die eigentliche künstlerische Production bei solcher Darstellung liegt weit tiefer als in dem Auffinden bestimmter Situationen. — Aehnlich verhält es sich auch mit dem Reichthum der vorübergeführten Zustände und Verwicklungen. Man hat in dieser Rücksicht oft genug von der neueren Kunst gerühmt, daß sie der alten gegenüber eine unendlich fruchtbarere Phantasie darthue, und in der That findet sich auch in den Kunstwerken des Mittelalters und der modernen Zeit die höchste Mannichfaltigkeit und Abwechslung von Situationen, Ereignissen, Begebenheiten und Schicksalen. Mit dieser äußeren Fülle aber ist es nicht gethan. Wir besitzen ihr zum Trotz nur wenige vortreffliche Dramen und epische Gedichte. Denn die Hauptsache ist nicht der äußere Gang und Wechsel der Begebnisse, so daß dieselben als Begebnisse und Geschichten den Inhalt des Kunstwerks erschöpfen, sondern die sittliche und geistige Gestaltung, und die großen Bewegungen des Gemüths und Charakters, welche sich durch den Proceß dieser Gestaltung darlegen und enthüllen.

Blicken wir jetzt auf den Punkt, von welchem aus wir weiter vorschreiten müssen, so werden einerseits die äußern und innern bestimmten Umstände, Zustände und Verhältnisse zur Situation erst durch das Gemüth, die Leidenschaft, welche sie auffaßt und in ihnen sich erhält. Andrerseits, sahen wir, differenzirt die Situation sich in ihrer Bestimmtheit zu Gegensätzen, Hindernissen, Verwicklungen und Verletzungen, so daß sich das Gemüth durch die ergriffenen Umstände veranlaßt fühlt, nothwendig gegen das Störende und Hemmende, das sich seinen Zwecken und Leidenschaften entgegenstellt, zu agiren. In diesem Sinne geht die eigentliche Action erst an, wenn der Gegensatz herausgetreten ist, den die Situation enthielt. Indem nun aber die collidirende Action eine entgegenstehende Seite verletzt, so ruft sie in dieser Differenz die gegenüberliegende angegriffene Macht gegen sich auf, und mit der Action ist dadurch unmittelbar die Reaction verknüpft. Hiermit erst ist das Ideal in volle Bestimmtheit und Bewegung hineingetreten. Denn jetzt stehen zwei aus ihrer Harmonie herausgerissene Interessen einander kämpfend entgegen, und fordern in ihrem wechselseitigen Widerspruche nothwendig eine Auflösung.

Diese Bewegung nun als Ganzes genommen gehört nicht mehr zu dem Gebiet der Situation und deren Conflicte, sondern führt zur Betrachtung dessen, was wir oben als die eigentliche Handlung bezeichnet haben.

3. Die Handlung.

Die Handlung bildet dem Stufengange nach, dem wir bisher folgten, das Dritte zu dem allgemeinen Weltzustande und der bestimmten Situation. —

In ihrer äußerlichen Beziehung zu dem früheren Kapitel fanden wir bereits, daß die Handlung sich Umstände voraussetze, welche zu Collisionen, zur Action und Reaction führen. Wo nun in Rücksicht auf diese Voraussetzungen die Handlung ihren Anfang nehmen müsse, ist nicht bestimmt festzustellen. Denn was auf der einen Seite als Anfang erscheint, kann sich nach der andren wieder als Resultat früherer Verwicklungen erweisen, welche insofern den eigentlichen Beginn abgeben würden. Doch diese sind selber wieder nur ein Ergebniß vorangehender Collisionen u. s. f. In dem Hause Agamemnon's z. B. versöhnt Iphigenia auf Tauris die Schuld und das Unglück des Hauses. Hier wäre der Anfang Iphigeniens Rettung durch Diana, welche sie nach Tauris bringt; dieser Umstand aber ist nur die Folge anderweitiger Ereignisse, nämlich des Opfers zu Aulis, das wieder bedingt ist durch Menelaos Verletzung, dem Paris die Helena entführt, und so fort und fort bis zu dem berühmten Ei der Leda hin. Ebenso enthält der Stoff, welcher in der Iphigenia auf Tauris behandelt ist, noch als Voraussetzung wieder den Mord des Agamemnon und die ganze Folge der Verbrechen im Hause des Tantalus. Aehnlich verhält es sich in dem thebanischen Sagenkreise. Sollte nun eine

Handlung mit dieser ganzen Reihe ihrer Voraussetzungen zur Darstellung kommen, so könnte nur die Dichtkunst etwa diese Aufgabe lösen. Doch schon dem Sprichworte zufolge ist solch eine Durchführung zu etwas Langweiligem geworden, und als die Sache der Prosa angesehen, deren Ausführlichkeit gegenüber als Gesetz für die Poesie die Forderung aufgestellt wird, den Zuhörer sogleich in medias res zu führen. Daß es nun nicht das Interesse der Kunst ist, mit dem äußerlich ersten Anfang der bestimmten Handlung den Beginn zu machen, dieß hat den tieferen Grund, daß solch ein Anfang nur der Beginn in Rücksicht auf den natürlichen äußerlichen Verlauf ist, und der Zusammenhang der Handlung mit diesem Anfang nur die empirische Einheit der Erscheinung betrifft, dem eigentlichen Inhalte aber der Handlung selbst gleichgültig seyn kann. Die gleich äußerliche Einheit bleibt auch dann noch vorhanden, wenn nur ein und dasselbe Individuum den verknüpfenden Faden unterschiedener Begebenheiten abgeben soll. Die Gesammtheit der Lebensumstände, Thaten, Schicksale, sind allerdings das Bildende für das Individuum, aber seine eigentliche Natur, der wahrhafte Kern seiner Gesinnung und Fähigkeit kommt ohnedeß bei einer großen Situation und Handlung zum Vorschein, in deren Verlauf es enthüllt was es ist, während es vor derselben nur nach seinem Namen etwa und seiner Aeußerlichkeit bekannt war.

Der Anfang der Handlung ist also nicht in jenem empirischen Beginn zu suchen, sondern es müssen nur die Umstände aufgefaßt werden, welche von dem individuellen Gemüth und dessen Bedürfnissen ergriffen, gerade die bestimmte Collision hervorbringen, deren Streit und Lösung die besondre Handlung ausmacht. Homer z. B. in der Iliade fängt sogleich bestimmt mit der Sache an, um welche es sich bei ihm handelt, mit dem Zorne des Achilles, und erzählt nicht etwa vorher die früheren Begebnisse oder die Lebensgeschichte Achill's, sondern giebt uns sogleich den speciellen Conflict, und zwar in der Weise, daß ein großes Interesse den Hintergrund seines Gemäldes bildet.

Die Darstellung nun der Handlung als einer in sich totalen Bewegung von Action, Reaction und Lösung ihres Kampfs gehört vorzüglich der Poesie an, denn den übrigen Künsten ist es nur vergönnt, ein Moment im Verlaufe der Handlung und ihres Sichbegebens festzuhalten. Zwar scheinen sie auf der einen Seite durch den Reichthum ihrer Mittel die Poesie in dieser Hinsicht zu überragen, indem ihnen nicht nur die ganze äußere Gestalt zu Gebote steht, sondern auch der Ausdruck durch Gebehrden, so wie deren Beziehung auf die umgebenden Gestalten und die Abspiegelung in andern sonst noch sich umhergruppirenden Gegenständen. Doch dieß alles sind Ausdrucksmittel, welche in Rücksicht auf Deutlichkeit der Rede nicht gleichkommen. Die Handlung ist die klarste Enthüllung des Individuums, seiner Gesinnung sowohl, als auch seiner Zwecke. Was der Mensch im innersten Grunde ist, bringt sich erst durch sein Handeln zur Wirklichkeit, und das Handeln, um seines geistigen Ursprungs willen, gewinnt auch im geistigen Ausdruck, in der Rede allein, seine größte Klarheit und Bestimmtheit.

Sprechen wir im Allgemeinen vom Handeln, so hegt man gewöhnlich die Vorstellung, als sey dasselbe von der unberechenbarsten Mannichfaltigkeit. Für die Kunst jedoch bleibt der Kreis der für ihre Darstellung gemäßen Handlungen im Ganzen begrenzt. Denn sie hat nur den durch die Idee nothwendigen Kreis des Handelns zu durchschreiten.

In dieser Beziehung müssen wir an der Handlung, insoweit die Kunst deren Darstellung zu unternehmen hat, drei Hauptpunkte hervorheben, die sich aus Folgendem herleiten. Die Situation und ihr Conflict sind das überhaupt Erregende; die Bewegung selber aber, die Differenz des Ideals in seiner Thätigkeit kommt erst durch die Reaction hervor. Diese Bewegung nun enthält:

Erstens die allgemeinen Mächte, welche den wesentlichen Gehalt und Zweck bilden, für welchen gehandelt wird.

Zweitens die Bethätigung dieser Mächte durch die handelnden Individuen.

Drittens haben sich diese beiden Seiten zu dem zu vereinigen, was wir im Allgemeinen hier Charakter nennen wollen.

a) Die allgemeinen Mächte des Handelns.

α) Wie sehr wir auch bei der Betrachtung des Handelns auf der Stufe der Bestimmtheit und Differenz des Ideals stehen, so muß dennoch im wahrhaft Schönen jede Seite des Gegensatzes, zu welchem die Conflicte sich ausschließen, noch den Stempel des Ideals an sich tragen, und darf deshalb der Vernünftigkeit und Berechtigung nicht entbehren. Interessen idealer Art müssen sich bekämpfen, so daß Macht auftritt gegen Macht. Diese Interessen sind die wesentlichen Bedürfnisse der menschlichen Brust, die in sich selbst nothwendigen Zwecke des Handelns, in sich berechtigt und vernünftig, und dadurch eben die allgemeinen ewigen Mächte des geistigen Daseyns; nicht das absolut Göttliche selber, aber die Söhne der einen absoluten Idee, und deshalb herrschend und gültig; Kinder des einen allgemein Wahren, obschon nur bestimmte, besondre Momente desselben. Durch ihre Bestimmtheit zwar können sie in Gegensatz gerathen, doch ihrer Differenz ohnerachtet müssen sie in sich selber Wesentlichkeit haben, um als das bestimmte Ideal zu erscheinen. Dieß sind die großen Motive der Kunst, die ewigen religiösen und sittlichen Verhältnisse: Familie, Vaterland, Staat, Kirche, Ruhm, Freundschaft, Stand, Würde, in der Welt des Romantischen besonders die Ehre und Liebe u. s. f. In dem Grade ihrer Gültigkeit sind diese Mächte verschieden, alle aber in sich selbst vernünftig. Zugleich sind es die Mächte des menschlichen Gemüths, welche der Mensch, weil er Mensch ist, anzuerkennen, in sich walten zu lassen und zu bethätigen hat. Jedoch dürfen sie nicht nur als Rechte einer positiven Gesetzgebung auftreten. Denn theils widerstrebt schon die Form positiver Gesetzgebung, wie wir sahen, dem Begriff und der Gestalt des Ideals,

theils kann der Inhalt positiver Rechte das an und für sich Ungerechte ausmachen, wie sehr es auch die Form des Gesetzes angenommen hat. Jene Verhältnisse aber sind nicht das nur äußerlich Feststehende, sondern die an und für sich substantiellen Gewalten, welche eben weil sie den wahrhaften Gehalt des Göttlichen und Menschlichen in sich enthalten, nun auch das Treibende im Handeln und das letztlich stets sich Vollbringende bleiben.

Von dieser Art z. B. sind die Interessen und Zwecke, welche sich in der Antigone des Sophokles bekämpfen. Kreon, der König, hat als Oberhaupt der Stadt das strenge Gebot erlassen, der Sohn des Oedipus, der als Feind des Vaterlandes gegen Theben herangezogen war, solle die Ehre des Begräbnisses nicht haben. In diesem Befehl liegt eine wesentliche Berechtigung, die Sorge für das Wohl der ganzen Stadt. Aber Antigone ist von einer gleich sittlichen Macht beseelt, von der heiligen Liebe zum Bruder, den sie nicht unbegraben den Vögeln zur Beute kann liegen lassen. Die Pflicht des Begräbnisses nicht zu erfüllen, wäre gegen die Familienpietät und deshalb verletzt sie Kreon's Gebot.

β) Nun können zwar die Collisionen in der mannichfachsten Weise eingeleitet werden; aber die Nothwendigkeit der Reaction muß nicht durch etwas Bizarres oder Widriges veranlaßt seyn, sondern durch etwas in sich selbst Vernünftiges und Berechtigtes. So ist z. B. die Collision in dem bekannten deutschen Gedichte Hartmann's von der Aue, der arme Heinrich, abstoßend. Der Held ist von der Miselsucht, einer unheilbaren Krankheit, befallen, und wendet sich Hülfe suchend an die Mönche von Salerno. Sie fordern, ein Mensch müsse sich freiwillig für ihn opfern, da ihm nur aus einem Menschenherzen das nöthige Heilmittel könne bereitet werden. Ein armes Mädchen, das den Ritter liebt, entschließt sich willig zum Tode, und zieht mit ihm nach Italien. Dieß ist durchaus barbarisch, und die stille Liebe und rührende Ergebenheit des Mädchens kann deshalb ihre volle Wirkung nicht thun. Bei den Alten kommt zwar auch das Unrecht der Men-

schenopfer als Collision vor, wie in der Geschichte der Iphigenie z. B., die erst geopfert werden, und dann selber den Bruder opfern soll; einerseits hängt aber dieser Conflict hier mit anderen in sich berechtigten Verhältnissen zusammen, andrerseits liegt das Vernünftige, wie schon oben bemerkt ist, darin, daß sowohl Iphigenia als auch Orestes gerettet, und die Gewalt jener rechtlosen Collision gebrochen wird, was freilich auch in dem erwähnten Gedichte Hartmann's von der Aue der Fall ist, insofern Heinrich, als er selber das Opfer zuletzt nicht annehmen will, durch Gottes Hülfe von seiner Krankheit befreit, und nun auch das Mädchen für seine treue Liebe belohnt wird.

An jene oben genannten affirmativen Mächte schließen sich sogleich andre entgegengesetzte an, die Mächte nämlich des Negativen, Schlechten und Bösen überhaupt. Das bloß Negative jedoch darf in der idealen Darstellung einer Handlung als der wesentliche Grund für die nothwendige Reaction seine Stelle nicht finden. Die Realität des Negativen kann zwar dem Negativen und dessen Wesen und Natur entsprechen, wenn aber der innre Begriff und Zweck bereits in sich selber nichtig ist, so läßt die schon innre Häßlichkeit noch weniger in seiner äußeren Realität eine ächte Schönheit zu. Die Sophistik der Leidenschaft kann zwar durch Geschicklichkeit, Stärke und Energie des Charakters den Versuch machen, positive Seiten in das Negative hineinzubringen, wir behalten aber dennoch nur die Anschauung eines übertünchten Grabes. Denn das nur Negative ist überhaupt in sich matt und platt und läßt uns deshalb entweder leer, oder stößt uns zurück, mag es nun als Beweggrund einer Handlung oder bloß als Mittel gebraucht werden, um die Reaction eines Andern herbeizuführen. Das Grausame, Unglückliche, die Herbigkeit der Gewalt, und Härte der Uebermacht lassen sich noch in der Vorstellung zusammenhalten und ertragen, wenn sie durch gehaltvolle Größe des Charakters und Zwecks gehoben und getragen sind; das Böse als solches aber, Neid, Feigheit und Niederträchtigkeit

sind und bleiben nur widrig. Der Teufel für sich ist deshalb eine schlechte ästhetisch unbrauchbare Figur, denn er ist nichts als die Lüge in sich selbst, und deshalb eine höchst prosaische Person. Ebenso sind zwar die Furien des Hasses und so viele spätere Allegorien ähnlicher Art wohl Mächte, aber ohne affirmative Selbstständigkeit und Halt, und für die ideale Darstellung ungünstig, obschon auch in dieser Beziehung für die besondren Künste, und die Art und Weise, in welcher sie ihren Gegenstand unmittelbar vor die Anschauung bringen oder nicht, ein großer Unterschied des Erlaubten und Verbotnen festzustellen ist. Das Böse jedoch ist im Allgemeinen in sich kahl und gehaltlos, weil aus demselben nichts als selber nur Negatives, Zerstörung und Unglück herauskommt, während uns die ächte Kunst den Anblick einer Harmonie in sich darbieten soll. Vornehmlich ist die Niederträchtigkeit verächtlich, weil sie aus dem Neide und Haß gegen das Edle entspringt, und sich nicht scheut, auch in sich Berechtigtes zum Mittel für die eigene schlechte oder schändliche Leidenschaft zu verkehren. Die großen Dichter und Künstler des Alterthums geben uns deshalb nicht den Anblick der Bosheit und Verworfenheit; Shakspeare dagegen führt uns in Lear z. B. das Böse in seiner ganzen Gräßlichkeit vor. Der alte Lear theilt das Reich unter seine Töchter, und ist dabei so thöricht ihren falschen schmeichelnden Worten zu trauen, und die stumme treue Cordelia zu verkennen. Das ist schon thöricht und verrückt, und so bringt ihn denn die schmählichste Undankbarkeit und Nichtswürdigkeit der älteren Töchter und ihrer Männer zur wirklichen Verrücktheit. In einer andern Weise wieder spreizen und blasen sich häufig die Helden der französischen Tragödie gewaltig zu den größten und edelsten Motiven auf, und machen großes Gepränge mit ihrer Ehre und Würde, vernichten aber ebenso sehr wieder durch das, was sie wirklich sind und vollbringen, die Vorstellung dieser Motive. Vorzüglich jedoch ist in neuester Zeit die innre haltlose Zerrissenheit, welche alle widrigsten Dissonanzen durchgeht, Mode geworden, und hat einen Humor

der Abscheulichkeit und eine Fratzenhaftigkeit der Ironie zu Wege gebracht, in der sich Theodor Hoffmann z. B. wohlgefiel.

γ) Den wahrhaftigen Inhalt nun also der idealen Handlung müssen nur die in sich selbst affirmativen und substantiellen Mächte abgeben. Diese treibenden Gewalten, wenn sie zur Darstellung kommen, dürfen jedoch nicht in ihrer Allgemeinheit als solcher auftreten, obschon sie innerhalb der Wirklichkeit des Handelns die wesentlichen Momente der Idee sind, sondern sie sind zu *selbstständigen Individuen* zu gestalten. Geschieht dieß nicht, so bleiben sie allgemeine Gedanken oder abstracte Vorstellungen, welche nicht in das Gebiet der Kunst gehören. So wenig sie zwar aus bloßen Willkührlichkeiten der Phantasie ihren Ursprung herleiten dürfen, so sehr müssen sie doch zur Bestimmtheit und Abgeschlossenheit fortgehn, und dadurch als an sich selbst individualisirt erscheinen. Doch darf sich diese Bestimmtheit weder bis zur *Particularität* des äußeren Daseyns ausbreiten, noch sich zur subjectiven *Innerlichkeit* zusammenziehn, weil sonst die Individualität der allgemeinen Mächte auch in alle Verwickelungen des endlichen Daseyns hineingetrieben werden müßte. Mit der Bestimmtheit ihrer Individualität ist es daher nach dieser Seite hin kein voller Ernst.

Als das klarste Beispiel für solche Erscheinung und Herrschaft der allgemeinen Gewalten in ihrer selbstständigen Gestalt lassen sich die griechischen Götter anführen. Wie sie auch immer auftreten mögen, sie sind stets beseligt und heiter. Als individuelle besondre Götter gerathen sie zwar in Kampf, aber auch mit diesem Streit ist es ihnen letztlich nicht in dem Sinne Ernst, daß sie sich mit der ganzen energischen Consequenz des Charakters und der Leidenschaft auf einen bestimmten Zweck concentrirten, und in dessen Durchkämpfung ihren Untergang fänden. Sie mischen sich nur hier und dort ein, machen ein bestimmtes Interesse in concreten Fällen auch zu dem ihrigen, doch sie lassen ebenso sehr das Geschäft wieder stehen, und wandeln beseligt zum hohen

Olymp zurück. So sehen wir die Götter Homer's in Kampf und Krieg gegeneinander; dieß liegt in ihrer Bestimmtheit, aber sie bleiben dennoch die allgemeinen Wesen und Bestimmtheiten. Die Schlacht z. B. beginnt zu wüthen; die Helden Einer nach dem Andern treten einzeln hervor, — nun verlieren sich die Einzelnen in dem allgemeinen Toben und Gemenge, — es sind nicht mehr die speciellen Besonderheiten, die sich unterscheiden lassen, — ein allgemeiner Drang und Geist braußt und kämpft, — und itzt sind es die allgemeinen Mächte, die Götter selbst, welche in Kampf treten. Aus solcher Verwickelung und Differenz ziehn sie sich aber immer in ihre Selbstständigkeit und Ruhe wieder zurück. Denn die Individualität ihrer Gestalt führt sie allerdings in Zufälligkeiten hinüber, doch weil das göttliche Allgemeine in ihnen das Ueberwiegende ist, so bleibt das Individuelle mehr nur äußere Gestalt, als daß es sie durch und durch zu wahrhaft innerer Subjectivität durchdränge. Die Bestimmtheit ist eine mehr oder weniger sich der Göttlichkeit nur anschmiegende Gestalt. Aber diese Selbstständigkeit und kummerlose Ruhe giebt ihnen grade die plastische Individualität, welche sich mit dem Bestimmten keine Sorge und Noth macht. Deshalb ist auch beim Handeln in der concreten Wirklichkeit in den Göttern Homer's keine feste Consequenz, obschon sie stets zu abwechselnder mannichfaltiger Thätigkeit kommen, da ihnen nur der Stoff und das Interesse zeitlicher menschlicher Begebenheiten etwas zu thun geben kann. In der ähnlichen Weise finden wir bei den griechischen Göttern noch weitere eigenthümliche Particularitäten, welche sich auf den allgemeinen Begriff jedes bestimmten Gottes nicht immer zurückführen lassen; Merkur z. B. ist der Argustödter, Apoll der Eidertödter, Jupiter hat unzählige Liebschaften und hängt die Juno an einen Ambos auf u. s. f. Diese und so viele andre Geschichten sind bloße Anhängsel, welche den Göttern von ihrer Naturseite her durch Symbolik und Allegorie ankleben, und deren näheren Ursprung wir später noch werden anzudeuten haben.

In der modernen Kunst zeigt sich zwar auch eine Auffassung bestimmter und in sich zugleich allgemeiner Mächte. Dieß sind jedoch zum größten Theil nur kahle frostige Allegorien des Hasses z. B., des Neides, der Eifersucht, überhaupt der Tugenden und Laster, des Glaubens, der Hoffnung, Liebe, Treue u. s. f., woran wir keinen Glauben haben. Denn bei uns ist es die concrete Subjectivität allein, für welche wir in den Darstellungen der Kunst ein tieferes Interesse empfinden, so daß wir jene Abstractionen nicht für sich selber, sondern nur als Momente und Seiten der menschlichen Charaktere und deren Besonderheit und Totalität vor uns sehn wollen. In ähnlicher Weise haben auch die Engel so keine Allgemeinheit und Selbstständigkeit in sich, wie Mars, Venus, Apollo u. s. f., oder wie Okeanos und Helios, sondern sind zwar für die Vorstellung, aber als particuläre Diener des einen substantiellen göttlichen Wesens, das sich nicht in so selbstständige Individualitäten zersplittert, wie der griechische Götterkreis sie zeigt. Wir haben deshalb nicht die Anschauung vieler in sich beruhender objectiver Mächte, welche für sich als göttliche Individuen könnten zur Darstellung kommen, sondern finden den wesentlichen Gehalt derselben entweder als objectiv in dem Einen Gotte, oder als in particulärer und subjectiver Weise zu menschlichen Charakteren und Handlungen verwirklicht. In jener Verselbstständigung aber und Individualisirung gerade findet die ideale Darstellung der Götter ihren Ursprung.

b) Die handelnden Individuen.

Bei den Götteridealen, wie wir sie so eben betrachtet haben, fällt es der Kunst nicht schwer sich die geforderte Idealität zu bewahren. Sobald es jedoch an das concrete Handeln gehn soll, tritt für die Darstellung eine eigenthümliche Schwierigkeit ein. Die Götter nämlich und allgemeinen Mächte überhaupt sind zwar das Bewegende und Treibende, doch in der Wirklichkeit ist ihnen das eigentliche individuelle Handeln nicht zuzutheilen, sondern das Handeln kommt dem Menschen zu. Dadurch erhalten wir zwei

geschiedene Seiten. Auf der einen stehn jene allgemeinen Mächte in ihrer auf sich beruhenden und deshalb abstracteren Substantialität; auf der anderen die menschlichen Individuen, denen das Beschließen und der letzte Entschluß zur Handlung, so wie das wirkliche Vollbringen angehört. Der Wahrheit nach sind die ewigen herrschenden Gewalten dem Selbst des Menschen immanent, sie machen die substantielle Seite seines Charakters aus, insofern sie aber in ihrer Göttlichkeit selber als Individuen und damit als ausschließend aufgefaßt werden, treten sie sogleich in ein äußerliches Verhältniß zum Subject. Dieß bringt hier die wesentliche Schwierigkeit hervor. Denn in diesem Verhältniß der Götter und Menschen liegt unmittelbar ein Widerspruch. Einerseits ist der Inhalt der Götter das Eigenthum, die individuelle Leidenschaft, der Beschluß und der Wille des Menschen, auf der andern Seite aber werden die Götter als an und für sich seyende von dem einzelnen Subject nicht nur abhängige, sondern als die dasselbe antreibenden und bestimmenden Gewalten aufgefaßt und herausgehoben, so daß die gleichen Bestimmungen einmal in selbstständiger göttlicher Individualität, das andre mal als das Eigenste der menschlichen Brust dargestellt werden. Hiedurch erscheint sowohl die freie Selbstständigkeit der Götter als auch die Freiheit der handelnden Individuen gefährdet. Hauptsächlich, wenn den Göttern die befehlende Macht zugetheilt wird, leidet darunter die menschliche Selbstständigkeit, welche wir doch für das Ideal der Kunst als durchaus wesentliche Forderung aufgestellt haben. Es ist dieß dasselbe Verhältniß, das auch in christlich religiösen Vorstellungen in Frage kommt. So heißt es z. B.: der Geist Gottes führe zu Gott. Dann aber kann das menschliche Innre als der bloß passive Boden erscheinen, auf den der Geist Gottes einwirkt, und der menschliche Wille ist in seiner Freiheit vernichtet, indem der göttliche Rathschluß dieser Wirkung für ihn gleichsam eine Art Fatum bleibt, bei welchem er nicht mit seinem eigenen Selbst dabei ist.

α) Wird nun dieß Verhältniß so gestellt, daß der handelnde Mensch dem Gott äußerlich als dem Substantiellen gegenübersteht, so bleibt die Beziehung beider ganz prosaisch. Denn der Gott befiehlt, und der Mensch hat nur zu gehorchen. Von der Aeußerlichkeit der Götter und Menschen gegeneinander haben selbst große Dichter sich nicht frei zu halten vermocht. Bei Sophokles beharrt Philoktet z. B., nachdem er den Trug des Odysseus zu Schanden gemacht hat, bei seinem Entschluß, nicht mit nach dem Lager der Griechen zu kommen, bis endlich Herakles als Deus ex machina auftritt, und ihm befiehlt dem Wunsche des Neoptolemus nachzugeben. Der Inhalt dieser Erscheinung ist zwar motivirt genug und sie selber wird erwartet, die Wendung selber aber bleibt immer fremd und äußerlich, und in seinen edelsten Tragoedien gebraucht Sophokles diese Art der Darstellung nicht, durch welche, wenn sie noch einen Schritt weiter geht, die Götter zu todten Maschinen, und die Individuen zu bloßen Instrumenten einer ihnen fremden Willkühr werden.

In der ähnlichen Weise kommen besonders im Epischen Einwirkungen der Götter vor, welche der menschlichen Freiheit äußerlich erscheinen. Hermes z. B. geleitet den Priamus zum Achill, Apollo schlägt den Patroklus zwischen die Schultern und macht seinem Leben ein Ende. Ebenso werden häufig mythologische Züge so benutzt, daß sie als ein äußerliches Seyn an den Individuen hervortreten. Achill z. B. ist von seiner Mutter in den Styx getaucht und dadurch bis zu den Fersen unverwundbar, und unüberwindlich. Stellen wir uns dieß in verständiger Weise vor, so verschwindet alle Tapferkeit, und das ganze Heldenwesen Achill's wird aus einem geistigen Charakterzuge zu einer bloß physischen Qualität. Dem Epischen aber kann eine solche Darstellungsart weit eher erlaubt bleiben als dem Dramatischen, da im Epischen die Seite der Innerlichkeit in Betreff auf die Absicht beim Durchführen der Zwecke zurücktritt, und der Aeußerlichkeit überhaupt einen breiteren Spielraum läßt. Jene bloß verständige Reflexion, welche dem Dichter die Absurdität aufbürdet, daß seine Helden keine Helden seyen, muß deshalb mit höchster Vorsicht auftreten, denn auch in solchen Zügen läßt sich, wie wir sogleich noch sehen werden, das poetische Verhältniß der Götter und Menschen bewahren. Dagegen macht sich das Prosaische sogleich geltend, wenn außerdem die Mächte, welche als selbstständig hingestellt werden, in sich substanzlos sind, und nur der phantastischen Willkühr und Bizarrerie einer falschen Originalität angehören.

β) Das ächt ideale Verhältniß besteht in der Identität der Götter und Menschen, welche auch dann noch durchblicken muß, wenn die allgemeinen Mächte den handelnden Personen und deren Leidenschaften als selbstständig und frei gegenübergestellt werden. Der Inhalt der Götter nämlich muß sich sogleich als das eigene Innere der Individuen erweisen, so daß also einerseits die herrschenden Gewalten für sich individualisirt erscheinen, andrerseits aber dieß dem Menschen Aeußere sich als das seinem Geist und Charakter Immanente zeigt. Es bleibt deshalb die Sache des Künstlers, die Unterschiedenheit beider Seiten zu vermitteln und sie durch ein feines Band zu verknüpfen, indem er die Anfänge im menschlichen Innern bemerklich macht, ebenso aber das Allgemeine und Wesentliche, das darin waltet, heraushebt und es, für sich individualisirt, zur Anschauung bringt. Das Gemüth des Menschen muß sich in den Göttern offenbaren, welche die selbstständigen allgemeinen Formen für das sind, was in seinem Innern treibt und waltet. Dann erst sind die Götter zugleich die Götter seiner eigenen Brust. Hören wir z. B. bei den Alten, Venus oder Amor habe das Herz bezwungen, so sind allerdings Venus und Amor zunächst dem Menschen äußere Gewalten, aber die Liebe ist ebenso sehr eine Regung und Leidenschaft, welche der Menschenbrust als solcher angehört, und ihr eigenes Innres ausmacht. In demselben Sinne wird häufig von den Eumeniden gesprochen. Zunächst stellen wir uns die rächenden Jungfraun als Furien vor, welche den Verbrecher äußerlich verfolgen. Aber

diese Verfolgung ist gleichmäßig die innre Furie, welche durch die Brust des Verbrechers zieht, und Sophokles gebraucht sie auch in dem Sinne des Innren und Eignen des Menschen, wie sie z. B. im Oedip auf Kolonos (v. 1434) die Erinnyen des Oedip selber heißen, und den Fluch des Vaters, die Gewalt seines verletzten Gemüths über die Söhne bedeuten. Man hat daher Recht und Unrecht, die Götter überhaupt immer als entweder nur dem Menschen äußerliche, oder ihm nur innerlich inwohnende Mächte zu erklären. Denn sie sind Beides. Bei Homer geht deshalb das Thun der Götter und der Menschen stets herüber und hinüber; die Götter scheinen das dem Menschen Fremde zu vollbringen, und verrichten doch eigentlich nur dasjenige, was die Substanz seines innren Gemüthes ausmacht. In der Iliade z. B., als Achill im Streite das Schwerdt gegen Agamemnon erheben will, tritt Athene hinter ihn, und ergreift, allein für ihn sichtbar, sein goldgelbes Haupthaar. Here, für Achill und Agamemnon gleichmäßig besorgt, sendet sie vom Olymp, und ihr Herzutreten erscheint von Achill's Gemüth durchaus unabhängig. Andrerseits aber läßt es sich leicht vorstellen, daß die plötzlich erscheinende Athene, die Besonnenheit, welche den Zorn des Helden hemmt, innerlicher Art, und das Ganze ein Begebniß sey, das in Achill's Gemüth sich zuträgt. Ja Homer selber deutet dieß wenige Verse vorher an, (Ilias I. v. 190) indem er beschreibt, wie Achill in seiner Brust berathschlagte:

ἦ ὅγε φάσγανον ὀξὺ ἐρυσσάμενος παρὰ μηροῦ,
τοὺς μὲν ἀναστήσειεν, ὁ δ' Ἀτρεΐδην ἐναρίξοι,
ἠὲ χόλον παύσειεν, ἐρητύσειέ τε θυμόν.

Dieß innerliche Unterbrechen des Zorns, dieß Hemmen, das eine dem Zorn fremde Gewalt ist, hat hier der epische Dichter, weil Achill zunächst ganz nur von Zorn erfüllt erscheint, als eine äußere Begebenheit darzustellen das volle Recht. In ähnlicher Weise finden wir in der Odyssee die Minerva als Begleiterin des Telemach. Diese Begleitung ist schon schwerer als eine zugleich innerliche in der Brust des Telemach zu fassen, obschon auch hier der Zusammenhang des Aeußern und Innern nicht fehlt. Das macht überhaupt die Heiterkeit der homerischen Götter, und die Ironie in der Verehrung derselben aus, daß ihre Selbstständigkeit und ihr Ernst sich ebenso sehr wieder auflösen, insofern sie sich als die eigenen Mächte des menschlichen Gemüths darthun, und dadurch den Menschen in ihnen bei sich selber seyn lassen.

Doch wir brauchen uns nach einem vollständigen Beispiel der Umwandlung solcher bloß äußerlichen Göttermaschinerie in Subjectives, in Freiheit und sittliche Schönheit, so weit nicht umzusehen. Göthe hat in seiner Iphigenie auf Tauris das Bewunderungswürdigste und Schönste geleistet, was in dieser Rücksicht möglich ist. Bei Euripides raubt Orest mit Iphigenien das Bild der Diana. Dieß ist nichts als ein Diebstahl. Thoas kommt herzu, und giebt den Befehl, sie zu verfolgen und das Bildniß der Göttin ihnen abzunehmen, bis dann am Ende in ganz prosaischer Weise Athene auftritt und dem Thoas inne zu halten befiehlt, da sie ohnehin Orest schon dem Poseidon empfohlen, und ihr zu lieb dieser ihn weit in's Meer hinausgebracht habe. Thoas gehorcht sogleich, indem er auf die Ermahnung der Göttin erwiedert: (v. 1442 und 43) „Herrin Athene, wer der Götter Worten, sie hörend, nicht gehorcht, ist nicht rechten Sinnes. Denn wie wär' es mit den mächtigen Göttern zu streiten schön."

Wir sehn in diesem Verhältniß nichts als einen trocknen äußerlichen Befehl von Athene's, ein ebenso inhaltsloses bloßes Gehorchen von Thoas Seite. Bei Goethe dagegen wird Iphigenie zur Göttin, und vertraut der Wahrheit in ihr selbst, in des Menschen Brust. In diesem Sinne tritt sie zu Thoas und sagt:

Hat denn zur unerhörten That der Mann
Allein das Recht? drückt denn Unmögliches
Nur Er an die gewalt'ge Heldenbrust?

Was bei Euripides der Befehl Athene's zu Wege bringt, die Umkehrung des Thoas, sucht Goethe's Iphigenie durch tiefe

Empfindungen und Vorstellungen, welche sie ihm entgegenhält, zu bewirken und bewirkt sie in der That.

Auf und ab
Steigt in der Brust ein kühnes Unternehmen:
Ich werde großem Vorwurf nicht entgehn,
Noch schwerem Uebel wenn es mir mißlingt;
Allein Euch leg' ich's auf die Kniee! Wenn
Ihr wahrhaft seyd, wie ihr gepriesen werdet;
So zeigt's durch Euren Beistand und verherrlicht
Durch mich die Wahrheit! —

und wenn ihr Thoas erwiedert:

Du glaubst, es höre
Der rohe Scythe, der Barbar, die Stimme
Der Wahrheit und der Menschlichkeit, die Atreus,
Der Grieche nicht vernahm?

so antwortet sie in zartestem reinsten Glauben:

Es hört sie Jeder,
Geboren unter jedem Himmel, dem
Des Lebens Quelle durch den Busen rein
Und ungehindert fließt. —

Nun ruft sie seine Großmuth und Milde im Vertraun auf die Höhe seiner Würde an, sie rührt und besiegt ihn, und bringt ihm in menschlich schöner Weise die Erlaubniß ab, zu den Ihrigen zurückzukehren. Denn nur dieß ist nöthig. Des Bildes der Göttin bedarf sie nicht, und kann sich ohne List und Betrug entfernen, indem Goethe mit unendlicher Schönheit den zweideutigen Götterspruch:

„Bringst du die Schwester, die an Tauris Ufer
Im Heiligthume wider Willen bleibt,
Nach Griechenland; so löset sich der Fluch" —

in menschlicher versöhnender Weise dahin auslegt, daß die reine heilige Iphigenie, die Schwester, das Götterbild und die Schützerin des Hauses sey.

Schön und herrlich zeigt sich mir
Der Göttin Rath

sagt Orest zu Thoas und Iphigenien;

Gleich einem heilgen Bilde
Daran der Stadt unwandelbar Geschick
Durch ein geheimes Götterwort gebannt ist,
Nahm sie dich weg, dich Schützerin des Hauses;
Bewahrte dich in einer heilgen Stille
Zum Segen deines Bruders und der Deinen,
Da alle Rettung auf der weiten Erde
Verloren schien, giebst du uns Alles wieder.

In dieser heilenden versöhnenden Weise hat Iphigenie sich durch die Reinheit und sittliche Schönheit ihres innigen Gemüths schon früher in Betreff auf Orestes bewährt. Ihr Erkennen versetzt ihn zwar, der keinen Glauben an Frieden mehr in seinem zerrissenen Gemüthe hegt, in Raserei, aber die reine Liebe der Schwester heilt ihn ebenso sehr von aller Qual der innern Furien:

In deinen Armen faßte
Das Uebel mich in allen seinen Klauen
Zum Letztenmal, und schüttelte das Mark
Entsetzlich mir zusammen; dann entfloh's
Wie eine Schlange zu der Höhle. Neu
Genieß' ich nun durch dich das weite Licht
Des Tages.

In dieser wie in jeder andern Rücksicht ist die tiefe Schönheit des Gedichts nicht genug zu bewundern.

Schlimmer nun als in den antiken Stoffen steht es mit den christlichen. In den heiligen Legenden, überhaupt auf dem Boden der christlichen Vorstellung ist die Erscheinung Christi, Maria's, andrer Heiliger u. s. f. zwar im allgemeinen Glauben vorhanden, nebenbei aber hat die Phantasie sich in verwandten Gebieten allerlei phantastische Wesen, als da sind Heren, Gespenster, Geistererscheinungen und dergleichen mehr gebildet, bei deren Auffassung, wenn sie als dem Menschen fremde Mächte erscheinen, und der Mensch haltungslos in sich ihrem Zauber, Betruge, und der Gewalt ihrer Vorspieglungen gehorcht, die ganze Darstellung jedem Wahn und aller Willkühr der Zufälligkeit kann preisgegeben werden. In dieser Beziehung besonders muß der Künstler darauf losgehn, daß dem Menschen die Freiheit und Selbstständigkeit des

Entschlusses bewahrt bleibt. Shakspeare hat hiefür die herrlichsten Vorbilder geliefert. Die Hexen im Macbeth z. B. erscheinen als äußere Gewalten, welche dem Macbeth sein Schicksal vorausbestimmen. Was sie jedoch verkünden ist sein geheimster eigenster Wunsch, der in dieser nur scheinbar äußeren Weise an ihn kommt, und ihm offenbar wird. Schöner und tiefer noch ist die Erscheinung des Geistes im Hamlet nur als eine objective Form von Hamlet's innrer Ahnung gehandhabt. Mit dem dunklen Gefühl, daß etwas Ungeheures sich müsse ereignet haben, sehn wir Hamlet auftreten; nun erscheint ihm des Vaters Geist, und enthüllt ihm alle Frevel. Auf diese mahnende Entdeckung erwarten wir, Hamlet werde die That sogleich kräftig bestrafen, und halten ihn vollständig zur Rache berechtigt. Aber er zaudert und zaudert. Man hat diese Unthätigkeit dem Shakspeare zum Vorwurf gemacht und getadelt, daß das Stück theilweise nicht wolle vom Fleck rücken. Hamlet jedoch ist eine praktisch schwache Natur, ein schönes in sich gezogenes Gemüth, das aus dieser inneren Harmonie herauszugehn sich schwer entschließen kann, melancholisch, grübelnd, hypochondrisch und tiefsinnig, und deshalb nicht zu einer raschen That geneigt, wie denn auch Göthe an der Vorstellung festgehalten hat, daß Shakspeare habe schildern wollen: eine große That auf eine Seele gelegt, die der That nicht gewachsen ist. Und in diesem Sinne findet er das Stück durchweg gearbeitet. „Hier wird ein Eichbaum, sagt er, in ein köstliches Gefäß gepflanzt, das nur liebliche Blumen in seinen Schoß hätte aufnehmen sollen; die Wurzeln dehnen aus, das Gefäß wird zernichtet." Shakspeare aber bringt in Beziehung auf die Erscheinung des Geistes noch einen weit tieferen Zug an. Hamlet zaudert, weil er dem Geist nicht blindlings glaubt.

The spirit, that I have seen,
May be a devil: and the devil hath power
To assume a pleasing shape; yea and perhaps,
Out of my weakness and my melancholy,
(As he is very potent with such spirits,)

Abuses me to damn me: I' ll have grounds
More relative than this: The play's the thing,
Wherein I' ll catch the conscience of the king.

Hier sehen wir, daß die Erscheinung als solche nicht über Hamlet haltlos verfügt, sondern daß er zweifelt, und durch eigene Veranstaltungen sich Gewißheit verschaffen will, ehe er zu handeln unternimmt.

γ) Die allgemeinen Mächte nun endlich, welche nicht nur für sich in ihrer Selbstständigkeit auftreten, sondern ebenso sehr in der Menschenbrust lebendig sind und das menschliche Gemüth in seinem Innersten bewegen, kann man nach den Alten mit dem Ausdruck πάθος bezeichnen. Uebersetzen läßt dies Wort sich schwer, denn „Leidenschaft" führt immer den Nebenbegriff des Geringen, Niedrigen mit sich, indem wir fordern, der Mensch solle nicht in Leidenschaftlichkeit gerathen. Pathos nehmen wir deshalb hier in einem höheren und allgemeineren Sinne ohne diesen Beiklang des Tadelnswerthen, Eigensinnigen u. s. f. So ist z. B. die heilige Geschwisterliebe der Antigone ein Pathos in jener griechischen Bedeutung des Worts. Das Pathos in diesem Sinne ist eine in selbst berechtigte Macht des Gemüths, ein wesentlicher Gehalt der Vernünftigkeit und des freien Willens. Orest z. B. tödtet seine Mutter nicht etwa aus einer inneren Bewegung des Gemüths, welche wir Leidenschaft nennen würden, sondern das Pathos, das ihn zur That antreibt, ist wohl erwogen und ganz besonnen. In dieser Rücksicht können wir auch nicht sagen, daß die Götter Pathos haben. Sie sind nur der allgemeine Gehalt dessen, was in der menschlichen Individualität zu Entschlüssen und Handlungen treibt. Die Götter als solche aber bleiben in ihrer Ruhe und Leidenschaftslosigkeit, und kommt es unter ihnen auch zum Hader und Streit, so wird es ihnen eigentlich nicht Ernst damit, oder ihr Streit hat eine allgemeine symbolische Beziehung als ein allgemeiner Krieg der Götter. Pathos müssen wir daher auf die Handlung des Menschen beschränken, und darunter den

wesentlichen vernünftigen Gehalt verstehn, der im menschlichen Selbst gegenwärtig ist, und das ganze Gemüth erfüllt und durchdringt.

αα) Das Pathos nun bildet den eigentlichen Mittelpunkt, die ächte Domaine der Kunst; die Darstellung desselben ist das hauptsächlich Wirksame im Kunstwerke wie im Zuschauer. Denn das Pathos berührt eine Saite, welche in jedes Menschen Brust wiederklingt, jeder kennt das Werthvolle und Vernünftige, das in dem Gehalt eines wahren Pathos liegt, und erkennt es an. Das Pathos bewegt, weil es an und für sich das Mächtige im menschlichen Daseyn ist. In dieser Rücksicht darf das Aeußre, die Naturumgebung und ihre Scenerie nur als untergeordnetes Beiwerk auftreten, um die Wirkung des Pathos zu unterstützen. Die Natur muß deshalb wesentlich als symbolisch gebraucht werden und aus sich heraus das Pathos wiedertönen lassen, welches den eigentlichen Gegenstand der Darstellung ausmacht. Die Landschaftsmalerei z. B. ist für sich schon ein geringeres Genre als die Historienmalerei, aber auch da, wo sie selbstständig auftritt, muß sie an eine allgemeine Empfindung anklingen, und die Form eines Pathos haben. — Man hat in diesem Sinne gesagt, die Kunst überhaupt müsse rühren; soll aber dieser Grundsatz gelten, so fragt es sich wesentlich, wodurch die Rührung in der Kunst dürfe hervorgebracht werden. Rührung im Allgemeinen ist Mitbewegung als Empfindung, und die Menschen, besonders heutiges Tages, sind zum Theil leicht zu rühren. Wer Thränen vergießt, säet Thränen, die leicht aufwachsen. In der Kunst jedoch soll nur das in sich selbst wahrhaftige Pathos bewegen.

ββ) Das Pathos darf deshalb weder im Komischen noch im Tragischen eine bloße Thorheit und subjective Marotte seyn. Timon z. B. bei Shakspeare ist ein ganz äußerlicher Menschenfeind, die Freunde haben ihn beschmaust, sein Vermögen verschwendet, und als er nun selber Geld braucht verlassen sie ihn. Da wird er ein leidenschaftlicher Feind der Menschen. Das ist begreiflich und natürlich, aber kein in sich berechtigtes Pathos. Noch

mehr ist in Schiller's Jugendarbeit „der Menschenfeind" der ähnliche Haß eine moderne Grille. Denn hier ist der Menschenfeind außerdem ein reflectirender, einsichtsvoller und höchst edler Mann, großmüthig gegen seine Bauern, welche er aus der Leibeigenschaft entlassen hat, und voll Liebe für seine ebenso schöne als liebenswürdige Tochter. In der ähnlichen Art quält sich Quinctius Heimeran von Flamming in dem Roman von August Lafontaine mit der Marotte von Menschenracen u. s. f. herum. Hauptsächlich aber hat sich die neueste Poesie zu einer unendlichen Phantasterei und Lügenhaftigkeit hinaufgeschraubt, welche durch ihre Bizarrerie Effect machen soll, doch in keiner gesunden Brust wiederhallt, da in solchen Raffinements der Reflexion über dasjenige, was das Wahre im Menschen sey, jeder ächte Gehalt verflüchtigt ist.

Umgekehrt ist nun aber alles, was auf Lehre, Ueberzeugung und Einsicht in die Wahrheit derselben beruht, insofern diese Erkenntniß ein Hauptbedürfniß ausmacht, kein ächtes Pathos für die Kunstdarstellung. Von dieser Art sind wissenschaftliche Erkenntnisse und Wahrheiten. Denn zur Wissenschaft gehört eine eigenthümliche Art der Bildung, ein vielfaches Bemühen und mannichfache Kenntniß der bestimmten Wissenschaft und ihres Werthes, das Interesse aber für diese Weise des Studiums ist keine allgemeine bewegende Macht der menschlichen Brust, sondern beschränkt sich immer nur auf eine gewisse Anzahl von Individuen. Von gleicher Schwierigkeit ist die Behandlung rein religiöser Lehren, wenn sie nämlich ihrem innersten Gehalt nach sollen entfaltet werden. Der allgemeine Inhalt der Religion, der Glaube an Gott u. s. f. ist zwar ein Interesse jedes tieferen Gemüths, bei diesem Glauben jedoch kommt es von Seiten der Kunst her nicht auf die Explication der religiösen Dogmen und auf die specielle Einsicht in ihre Wahrheit an, und die Kunst muß sich deshalb in Acht nehmen auf solche Explicationen einzugehen. Dagegen trauen wir der Menschenbrust jedes Pathos, alle Motive sittlicher Mächte zu, welche für das Handeln von Interesse sind. Die Re-

ligion betrifft mehr die Gesinnung, den Himmel des Herzens, den allgemeinen Trost und die Erhebung des Individuums in sich selbst, als das eigentliche Handeln als solches. Denn das Göttliche der Religion als Handeln ist das Sittliche und die besonderen Mächte des Sittlichen. Diese Mächte aber betreffen, dem reinen Himmel der Religion gegenüber, das Weltliche und eigentlich Menschliche. Bei den Alten war dieß Weltliche in seiner Wesentlichkeit der Inhalt der Götter, welche daher auch in Bezug auf das Handeln vollständig mit in die Darstellung des Handelns eintreten konnten.

Fragen wir deshalb nach dem Umfang des hierhergehörigen Pathos, so ist die Zahl solcher substantiellen Momente des Willens gering, ihr Umfang klein. Besonders die Oper will und muß sich an einen beschränkten Kreis derselben halten, und wir hören die Klagen und Freuden, das Unglück und Glück der Liebe, Ruhm, Ehre, Heroismus, Freundschaft, Mutterliebe, Liebe der Kinder, der Gatten u. s. f. immer wieder und wieder.

γγ) Solch ein Pathos nun erfordert wesentlich eine Darstellung und Ausmalung. Und zwar muß es eine in sich selber reiche Seele seyn, welche in ihr Pathos den Reichthum ihres Innern einlegt, und nicht nur concentrirt und intensiv bleibt, sondern sich extensiv äußert, und sich zur ausgebildeten Gestalt erhebt. Diese innere Concentration oder Entfaltung macht einen großen Unterschied aus, und die besonderen Volksindividualitäten sind auch in dieser Rücksicht wesentlich verschieden. Völker von gebildeter Reflexion sind beredter im Ausdruck ihrer Leidenschaft. Die Alten z. B. waren es gewohnt das Pathos, welches die Individuen beseelt, in seiner Tiefe auseinanderzulegen, ohne dadurch in kalte Reflexionen oder Geschwätz hineinzugerathen. Auch die Franzosen sind in dieser Rücksicht pathetisch, und ihre Beredtsamkeit der Leidenschaft ist nicht etwa nur immer ein bloßer Wortkram, wie wir Deutsche oft in der Zusammengezogenheit unseres Gemüths meinen, insofern uns das vielseitige Aussprechen der Empfindung als ein

Unrecht erscheint, das derselben angethan werde. Es gab in diesem Sinne in Deutschland eine Zeit der Poesie, in welcher besonders die jungen Gemüther, des französischen rhetorischen Wassers überdrüssig, nach Natürlichkeit Verlangen trugen, und nun zu einer Kraft kamen, welche sich hauptsächlich nur in Interjectionen aussprach. Mit dem bloßen Ach und Oh jedoch, oder mit dem Fluch des Zorns, mit dem Drauflosstürmen und Dreinschlagen ist die Sache nicht abzuthun. Die Kraft bloßer Interjectionen ist eine schlechte Kraft, und die Aeußerungsweise einer noch rohen Seele. Der individuelle Geist, in welchem das Pathos sich darstellt, muß ein in sich erfüllter Geist seyn, der sich auszubreiten und auszusprechen im Stande ist.

Auch Göthe und Schiller bilden in dieser Beziehung einen auffallenden Gegensatz. Göthe ist weniger pathetisch als Schiller, und hat mehr eine intensive Weise der Darstellung; besonders in der Lyrik bleibt er in sich gehaltner; seine Lieder, wie es dem Liede geziemt, lassen merken was sie wollen, ohne sich ganz zu expliciren. Schiller dagegen liebt sein Pathos weitläufig mit großer Klarheit und Schwung des Ausdrucks auseinanderzufalten. In der ähnlichen Weise hat Claudius im Wandsbecker Boten (B. I. p. 153.) Voltaire und Shakspeare so gegenübergestellt, daß der Eine sey, was der Andre scheine; „Meister Arouet sagt: ich weine und Shakspeare weint." Aber um's Sagen und Scheinen grade, und nicht um das natürliche wirkliche Seyn, ist es in der Kunst zu thun. Wenn Shakspeare nur weinte während Voltaire zu weinen schiene, so wäre Shakspeare ein schlechter Poet.

Das Pathos also muß, um in sich selber, wie die ideale Kunst es fordert, concret zu seyn, als das Pathos eines reichen und totalen Geistes zur Darstellung kommen. Dieß führt uns zu der dritten Seite der Handlung, zur näheren Betrachtung des Charakters hinüber.

c) Der Charakter.

Wir gingen aus von den allgemeinen substantiellen Mäch-

ten des Handelns. Sie bedürfen zu ihrer Bethätigung und Verwirklichung der menschlichen Individualität, in welcher sie als bewegendes Pathos erscheinen. Das Allgemeine nun aber jener Mächte muß sich in den besondern Individuen zur Totalität und Einzelnheit in sich zusammenschließen. Diese Totalität ist der Mensch in seiner concreten Geistigkeit und deren Subjectivität, die menschliche totale Individualität als Charakter. Die Götter werden zum menschlichen Pathos, und das Pathos in concreter Thätigkeit ist der menschliche Charakter.

Dadurch macht der Charakter den eigentlichen Mittelpunkt der idealen Kunstdarstellung aus, insofern er die bisher betrachteten Seiten als Momente seiner eigenen Totalität in sich vereinigt. Denn die Idee als Ideal, d. i. für die sinnliche Vorstellung und Anschauung gestaltet, und in ihrer Bethätigung handelnd und sich vollbringend, ist in ihrer Bestimmtheit sich auf sich beziehende subjective Einzelnheit. Die wahrhaft freie Einzelnheit aber, wie das Ideal dieselbe erheischt, hat sich nicht nur als Allgemeinheit, sondern ebenso sehr als concrete Besonderheit und als die einheitsvolle Vermittlung und Durchdringung dieser Seiten zu erweisen, welche für sich selbst als Einheit sind. Dieß macht die Totalität des Charakters aus, dessen Ideal in der reichen Kräftigkeit der sich in sich zusammenfassenden Subjectivität besteht.

Wir haben in dieser Beziehung den Charakter nach drei Seiten hin zu betrachten:

Erstens als totale Individualität, als Reichthum des Charakters.

Zweitens muß diese Totalität zugleich als Besonderheit, und der Charakter deshalb als bestimmter erscheinen.

Drittens schließt sich der Charakter als in sich Einer mit dieser Bestimmtheit als mit sich selbst, in seinem subjectiven Fürsichseyn zusammen, und hat sich dadurch als in sich fester Charakter durchzuführen. —

Diese abstracten Gedankenbestimmungen wollen wir jetzt erläutern und der Vorstellung näher bringen.

α) Das Pathos, indem es sich innerhalb einer vollen Individualität entfaltet, erscheint dadurch in seiner Bestimmtheit nicht mehr als das ganze und alleinige Interesse der Darstellung, sondern wird selbst nur eine, wenn auch eine Hauptseite, des handelnden Charakters. Denn der Mensch trägt nicht etwa nur einen Gott als sein Pathos in sich, sondern das Gemüth des Menschen ist groß und weit. Zu einem wahrhaften Menschen gehören viele Götter und er verschließt in seinem Herzen alle die Mächte, welche in dem Kreis der Götter auseinandergeworfen sind; der ganze Olymp ist versammelt in seiner Brust. In diesem Sinne sagte ein Alter: aus deinen Leidenschaften hast du dir die Götter gemacht, o Mensch! Und in der That, je gebildeter die Griechen wurden, desto mehr Götter hatten sie, und ihre früheren Götter waren stumpfere, nicht zur Individualität und Bestimmtheit herausgestaltete Götter.

In diesem Reichthum muß sich deshalb der Charakter auch zeigen. Das grade macht das Interesse aus, welches wir an einem Charakter nehmen, daß eine solche Totalität sich an ihm hervorthut und er in dieser Fülle dennoch er selbst, ein in sich abgeschlossenes Subject bleibt. Ist der Charakter nicht in dieser Abrundung und Subjectivität geschildert, und abstract nur einer Leidenschaft preisgegeben, so erscheint er außer sich oder verrückt, schwach und kraftlos. Denn die Schwäche und Machtlosigkeit der Individuen besteht eben darin, daß der Gehalt jener ewigen Mächte an ihnen nicht als ihr eigenstes Selbst, als Prädicate, welche ihnen als dem Subject der Prädicate inhäriren, zur Erscheinung kommen.

Im Homer z. B. ist jeder Held ein ganzer lebendigvoller Umfang von Eigenschaften und Charakterzügen. Achill ist der jugendlichste Held, aber seiner jugendlichen Kraft fehlen die übrigen ächt menschlichen Qualitäten nicht, und Homer enthüllt uns diese Man-

nichfaltigkeit in den verschiedensten Situationen. Achill liebt seine Mutter die Thetis, er weint um die Briseïs, da sie ihm entrissen ist, und seine gekränkte Ehre treibt ihn zu dem Streite mit Agamemnon, der den Ausgangspunkt aller ferneren Begebenheiten in der Iliade ausmacht. Dabei ist er der treueste Freund des Patroklus und Antilochus; zugleich der blühendste feurigste Jüngling, schnellfüßig, tapfer, aber voll Ehrfurcht vor dem Alter; der treue Phönix, der vertraute Diener, liegt zu seinen Füßen, und bei der Leichenfeier des Patroklus erweist er dem greisen Nestor die höchste Achtung und Ehre. Ebenso zeigt sich aber Achill auch als reizbar, aufbrausend, rachsüchtig und voll härtester Grausamkeit gegen den Feind, als er den erschlagenen Hektor an seinen Wagen bindet, und so den Leichnam dreimal um Trojas Mauern jagend nachschleppt; und dennoch erweicht er sich, als der alte Priamus zu ihm in's Zelt kommt, er gedenkt daheim des eigenen alten Vaters, und reicht dem weinenden König die Hand, welche den Sohn ihm getödtet hat. Bei Achill kann man sagen: das ist ein Mensch! die Vielseitigkeit der edlen menschlichen Natur entwickelt ihren ganzen Reichthum an diesem einen Individuum. Und so ist es auch mit den übrigen homerischen Charakteren; Odysseus, Diomed, Ajax, Agamemnon, Hektor, Andromache, jeder ist ein Ganzes, eine Welt für sich, jeder ein voller lebendiger Mensch, und nicht etwa nur die allegorische Abstraction irgend eines vereinzelten Charakterzuges. Welche kahle, fahle, wenn auch kräftige Individualitäten sind dagegen der hörne Sigfried, der Hagene von Troy und selbst Volker, der Spielmann.

Eine solche Vielseitigkeit allein giebt dem Charakter das lebendige Interesse. Zugleich muß diese Fülle als zu *einem* Subject zusammengeschlossen erscheinen, und nicht als Zerstreuung, Faselei und bloße mannichfaltige Erregbarkeit, — wie die Kinder z. B. alles in die Hand nehmen und sich ein augenblickliches Thun damit machen, aber charakterlos sind —, der Charakter im Gegentheil muß in das Verschiedenste des menschlichen Gemüths eingehen, darin seyn, sein Selbst davon ausfüllen lassen, und doch zugleich nicht darin stecken bleiben, vielmehr in dieser Totalität der Interessen, Zwecke, Eigenschaften, Charakterzüge die in sich zusammengenommene und gehaltene Subjectivität bewahren.

Für die Darstellung solcher totalen Charaktere eignet sich vor Allem die epische Poesie, weniger die dramatische und lyrische.

β) Bei dieser Totalität als *solcher* nun aber kann die Kunst noch nicht stehen bleiben. Denn wir haben es mit dem Ideal in seiner Bestimmtheit zu thun, wodurch sich die nähere Forderung der *Besonderheit* und *Individualität* des Charakters herzudrängt. Die *Handlung* besonders in ihrem Conflict und ihrer Reaction macht den Anspruch auf Beschränkung und Bestimmtheit der Gestalt. Deshalb sind auch die dramatischen Helden größtentheils einfacher in sich als die epischen. Die festere Bestimmtheit nun kommt durch das besondere Pathos hervor, das sich zum wesentlichen hervorstechenden Charakterzuge macht, und zu bestimmten Zwecken, Entschlüssen und Handlungen führt. Wird jedoch die Beschränkung wieder soweit getrieben, daß ein Individuum nur zur bloßen in sich abstracten Form eines bestimmten Pathos, wie Liebe, Ehre u. s. f. ausgeleert ist, so geht darüber alle Lebendigkeit und Subjectivität verloren, und die Darstellung wird, wie bei den Franzosen, häufig nach dieser Seite hin kahl und arm. Es muß deshalb in der Besonderheit des Charakters wohl *eine* Hauptseite als die herrschende erscheinen, innerhalb der Bestimmtheit aber die volle Lebendigkeit und Fülle bewahrt bleiben, so daß dem Individuum der Raum gelassen ist, sich nach vielen Seiten hinzuwenden, in mannichfache Situationen einzugehn, und den Reichthum eines in sich gebildeten Innern in vielfacher Aeußerung zu entfalten. Von dieser Lebendigkeit, des in sich einfachen Pathos ungeachtet, sind die sophokleischen tragischen Gestalten. Man kann sie in ihrer plastischen Abgeschlossenheit den Bildern der Sculptur vergleichen. Denn auch die Sculptur vermag der Bestimmtheit zum Trotz dennoch eine Vielseitigkeit des Charakters

auszudrücken. Sie stellt zwar im Gegensatz der hinaustobenden Leidenschaft, welche sich mit ganzer Kraft nur auf einen Punkt wirft, in ihrer Stille und Stummheit die kräftige Neutralität dar, die alle Mächte ruhig in sich verschließt, aber diese ungetrübte Einheit bleibt dennoch nicht bei abstracter Bestimmtheit stehen, sondern läßt in ihrer Schönheit zugleich die Geburtsstätte von Allem als die unmittelbare Möglichkeit ahnen, in die verschiedenartigsten Verhältnisse herüberzutreten. Wir sehn in den ächten Gestalten der Sculptur eine ruhige Tiefe, die das Vermögen in sich faßt, aus sich heraus alle Mächte zu verwirklichen. Mehr noch als von der Sculptur muß von der Malerei, Musik und Poesie die innere Mannichfaltigkeit des Charakters gefordert werden, und ist von den ächten Künstlern auch jederzeit geleistet worden. Romeo z. B. in Shakspeare's Julie und Romeo hat zu seinem Hauptpathos die Liebe; dennoch sehn wir ihn in den verschiedenartigsten Verhältnissen zu seinen Eltern, zu Freunden, seinem Pagen, in Ehrenstreitigkeiten und Zweikampf mit Tybalt, in Ehrfurcht und Vertrauen zum Mönch, und selbst am Rande des Grabes im Zwiegespräch mit dem Apotheker, von dem er sich das tödtliche Gift kauft, und immer würdig und edel und von tiefer Empfindung. Ebenso umfaßt Julie eine Totalität der Verhältnisse zum Vater, zu der Mutter, der Amme, dem Grafen Paris, dem Pater. Und dennoch ist sie gleich tief in sich als in jede dieser Situationen hineingegraben, und ihr ganzer Charakter wird nur von einer Empfindung, von der Leidenschaft einer Liebe durchdrungen und getragen, die so tief und weit ist als die unbegrenzte See, so daß Julie mit Recht sagen darf: je mehr ich gebe, je mehr auch hab' ich: beides ist unendlich. Wenn es daher auch nur ein Pathos ist, das sich darstellt, so muß es dennoch als Reichthum seiner in sich selbst sich entwickeln. Dieß ist selber im Lyrischen der Fall, wo doch das Pathos nicht zur Handlung in concreten Verhältnissen werden kann. Auch hier nämlich muß es sich als innerer Zustand eines vollen gebildeten Gemüths darthun, das

sich nach allen Seiten der Umstände und Situationen herauszukehren vermag. Lebendige Beredtsamkeit, eine Phantasie, welche an Alles anknüpft, Vergangenes zur Gegenwart bringt, die ganze äußere Umgebung zum symbolischen Ausdruck des Innern zu benutzen weiß, tiefe objective Gedanken nicht scheut, und in Exposition derselben einen weitreichenden, umfassenden, klaren, würdigen, edlen Geist bekundet — dieser Reichthum des Charakters, der seine innre Welt ausspricht, ist auch in der Lyrik an seiner rechten Stelle. Von Seiten des Verstandes her betrachtet, kann freilich solche Vielseitigkeit innerhalb einer herrschenden Bestimmtheit als inconsequent erscheinen. Achill z. B. in seinem edlen Heldencharakter, dessen jugendliche Kraft der Schönheit den Grundzug ausmacht, hat in Betreff auf den Vater und Freund ein weiches Herz; wie ist es nun möglich, ließe sich fragen, daß er Hektor in grausamer Rachsucht um die Mauern schleift. In ähnlicher Inconsequenz sind Shakspeare's Rüpel fast durchweg geistreich und voll genialen Humors. Da kann man sagen: wie kommen so geistreiche Individuen dazu, sich mit solcher Tölpelhaftigkeit zu benehmen. Der Verstand nämlich will sich abstract nur eine Seite des Charakters herausheben, und zur alleinigen Regel des ganzen Menschen stempeln. Was gegen solche Herrschaft einer Einseitigkeit streitet, kommt dem Verstande als bloße Inconsequenz vor. Für die Vernünftigkeit des in sich Totalen und dadurch Lebendigen aber ist diese Inconsequenz gerade das Consequente und Rechte. Denn der Mensch ist dieß: den Widerspruch des Vielen nicht nur in sich zu tragen, sondern zu ertragen und darin sich selbst gleich und getreu zu bleiben.

γ) Deshalb aber muß der Charakter seine Besonderheit mit seiner Subjectivität zusammenschließen, er muß eine bestimmte Gestalt seyn, und in dieser Bestimmtheit die Kraft und Festigkeit eines sich selbst getreu bleibenden Pathos haben. Ist der Mensch nicht in dieser Weise eins in sich, so fallen die verschiedenen Seiten der Mannichfaltigkeit sinnlos und gedankenlos auseinander.

Mit sich in Einheit zu seyn macht in der Kunst gerade das Unendliche und Göttliche der Individualität aus. Nach dieser Seite hin giebt die Festigkeit und Entschiedenheit eine wichtige Bestimmung für die ideale Darstellung des Charakters ab. Sie kommt, wie schon oben berührt ist, dadurch hervor, daß sich die Allgemeinheit der Mächte mit der Besonderheit des Individuums durchdringt und in dieser Einigung zur in sich einheitsvollen sich auf sich beziehenden Subjectivität und Einzelnheit wird.

Bei dieser Forderung jedoch müssen wir uns gegen viele Erscheinungen besonders der neuern Kunst wenden.

In Corneille's Cid z. B. ist die Collision der Liebe und Ehre eine glänzende Partie. Solch in sich selbst unterschiedenes Pathos kann allerdings zu Conflicten führen, wenn es aber als innerer Widerstreit in ein und denselben Charakter hineinverlegt wird, so giebt dieß zwar Gelegenheit zu brillanter Rhetorik und effectvollen Monologen, doch die Entzweiung ein und desselben Gemüths, das aus der Abstraction der Ehre in die der Liebe und umgekehrt hinüber und herübergeworfen wird, ist der gediegenen Entschlossenheit und Einheit des Charakters in sich zuwider.

Ebenso widerspricht es der individuellen Entschiedenheit, wenn sich eine Hauptperson, in welcher die Macht eines Pathos webt und wirkt, von einer untergeordneten Figur bestimmen und überreden läßt, und nun auch die Schuld von sich ab auf Andere schieben kann. Wie sich die Phädra z. B. bei Racine von der Oenone bereden läßt. Ein ächter Charakter handelt aus sich selbst, und läßt nicht einen Fremden in sich hinein vorstellen und Entschlüsse fassen. Hat er aber aus sich gehandelt, so will er auch die Schuld seiner That auf sich haben und dafür einstehn. —

Eine andere Weise der Haltungslosigkeit des Charakters hat sich besonders in neueren deutschen Productionen zu der innern Schwäche der Empfindsamkeit ausgebildet, welche lange genug in Deutschland regiert hat. Als nächstes berühmtes Beispiel ist der Werther anzuführen, ein durchweg krankhafter Charakter, ohne

Kraft sich über den Eigensinn seiner Liebe erheben zu können. Was ihn interessant macht, ist die Leidenschaft und Schönheit der Empfindung, die Verschwistrung mit der Natur bei der Ausbildung und Weiche des Gemüths. Diese Schwäche hat später bei immer steigender Vertiefung in die gehaltlose Subjectivität der eigenen Persönlichkeit noch mannichfach andre Formen angenommen. Die Schönseeligkeit z. B. Jacobi's in seinem Woldemar läßt sich hieher rechnen. In diesem Roman zeigt sich die vorgelogene Herrlichkeit des Gemüths, die selbsttäuschende Vorspieglung der eigenen Tugend und Vortrefflichkeit im vollsten Maaße. Es ist eine Hoheit und Göttlichkeit der Seele, welche zur Wirklichkeit nach allen Seiten hin in ein schiefes Verhältniß tritt, und die Schwäche, den ächten Gehalt der vorhandenen Welt nicht ertragen und verarbeiten zu können, vor sich selbst durch die Vornehmheit versteckt, in welcher sie Alles, als ihrer nicht würdig, von sich ablehnt. Denn auch für die wahrhaft sittlichen Interessen und gediegenen Zwecke des Lebens ist solch eine schöne Seele nicht offen, sondern spinnt sich in sich selber ein, und lebt und webt nur in ihren subjectivsten religiösen und moralischen Ausheckungen. Zu diesem innern Enthusiasmus für die eigene überschwengliche Trefflichkeit, mit welcher sie vor sich selber ein großes Gepränge macht, gesellt sich dann sogleich eine unendliche Empfindlichkeit in Betreff auf alle Uebrigen, welche diese einsame Schönheit in jedem Momente errathen, verstehen, verehren sollen. Können das nun die Anderen nicht, so wird gleich das ganze Gemüth im Tiefsten bewegt und unendlich verletzt. Da ist mit einemmale die ganze Menschheit, alle Freundschaft, alle Liebe hin. Die Pedanterie und Ungezogenheit, kleine Umstände und Ungeschicklichkeiten, über welche ein großer starker Charakter unverletzt fortsieht, nicht ertragen zu können, übersteigt jede Vorstellung, und gerade das sachlich Geringfügigste bringt solches Gemüth in die höchste Verzweiflung. Da nimmt denn die Trübseligkeit, der Kummer, Gram, die üble Laune, Kränkung, Schwermuth und Elendigkeit kein Ende, und daheraus entspringt

eine Quälerei der Reflexion mit sich und Andern, eine Krampfhaftigkeit und selbst eine Härte und Grausamkeit der Seele, in welcher sich vollends die ganze Miserabilität und Schwäche dieser schönseeligen Innerlichkeit kund giebt. — Zu solcher Absonderlichkeit des Gemüths kann man kein Gemüth haben. Denn zu einem ächten Charakter gehört, daß er etwas Wirkliches zu wollen und anzufassen Muth und Kraft in sich trage. Das Interesse für dergleichen Subjectivitäten, die immer nur in sich selber bleiben, ist ein leeres Interesse, wie sehr jene auch die Meinung hegen, die höheren reineren Naturen zu seyn, welche das Göttliche, das so recht in den innersten Falten stecke, in sich hervorbrächten und recht im Negligee sehen ließen. —

In einer andern Art ist dieser Mangel an innerer substantieller Gediegenheit des Charakters auch dahin ausgebildet, daß jene sonderbaren höheren Herrlichkeiten des Gemüths auf eine verkehrte Weise sind hypostasirt und als selbstständige Mächte aufgefaßt worden. Hieher gehört das Magische, Magnetische, Dämonische, die vornehme Gespenstigkeit des Hellsehens, die Krankheit des Schlafwanderns u. s. f. Das lebendig seynsollende Individuum wird in Rücksicht auf diese dunklen Mächte in Verhältniß zu etwas gesetzt, das einerseits in ihm selber, andrerseits seinem Innern ein fremdartiges Jenseits ist, von welchem es bestimmt und regiert wird. In diesen unbekannten Gewalten soll eine unentzifferbare Wahrheit des Schauerlichen liegen, das sich nicht greifen und fassen lasse. Aus dem Bereiche der Kunst aber sind die dunklen Mächte grade zu verbannen, denn in ihr ist nichts dunkel, sondern Alles klar und durchsichtig, und mit jenen Uebersichtigkeiten ist nichts als der Krankheit des Geistes das Wort geredet, und die Poesie in das Nebulose, Eitle und Leere hinübergespielt, wovon Hoffman und Heinrich von Kleist in seinem Prinzen von Homburg Beispiele liefern. Der wahrhaft ideale Charakter hat nichts Jenseitiges und Gespensterhaftes, sondern wirkliche Interessen, in welchen er bei sich selbst ist, zu seinem Gehalte und Pathos.

Besonders das Hellsehn ist in der neueren Poesie trivial und gemein geworden. In Schiller's Tell dagegen, wenn der alte Attinghausen im Augenblick des Todes das Schicksal seines Vaterlandes verkündigt, ist solche Prophezeiung am schicklichen Orte gebraucht. Die Gesundheit des Charakters aber mit der Krankheit des Geistes vertauschen zu müssen, um Collisionen hervorzubringen und Interesse zu erregen ist immer unglücklich; deshalb ist auch die Verrücktheit nur mit großer Vorsicht anzuwenden.

An solche Schiefheiten, welche der Einheit und Festigkeit des Charakters entgegenstehn, können wir auch noch das Princip der neueren Ironie sich anschließen lassen. Diese falsche Theorie hat die Dichter verführt, in die Charaktere eine Verschiedenheit hineinzusetzen, welche in keine Einheit zusammengeht, so daß sich jeder Charakter als Charakter zerstört. Tritt ein Individuum zunächst auch in einer Bestimmtheit auf, so soll dieselbe gerade in ihr Gegentheil überschlagen, und der Charakter dadurch nichts als die Nichtigkeit des Bestimmten und seiner selbst darstellen. Dieß ist von der Ironie als die eigentliche Höhe der Kunst angenommen worden, indem der Zuschauer nicht müsse durch ein in sich affirmatives Interesse ergriffen werden, sondern darüber zu stehen habe, wie die Ironie selbst über Alles hinaus ist. — In diesem Sinne hat man denn auch Shakspearesche Charaktere erklären wollen. Lady Macbeth z. B. soll eine liebevolle Gattin von sanftem Gemüth seyn, obgleich sie dem Gedanken des Mordes nicht nur Raum giebt, sondern ihn auch durchführt. Aber Shakspeare gerade zeichnet sich durch das Entschiedene und Pralle seiner Charaktere selbst in der bloß formellen Größe und Festigkeit des Bösen aus. Hamlet ist zwar in sich unentschieden, doch nicht zweifelhaft *was*, sondern nur *wie* er es vollbringen soll. Jetzt jedoch machen sie auch Shakspeare's Charaktere gespenstig, und meinen, daß die Nichtigkeit und Halbheit im Schwanken und Uebergehn, daß diese Quatschlichkeit eben für sich interessiren müsse. Das Ideale aber besteht darin, daß die Idee *wirklich* ist, und zu dieser Wirk-

lichkeit gehört der Mensch als Subject und dadurch als in sich festes Eins.

Dieß mag in Betreff auf die charaktervolle Individualität in der Kunst an dieser Stelle genug seyn. Die Hauptsache ist ein in sich bestimmtes wesentliches Pathos, in einer reichen vollen Brust, deren innere individuelle Welt das Pathos in der Weise durchdringt, daß diese Durchdringung und nicht nur das Pathos als solches zur Darstellung kommt. Ebenso sehr aber muß sich das Pathos nicht in der Brust des Menschen in sich selber zerstören um sich dadurch als ein in sich selbst Unwesentliches und Nichtiges aufzuzeigen.

III. Die äußerliche Bestimmtheit des Ideals.

In Beziehung auf die Bestimmtheit des Ideals betrachteten wir zuerst im Allgemeinen, weshalb und in welcher Weise dasselbe überhaupt in die Form der Besondrung hineinzutreten habe. Zweitens fanden wir, das Ideal müsse in sich bewegt seyn, und gehe deshalb zur Differenz in sich selbst fort, deren Totalität sich als Handlung darstellte. Durch die Handlung jedoch geht das Ideal in die äußerliche Welt hinaus, und es fragt sich deshalb drittens, wie diese letzte Seite der concreten Wirklichkeit auf kunstgemäße Weise zu gestalten sey. Denn das Ideal ist die mit ihrer Realität identificirte Idee. Bisher verfolgten wir diese Wirklichkeit nur bis zur menschlichen Individualität und deren Charakter. Der Mensch aber hat auch ein concretes äußeres Daseyn, aus welchem heraus er sich zwar in sich als Subject zusammenschließt, doch in dieser subjectiven Einheit mit sich ebenso sehr auf die Aeußerlichkeit bezogen bleibt. Zum wirklichen Daseyn des Menschen gehört eine umgebende Welt, wie zur Bildsäule des Gottes ein Tempel. Dieß ist der Grund, weshalb wir jetzt auch der vielfachen Fäden erwähnen müssen, welche das Ideal an die Aeußerlichkeit knüpfen, und durch sie sich hindurchziehn.

Hierdurch treten wir in eine fast unüberschauliche Breite der Verhältnisse und Verwicklung in Aeußerliches und Relatives herein. Denn erstens drängt sich sogleich die äußere Natur herzu, Localität, Zeit, Klima, und schon in dieser Beziehung stellt sich bei jedem Tritt und Schritt ein neues und immer bestimmtes Gemälde dar. Der Mensch ferner benutzt die äußere Natur zu seinen Bedürfnissen und Zwecken, und die Art und Weise dieses Gebrauchs, die Geschicklichkeit in Erfindung und Ausstattung der Geräthe und Wohnung, der Waffen, Sessel, Wagen, die Art der Bereitung der Speisen und des Essens, das ganze weite Bereich der Lebensbequemlichkeit und des Luxus u. s. f. kommt in Betracht. Außerdem lebt der Mensch noch in einer concreten Wirklichkeit geistiger Verhältnisse, die sich gleichfalls alle ein äußeres Daseyn geben, so daß auch die unterschiedenen Weisen des Befehlens und Gehorchens, der Familie, Verwandtschaft, des Besitzes, Landlebens, Stadtlebens, religiösen Cultus, der Kriegsführung, der bürgerlichen und politischen Zustände, der Geselligkeit, überhaupt die volle Mannichfaltigkeit der Sitten und Gebräuche in allen Situationen und Handlungen zur umgebenden wirklichen Welt des menschlichen Daseyns gehören.

Nach allen diesen Beziehungen greift das Ideale unmittelbar in die gewöhnliche äußerliche Realität, in das Alltägliche der Wirklichkeit und damit in die gemeine Prosa des Lebens ein. Deshalb kann es, wenn man die nebulose Vorstellung vom Idealischen neuerer Zeit festhält, den Anschein haben, als wenn die Kunst allen Zusammenhang mit dieser Welt des Relativen abschneiden müsse, indem die Seite der Aeußerlichkeit das ganz Gleichgültige, ja dem Geist und seiner Innerlichkeit gegenüber das Niedrige und Unwürdige sey. In diesem Sinne ist die Kunst als geistige Macht angesehn, welche uns über die ganze Sphäre der Bedürfnisse, Noth und Abhängigkeit erheben, und von dem Verstand und Witze, den der Mensch in diesem Felde zu verschwenden gewohnt ist, befreien solle. Denn ohnehin sey hier

überhaupt das Meiste rein conventionell, und durch die Gebundenheit an Zeit, Ort und Gewohnheit ein Feld bloßer Zufälligkeiten, welche die Kunst in sich aufzunehmen verschmähen müsse. Dieser Schein der Idealität jedoch ist theils nur eine vornehme Abstraction moderner Subjectivität, welcher es an Muth gebricht, sich mit der Aeußerlichkeit einzulassen, theils ist es eine Art der Gewalt, die das Subject sich anthut, um sich über diesen Kreis durch sich selber hinauszusetzen, wenn es nicht durch Geburt, Stand und Situation schon an und für sich darüber hinweggehoben ist. Als Mittel für dieses Hinaussetzen bleibt dann auch nichts übrig als die Zurückgezogenheit in die innere Welt der Gefühle, aus welcher das Individuum nicht heraustritt und nun in dieser Unwirklichkeit sich für das Hochwissende hält, das nur sehnsüchtig in den Himmel blickt, und deshalb alles Erdenwesen glaubt geringschätzen zu dürfen. Das ächte Ideal aber bleibt nicht beim Unbestimmten und bloß Innerlichen stehen, sondern muß in seiner Totalität auch bis zur bestimmten Anschaulichkeit des Aeußern nach allen Seiten hin herausgehen. Denn der Mensch, dieser volle Mittelpunkt des Ideals *lebt*, er ist wesentlich jetzt und hier, Gegenwart, individuelle Unendlichkeit, und zum Leben gehört der Gegensatz einer umgebenden äußeren Natur überhaupt und damit ein Zusammenhang mit ihr und eine Thätigkeit in ihr. Indem nun diese Thätigkeit nicht nur als solche, sondern in ihrer bestimmten Erscheinung durch die Kunst soll aufgefaßt werden, hat sie an und in solchem Material in's Daseyn zu treten.

Wie nun aber der Mensch in sich selbst eine subjective Totalität ist, und dadurch sich gegen das ihm Aeußerliche abschließt, so ist auch die äußere Welt ein in sich consequent zusammenhängendes und abgerundetes Ganzes. In dieser Ausschließung stehn beide Welten jedoch in wesentlicher Beziehung und machen in ihrem Zusammenhange erst die concrete Wirklichkeit aus, deren Darstellung den Inhalt des Ideals abgiebt. Damit entsteht die obenerwähnte Frage, in welcher Form und Gestalt das Aeußerliche

innerhalb solcher Totalität durch die Kunst könne auf ideale Weise dargestellt werden.

Wir haben auch in dieser Beziehung wieder drei Seiten am Kunstwerk zu unterscheiden,

Erstlich nämlich ist es die ganz abstracte Aeußerlichkeit als solche, die Räumlichkeit, Gestalt, Zeit, Farbe, welche für sich einer kunstgemäßen Form bedarf.

Zweitens tritt das Aeußere in seiner concreten Wirklichkeit wie wir sie so eben geschildert haben, hervor, und fordert im Kunstwerk ein Zusammenstimmen mit der Subjectivität des in solche Umgebung hineingestellten menschlichen Innern.

Drittens ist das Kunstwerk für den Genuß der Anschauung für ein Publicum, das in dem Kunstobject sich selbst seinem wahrhaften Glauben, Empfinden, Vorstellen nach wiederzufinden, und mit den dargestellten Gegenständen in Einklang kommen zu können den Anspruch hat. —

1. *Die abstracte Aeußerlichkeit als solche.*

Das Ideal, insofern es aus seiner bloßen Wesentlichkeit in die äußere Existenz hineingezogen wird, erhält sogleich eine gedoppelte Weise der Wirklichkeit. Auf der einen Seite giebt das Kunstwerk dem Gehalt des Ideals überhaupt die concrete Gestalt der Wirklichkeit, indem es denselben als bestimmten Zustand, besondere Situation, als Charakter, Begebenheit, Handlung, und zwar in Form des zugleich äußeren Daseyns darstellt; andrerseits versetzt die Kunst diese an sich schon totale Erscheinung in ein bestimmtes *sinnliches* Material und schafft dadurch eine neue auch dem Auge und Ohr sichtbare und vernehmbare Welt der Kunst. Nach beiden Seiten hin kehrt sie sich bis gegen die letzten Enden der Aeußerlichkeit hinaus, in welche die in sich totale Einheit des Ideals nicht mehr ihrer concreten Geistigkeit nach hineinzuscheinen befähigt ist. Das Kunstwerk hat in dieser Beziehung auch eine gedoppelte Außenseite, welche eine Aeußerlichkeit als

solche bleibt, und somit in Rücksicht auf ihre Gestaltung auch nur eine äußerliche Einheit aufnehmen kann. Es kehrt hier dasselbe Verhältniß wieder, welches wir schon beim Naturschönen zu betrachten Gelegenheit hatten, und so sind es auch die gleichen Bestimmungen, die sich noch einmal, und zwar an dieser Stelle von Seiten der Kunst her geltend machen. Die Gestaltungsweise des Aeußerlichen nämlich ist einerseits die der Regelmäßigkeit, Symmetrie und Gesetzmäßigkeit, andrerseits die Einheit als Einfachheit und Reinheit des sinnlichen Materials, welches die Kunst als äußeres Element für das Daseyn ihrer Gebilde ergreift.

a) Was zunächst die Regelmäßigkeit und Symmetrie angeht, so kann dieselbe als bloße unlebendige Einheit des Verstandes die Natur des Kunstwerks auch nach dessen äußerlicher Seite keineswegs erschöpfen, sondern hat nur ihre Stelle bei dem in sich selbst Unlebendigen, der Zeit, Figuration des Raums u. s. f. In diesem Elemente tritt sie dann als das Zeichen der Beherrschung und Besonnenheit auch im Aeußerlichsten hervor. Wir sehen sie deshalb zwiefach in Kunstwerken sich geltend machen. In ihrer Abstraction festgehalten, zerstört sie die Lebendigkeit; das ideale Kunstwerk muß sich daher selbst im Aeußerlichen über das bloß Symmetrische erheben. In dieser Befreiung jedoch, wie in den Melodien der Musik z. B., wird das Regelmäßige nicht etwa ganz aufgehoben. Es wird nur zur bloßen Grundlage heruntergesetzt. Umgekehrt aber ist dieß Mäßigen und Regeln des Ungeregelten und Maaßlosen auch wieder einzige Grundbestimmung, welche gewisse Künste, dem Material ihrer Darstellung nach, annehmen können. Dann ist die Regelmäßigkeit das allein in der Kunst Ideale.

Ihre hauptsächliche Anwendung findet sie von dieser Seite her in der Architektur, weil das architektonische Kunstwerk den Zweck hat, die äußere in sich selbst unorganische Umgebung des Geistes künstlerisch zu gestalten. Bei ihr ist deshalb das Geradlinige, Rechtwinklige, Kreisförmige, die Gleichheit der Säulen,

Fenster, Bogen, Pfeiler, Wölbungen herrschend. Denn das Kunstwerk der Architektur ist nicht schlechthin für sich selbst Zweck, sondern eine Aeußerlichkeit für ein Anderes, dem es zum Schmuck, zum Local u. s. w. dient. Ein Gebäude erwartet die Sculpturgestalt des Gottes, oder die Versammlung der Menschen, welche darin ihre Wohnung aufschlagen. Solch ein Kunstwerk darf daher nicht für sich selbst wesentlich die Aufmerksamkeit auf sich ziehn. In dieser Beziehung ist das Regelmäßige und Symmetrische als durchgreifendes Gesetz für die äußere Gestalt vorzugsweise zweckmäßig, indem der Verstand eine durchweg regelmäßige Gestalt leicht übersieht, und sich nicht lange mit ihr zu beschäftigen genöthigt ist. Von der symbolischen Beziehung, welche die architektonischen Formen außerdem im Verhältniß zu dem geistigen Inhalt annehmen, dessen Umschließung oder äußeres Local sie sind, ist natürlich hier nicht die Rede. Das Aehnliche gilt auch für die bestimmte Art der Gartenkunst, welche als eine modificirte Anwendung architektonischer Formen auf die wirkliche Natur gelten kann. In Gärten wie in Gebäuden ist der Mensch die Hauptsache. Nun giebt es zwar noch eine andere Gartenkunst, die sich die Mannichfaltigkeit und deren Regellosigkeit zum Gesetze macht; die Regelmäßigkeit aber ist vorzuziehn. Denn die vielfach verschlungenen Irrgänge und Bosquets, mit ihrer steten Abwechselung in schlängelnden Windungen, die Brücken über schlechte stehende Wasser, die Ueberraschung mit gothischen Capellen, Tempeln, chinesischen Häusern, Einsiedeleien, Aschenkrügen, Holzhaufen, Hügeln, Bildsäulen sieht man sich mit allen ihren Ansprüchen auf Selbstständigkeit bald satt, und erblickt man sie zum zweitenmale, so empfindet man sogleich Ueberdruß. Anders ist es mit wirklichen Gegenden und deren Schönheit, die nicht zum Gebrauch und Vergnügen sind, und für sich selbst als Object der Betrachtung und des Genusses auftreten dürfen. Die Regelmäßigkeit dagegen soll in Gärten nicht überraschen, sondern läßt den Menschen, wie es

zu fordern ist, als Hauptperson in der äußeren Umgebung der Natur erscheinen.

Auch in der Malerei findet die Regelmäßigkeit und Symmetrie in Anordnung des Ganzen, in Gruppirung der Figuren, in Stellung, Bewegung, Faltenwurf u. s. f. ihren Platz. Indem jedoch in der Malerei die geistige Lebendigkeit in weit vertiefterer Weise als in der Architektur die äußere Erscheinung durchdringen kann, bleibt für die abstracte Einheit des Symmetrischen nur ein geringer Spielraum übrig, und wir finden die steife Gleichheit und deren Regel hauptsächlich nur in den Anfängen der Kunst, während später die freieren Linien, welche der Form des Organischen sich nähern, den Grundtypus abgeben. —

Dagegen werden in der Musik und Poesie Regelmäßigkeit und Symmetrie noch einmal wichtige Bestimmungen. Diese Künste haben in der Zeitdauer der Töne eine Seite der bloßen Aeußerlichkeit als solcher, welche keiner anderen concreteren Gestaltungsweise fähig ist. Was in dem Raume nebeneinanderliegt läßt sich bequem überschauen, in der Zeit aber ist ein Moment schon verschwunden, wenn der andre da ist, und in diesem Schwinden und Wiederkehren gehn die Zeitmomente in's Maaßlose fort. Diese Unbestimmtheit hat die Regelmäßigkeit des Tacts zu gestalten, der eine Bestimmtheit und gleichmäßige Wiederholung hervorbringt, und damit das maaßlose Fortschreiten beherrscht. Es liegt im Tact der Musik eine magische Gewalt, der wir uns so wenig entziehen können, daß wir häufig ohne es selber zu wissen, beim Anhören der Musik den Tact dazu schlagen. Die Wiederkehr nämlich gleicher Zeitabschnitte ist nichts den Tönen und ihrer Dauer objectiv Angehöriges. Dem Ton als solchen, und der Zeit ist es gleichgültig in dieser regelmäßigen Weise getheilt und wiederholt zu werden. Der Tact scheint daher als etwas rein vom Subject Gemachtes, so daß wir nun auch beim Anhören die unmittelbare Gewißheit erhalten, in dieser Regulirung der Zeit nur etwas Subjectives zu haben, und zwar die Grundlage

der reinen Gleichheit mit sich, die das Subject als Gleichheit und Einheit mit sich und deren Wiederkehr in aller Verschiedenheit und buntesten Mannichfaltigkeit an sich selber hat. Dadurch klingt der Tact bis in die tiefste Seele hinein und ergreift uns an dieser eigenen zunächst abstract mit sich identischen Subjectivität. Von dieser Seite her ist es nicht der geistige Inhalt, nicht die concrete Seele der Empfindung, welche in den Tönen zu uns spricht, ebenso wenig ist es der Ton als Ton, der uns im Innersten bewegt, sondern es ist diese abstracte durch das Subject in die Zeit hineingesetzte Einheit, welche an die gleiche Einheit des Subjects anklingt. Dasselbe gilt für das Versmaaß und den Reim der Poesie. Auch hier macht die Regelmäßigkeit und Symmetrie die ordnende Regel aus, und ist dieser Außenseite durchaus nothwendig. Das sinnliche Element wird dadurch sogleich aus seiner sinnlichen Sphäre herausgerückt, und zeigt an sich selber schon, daß es sich hier um etwas Anderes handle, als um den Ausdruck des gewöhnlichen Bewußtseins, das die Zeitdauer der Töne gleichgültig und willkührlich behandelt.

Die ähnliche, wenn auch nicht so festbestimmte Regelmäßigkeit geht nun auch noch weiter hinauf, und mischt sich, obschon in selbst äußerlicher Weise, in den eigentlich lebendigen Inhalt. In einem Epos und Drama z. B., das seine bestimmten Abtheilungen, Gesänge, Acte u. s. w. hat, kommt es darauf an diesen besonderen Theilen eine ohngefähre Gleichheit des Umfanges zu geben; ebenso bei Gemälden den einzelnen Gruppen, wobei denn aber weder ein Zwang in Rücksicht auf den wesentlichen Inhalt, noch eine hervorstechende Herrschaft des bloß Regelmäßigen hervorscheinen darf.

Die Regelmäßigkeit und Symmetrie, als abstracte Einheit und Bestimmtheit des an sich selbst im Räumlichen wie in der Zeit Aeußerlichen, ordnet vornehmlich nur das Quantitative, die Größebestimmtheit. Was nicht mehr dieser Aeußerlichkeit als seinem eigentlichen Elemente zugehört, wirft deshalb die Herrschaft der bloß quantitativen Verhältnisse ab, und wird durch tiefere

Verhältnisse und deren Einheit bestimmt. Je mehr sich daher die Kunst aus der Aeußerlichkeit als solcher herausringt, desto weniger läßt sie ihre Gestaltungsweise von der Regelmäßigkeit regieren, und weist derselben nur ein beschränktes und untergeordnetes Bereich an.

Wie der Symmetrie haben wir nun auch an dieser Stelle noch einmal der *Harmonie* zu erwähnen. Sie bezieht sich nicht mehr auf das bloß Quantitative, sondern auf wesentlich *qualitative* Unterschiede, welche nicht als bloße Gegensätze gegeneinander beharren, sondern in Einklang gebracht werden sollen. In der Musik z. B. ist das Verhältniß der Tonica zur Mediante und Dominante kein bloß quantitatives, sondern es sind *wesentlich* unterschiedene Töne, welche zugleich zu einer Einheit, ohne ihre Bestimmtheit als grellen Gegensatz und Widerspruch herausschreien zu lassen, zusammengehn. Dissonanzen dagegen bedürfen einer Auflösung. In gleicher Weise verhält es sich auch mit der Harmonie der Farben, in Betreff auf welche die Kunst ebenfalls die Forderung macht, daß sie in einem Gemälde weder als buntes und willkührliches Durcheinander, noch als bloß aufgelöste Gegensätze hervortreten, sondern zum Einklang eines totalen und einheitsvollen Eindrucks vermittelt werden. Näher gehört sodann zur Harmonie eine Totalität von Unterschieden, welche der Natur der Sache nach einem bestimmten Kreise angehören. Wie die Farbe z. B. einen bestimmten Umfang von Farben als die sogenannten Cardinalfarben hat, welche aus dem Grundbegriff der Farbe überhaupt sich herleiten und keine zufällige Vermischungen sind. Eine solche Totalität in ihrem Einklange macht das Harmonische aus. In einem Gemälde z. B. muß ebenso sehr die Totalität der Grundfarben, Gelb, Blau, Grün und Roth, als auch ihre Harmonie vorhanden seyn, und die alten Maler haben auch bewußtlos auf diese Vollständigkeit Acht gegeben und ihrem Gesetze Folge geleistet. Indem sich nun die Harmonie der bloßen Aeußerlichkeit der Bestimmtheit zu entheben beginnt, ist sie dadurch auch befähigt, schon

einen weiteren geistigeren Gehalt in sich aufzunehmen und auszudrücken. Wie denn von den alten Malern den Gewändern der Hauptpersonen die Grundfarben in ihrer Reinheit, Nebengestalten dagegen gemischte Farben sind zugetheilt worden. Maria z. B. trägt meist einen blauen Mantel, indem die besänftigende Ruhe des Blauen der innern Stille und Sanftheit entspricht; seltner hat sie ein hervorstechendes rothes Gewand.

b) Die zweite Seite der Aeußerlichkeit betrifft, wie wir sahen, das *sinnliche Material* als solches, dessen die Kunst zu ihren Darstellungen sich bedient. Hier besteht die Einheit in der einfachen Bestimmtheit und Gleichheit des Materials in sich, das nicht zur unbestimmten Verschiedenheit und bloßen Mischung, überhaupt zur Unreinheit abweichen darf. Auch diese Bestimmung bezieht sich nur auf das Räumliche, auf die Reinlichkeit z. B. der Umrisse, die Schärfe der graden Linien, Kreise u. s. f. ebenso auf die feste Bestimmtheit der Zeit, wie das genaue Festhalten des Tactes; ferner auf die Reinheit der bestimmten Töne und Farben. Die Farben z. B. dürfen in der Malerei nicht unrein oder grau seyn, sondern klar, bestimmt und einfach in sich. Ihre reine Einfachheit macht nach dieser sinnlichen Seite hin die Schönheit der Farbe aus, und die einfachsten sind in dieser Beziehung die wirkungsvollsten, reines Gelb z. B., das nicht in's Grüne geht, Roth das nicht in's Blaue oder Gelbe sticht u. s. f. Allerdings ist es dann schwer die Farben bei dieser festen Einfachheit zu gleicher Zeit in Harmonie zu erhalten. Diese in sich einfachen Farben machen aber die Grundlage aus, die nicht darf total verwischt seyn, und wenn auch Mischungen nicht können entbehrt werden, so müssen die Farben doch nicht als ein trübes Durcheinander, sondern als klar und einfach in sich erscheinen, sonst wird aus der leuchtenden Klarheit der Farbe nichts als Schmutz. Die gleiche Forderung ist auch an den Klang der Töne zu stellen. Bei einer Metall- oder Darmsaite z. B. ist es das Erzittern dieses Materials, das den Klang hervorbringt, und zwar das Erzittern einer

Saite von bestimmter Spannung und Länge; läßt diese Spannung nach, oder wird nicht die rechte Länge ergriffen, so ist der Ton nicht mehr diese einfache Bestimmtheit in sich, und klingt falsch, indem er zu anderen Tönen überschwebt. Das Aehnliche geschieht, wenn sich statt jenes reinen Erzitterns und Vibrirens noch das mechanische Reiben und Streichen, als ein dem Klang des Tons als solchen beigemischtes Geräusch, daneben hören läßt. Ebenso muß sich der Ton der menschlichen Stimme rein und frei aus der Kehle und Brust entwickeln, ohne das Organ mitsummen, oder, wie es bei heiseren Tönen der Fall ist, irgend ein nicht überwundenes Hinderniß störend vernehmen zu lassen. Diese von jeder fremdartigen Beimischung freie Helligkeit und Reinheit in ihrer festen, schwankungslosen Bestimmtheit ist in dieser bloß sinnlichen Beziehung die Schönheit des Tons, durch welche er sich vom Rauschen, Knarren u. s. f. unterscheidet. Dasselbe läßt sich auch von der Sprache vornehmlich von den Vokalen sagen. Eine Sprache z. B., welche das a, e, i, o, u bestimmt und rein hat, ist wie das Italienische wohlklingend und sangbar. Die Diphthongen dagegen haben schon immer einen gemischten Ton. Im Schreiben werden die Sprachlaute auf wenige stets gleiche Zeichen zurückgeführt, und erscheinen in ihrer einfachen Bestimmtheit; beim Sprechen aber verwischt sich nur allzuoft diese Bestimmtheit, so daß nun besonders die Volkssprachen, wie das Süddeutsche, Schwäbische, Schweizerische, Laute haben, die sich in ihrer Vermischung gar nicht schreiben lassen. Dieß ist dann aber nicht etwa ein Mangel der Schriftsprache, sondern kommt nur von der Schwerfälligkeit des Volkes her.

So viel für jetzt von dieser äußerlichen Seite des Kunstwerks, welche als bloße Aeußerlichkeit auch nur einer äußerlichen und abstracten Einheit fähig ist.

Der weiteren Bestimmung nach ist es aber die geistige concrete Individualität des Ideals, welche in die Aeußerlichkeit hineintritt, um in derselben sich darzustellen, so daß also

das Aeußerliche von dieser Innerlichkeit und Totalität, die sie auszudrücken den Beruf hat, durchdrungen werden muß, wofür die bloße Regelmäßigkeit, Symmetrie und Harmonie oder die einfache Bestimmtheit des sinnlichen Materials sich nicht als zureichend erweisen. Dieß führt uns zur zweiten Seite der äußerlichen Bestimmtheit des Ideals hinüber.

2. Das Zusammenstimmen des concreten Ideals mit seiner äußerlichen Realität.

Das allgemeine Gesetz, welches wir in dieser Beziehung können geltend machen, besteht darin, daß der Mensch in der Umgebung der Welt müsse heimisch und zu Hause seyn, daß die Individualität in der Natur und in allen äußeren Verhältnissen müsse eingewohnt und dadurch frei erscheinen, so daß die beiden Seiten, die subjective innere Totalität des Charakters und seiner Zustände und Handlung, und die objective des äußeren Daseyns, nicht als gleichgültig und disparat auseinanderfallen, sondern ein Zusammenstimmen und Zueinandergehören zeigen. Denn die äußere Objectivität, insofern sie die Wirklichkeit des Ideals ist, muß ihre bloße objective Selbstständigkeit und Sprödigkeit aufgeben, um sich als in Identität mit dem zu erweisen, dessen äußeres Daseyn sie ausmacht.

Wir haben in dieser Rücksicht drei verschiedene Gesichtspunkte für solche Zusammenstimmung festzustellen.

Erstlich kann die Einheit beider ein bloßes An sich bleiben, und nur als ein geheimes inneres Band erscheinen, durch welches der Mensch mit seiner äußeren Umgebung verknüpft ist.

Zweitens jedoch, da die concrete Geistigkeit und deren Individualität den Ausgangspunkt und wesentlichen Inhalt des Ideals abgiebt, hat das Zusammenstimmen mit dem äußeren Daseyn auch als von der menschlichen Thätigkeit auszugehen und sich als durch dieselbe hervorgebracht kund zu thun.

Drittens endlich ist diese vom menschlichen Geiste hervor-

gebrachte Welt selbst wieder eine Totalität, die in ihrem Daseyn für sich eine Objectivität bildet, mit welcher die auf diesem Boden sich bewegenden Individuen in wesentlichem Zusammenhange stehn müssen.

a) In Betreff auf den *ersten* Punkt können wir davon ausgehn, daß die Umgebung des Ideals, insofern sie noch nicht als durch menschliche Thätigkeit gesetzt erscheint, zunächst noch das dem Menschen überhaupt Aeußere, die *äußere Natur* bleibt. Von der Darstellung derselben im idealen Kunstwerk ist deshalb zunächst zu sprechen.

Wir können auch hier drei Seiten herausheben.

α) Die äußere Natur erstens, sobald sie ihrer Außengestalt nach hervorgekehrt wird, ist eine nach allen Richtungen hin in *bestimmter* Weise gestaltete Realität. Soll dieser nun ihr Recht, das sie in Betreff auf die Darstellung zu fordern hat, wirklich geschehen, so muß sie in voller Naturtreue aufgenommen werden. Welche Unterschiede jedoch von unmittelbarer Natur und Kunst auch hier zu respectiren sind, haben wir früher schon gesehn. Im Ganzen aber ist es gerade der Charakter der großen Meister, daß sie auch in Rücksicht auf die äußere Naturumgebung treu, wahr und vollkommen bestimmt sind. Denn die Natur ist nicht nur Erde und Himmel überhaupt und der Mensch schwebt nicht in der Luft, sondern empfindet und handelt in bestimmtem Local von Bächen, Flüssen, Meer, Hügeln, Bergen, Ebnen, Wäldern, Schluchten u. s. f. Homer z. B. obschon er nicht etwa moderne Naturschilderungen liefert, ist dennoch in seinen Bezeichnungen und Angaben so treu, und giebt uns von dem Skamander, dem Simois, der Küste, den Meerbuchten, eine so richtige Anschauung, daß man die gleiche Gegend auch jetzt noch geographisch mit seiner Beschreibung übereinstimmend gefunden hat. Dagegen ist die traurige Bänkelsängerei wie in den Charakteren so auch hierin kahl, leer und ganz nebulos. Auch die Meistersänger, wenn sie altbiblische Geschichten in Versmaaße bringen, und z. B. Jerusalem zum

Local haben, geben nichts als den Namen. In dem Heldenbuche geht es ähnlich zu; Otnit reitet in die Tannen, kämpft mit dem Drachen, ohne Umgebung von Menschen, bestimmter Oertlichkeit u. s. f., so daß der Anschauung in dieser Beziehung so gut als nichts gegeben ist. Selbst im Nibelungenliede ist es nicht anders; wir hören zwar von Worms, dem Rhein, der Donau; doch auch hier bleibt es beim Unbestimmten und Kahlen stehn. Aber die vollkommne Bestimmtheit eben macht die Seite der Einzelnheit und Wirklichkeit aus, die sonst nur ein Abstractum ist, was ihrem Begriffe äußerer Realität widerspricht.

β) An diese geforderte Bestimmtheit und Treue ist nun unmittelbar eine gewisse Ausführlichkeit geknüpft, durch welche wir ein Bild, eine Anschauung auch von dieser Außenseite erhalten. Freilich machen die verschiedenen Künste nach dem Elemente, in welchem sie sich ausdrücken, einen wesentlichen Unterschied aus. Der Sculptur bei der Ruhe und Allgemeinheit ihrer Gestalten liegt die Ausführlichkeit und Particularität des Aeußeren ferner, und sie hat das Aeußere nicht als Local und Umgebung, sondern nur als Gewandung, Haarputz, Waffen, Sessel und dergleichen. Viele Figuren der alten Sculptur jedoch sind nur bestimmter durch das Conventionelle der Gewänder, der Zurichtung des Haars und dergleichen anderweitige Abzeichen unterscheidbar. Dieß Conventionelle gehört aber nicht hierher, denn es ist nicht dem Natürlichen als solchen zuzurechnen und hebt gerade die Seite der Zufälligkeit in solchen Dingen auf, und ist die Art und Weise, wie sie zum Allgemeineren und Bleibenden werden. — Nach der entgegengesetzten Seite hin stellt die Lyrik überwiegend nur das innere Gemüth dar, und braucht deshalb das Aeußere, wenn sie es aufnimmt, nicht zu so bestimmter Anschaulichkeit auszuführen. Das Epos dagegen sagt, *was* da ist, *wo* sich die Thaten und *wie* sie sich begeben und bedarf deshalb von allen Gattungen der Poesie die meiste Breite und Bestimmtheit auch des äußeren Locals. Ebenso geht die Malerei ihrer Natur nach in dieser Rücksicht haupt-

sächlich ins Particuläre mehr als jede andere Kunst über. Diese Bestimmtheit nun aber darf in keiner Kunst weder bis zur Prosa der wirklichen Natürlichkeit und deren unmittelbaren Nachbildung abirren, noch die Ausführlichkeit, welche der Darstellung der geistigen Seite der Individuen und Begebnisse gewidmet wird, an Vorliebe und Wichtigkeit überragen. Ueberhaupt darf sie sich nicht für sich verselbstständigen, weil das Aeußere hier nur im Zusammenhange des Innern soll zur Erscheinung gelangen.

γ) Dieß ist der Punkt, auf welchen es ankommt. Daß nämlich ein Individuum als wirkliches auftrete, dazu gehören, wie wir sahen, zwei: es selbst in seiner Subjectivität und seine äußere Umgebung. Damit die Aeußerlichkeit nun als die Seinige erscheine, ist es nothwendig, daß zwischen beiden eine wesentliche Zusammenstimmung vorwalte, die mehr oder weniger innerlich seyn kann, und in welche allerdings auch viel Zufälliges hineinspielt, ohne daß jedoch die identische Grundlage fortfallen darf. In der ganzen geistigen Richtung epischer Helden z. B., in ihrer Lebensweise, Gesinnung, ihrem Empfinden und Vollbringen muß sich eine geheime Harmonie, ein Ton des Anklangs beider vernehmbar machen, der sie zu einem Ganzen zusammenschließt. Der Araber z. B. ist eins mit seiner Natur und nur mit seinem Himmel, seinen Sternen, seinen heißen Wüsten, seinen Zelten und Pferden zu verstehen. Denn er ist nur in solchem Klima, Himmelsstriche und Local heimisch. Ebenso sind Ossian's Helden (nach Macpherson's moderner Bearbeitung oder Erfindung) zwar höchst subjectiv und innerlich, aber in ihrer Düsterheit und Schwermuth erscheinen sie durchaus an ihre Haiden, durch deren Disteln der Wind streicht, an ihre Wolken, Nebel, Hügel und dunkle Höhlen gebunden. Die Physiognomie dieses ganzen Locals macht uns erst recht das Innere der Gestalten, welche sich auf diesem Boden mit ihrer Wehmuth, Trauer, ihren Schmerzen, Kämpfen, Nebelerscheinungen bewegen, vollständig deutlich, denn sie sind ganz in dieser Umgebung und nur in ihr zu Hause.

Von dieser Seite her können wir jetzt zum erstenmal die Bemerkung machen, daß die historischen Stoffe den großen Vortheil gewähren, ein solches Zusammenstimmen der subjectiven und objectiven Seite unmittelbar und zwar bis ins Detail hin ausgeführt in sich enthalten. A priori läßt sich diese Harmonie nur schwer aus der Phantasie entnehmen, und wir sollen sie doch, so wenig sie sich auch in den meisten Theilen eines Stoffs begriffsmäßig entwickeln läßt, durchgehends ahnen. Allerdings sind wir gewohnt eine freie Production der Einbildungskraft höher anzuschlagen, als die Bearbeitung bereits vorhandener Stoffe, aber die Phantasie kann sich nicht dahin auslassen, das geforderte Zusammenstimmen so fest und bestimmt zu geben, als es in dem wirklichen Daseyn bereits vorliegt, wo die nationalen Züge aus dieser Harmonie selber hervorgehn.

Dieß wäre das allgemeine Princip für die bloß an sich seyende Einheit der Subjectivität und ihrer äußeren Natur. —

b) Eine zweite Art der Zusammenstimmung bleibt bei diesem bloßen Ansich nicht stehen, sondern wird ausdrücklich durch die menschliche Thätigkeit und Geschicklichkeit hervorgebracht, indem der Mensch die Außendinge zu seinem Gebrauch verwendet und sich durch die hiermit erlangte Befriedigung seiner selbst mit ihnen in Harmonie setzt. Jenem ersten bloß das Allgemeinere betreffenden Einklange gegenüber bezieht sich diese Seite auf das Particuläre, auf die besonderen Bedürfnisse und deren Befriedigung durch den besondern Gebrauch der Naturgegenstände. — Dieser Kreis der Bedürftigkeit und Befriedigung ist von der unendlichsten Mannichfaltigkeit, die natürlichen Dinge jedoch sind noch unendlich vielseitiger, und erlangen erst eine größere Einfachheit insofern der Mensch seine geistigen Bestimmungen in sie hineinlegt und die Außenwelt mit seinem Willen durchdringt. Dadurch vermenschlicht er sich seine Umgebung, indem er zeigt, wie sie fähig zu seiner Befriedigung sey und keine Macht der Selbstständigkeit gegen ihn zu bewahren wisse. Erst vermittelst dieser durchgeführ-

ten Thätigkeit ist er nicht mehr nur im Allgemeinen, sondern auch im Besondern und Einzelnen in seiner Umgebung für sich selber wirklich und zu Hause.

Der Grundgedanke nun, der in Betreff auf die Kunst für diese ganze Sphäre geltend zu machen ist, liegt kurz in Folgendem. Der Mensch, den particulären und endlichen Seiten seiner Bedürfnisse Wünsche und Zwecke nach, steht zunächst nicht nur *überhaupt* im Verhältniß zur äußern Natur, sondern näher in dem Verhältniß der *Abhängigkeit*. Diese Relativität und Unfreiheit widerstrebt dem Ideal, und der Mensch, um Gegenstand der Kunst werden zu können, muß sich deshalb von dieser Arbeit und Noth schon befreit, und die Abhängigkeit abgeworfen haben. Der Act der Ausgleichung beider Seiten kann nun ferner einen *doppelten* Ausgangspunkt nehmen, indem *erstens* die Natur von ihrem Theil her dem Menschen freundlich gewährt, was er bedarf, und statt seinen Interessen und Zwecken ein Hemmniß in den Weg zu stellen, sich ihnen vielmehr von selber darbietet und auf allen Wegen entgegenkommt. Der Mensch aber *zweitens* hat Bedürfnisse und Wünsche, denen die Natur nicht unmittelbar Befriedigung zu verschaffen im Stande ist. In diesen Fällen muß er sich das nöthige Selbstgenügen durch seine eigene Thätigkeit erarbeiten, er muß die Naturdinge in Besitz nehmen, zu rechte machen, formiren, alles Hinderliche durch selbsterworbene Geschicklichkeit abstreifen, und so das Aeußere zu einem Mittel umwandeln, durch welches er sich allen seinen Zwecken nach auszuführen vermag. Das reinste Verhältniß nun wird da zu finden seyn, wo beide Seiten zusammentreten, indem sich mit der Freundlichkeit der Natur die geistige Geschicklichkeit in so weit verbindet, daß statt der Härte und Abhängigkeit des Kampfs, bereits die vollbrachte Harmonie durchweg zur Erscheinung gekommen ist.

Auf dem idealen Boden der Kunst muß die Noth des Lebens schon beseitigt seyn. Besitz und Wohlhabenheit, insofern sie einen Zustand gewähren, worin die Bedürftigkeit und Arbeit nicht nur

für den Augenblick, sondern im Ganzen verschwindet, sind daher nicht nur nichts Unästhetisches, sondern concurriren vielmehr mit dem Ideal, während es nur eine unwahre Abstraction bezeigen würde, das Verhältniß des Menschen zu jenen Bedürfnissen ganz in Darstellungsarten bei Seite zu lassen, welche auf die concrete Wirklichkeit Rücksicht zu nehmen genöthigt sind. Dieser Kreis gehört zwar der Endlichkeit an, aber die Kunst kann das Endliche nicht entbehren, und hat es nicht als etwas nur Schlechtes zu behandeln, sondern versöhnt mit dem Wahrhaftigen zusammenzuschließen, da selbst die besten Handlungen und Gesinnungen für sich in ihrer *Bestimmtheit* und ihrem abstracten Gehalt nach genommen, beschränkt und dadurch endlich sind. Daß ich mich nähren, essen und trinken, wohnen, mich kleiden muß, eines Lagers, Sessels und so vieler anderweitigen Geräthschaften bedarf, ist allerdings eine Nothwendigkeit der äußeren Lebendigkeit, aber das innere Leben zieht sich auch durch diese Seiten so sehr hindurch, daß der Mensch seinen Göttern selbst Kleidung und Waffen giebt, und sie in mannichfachen Bedürfnissen und deren Befriedigung sich vor Augen stellt. Die Befriedigung muß dann jedoch, wie gesagt, als gesichert erscheinen. Bei den fahrenden Rittern z. B. kommt das Entfernen der äußern Noth beim Zufall ihrer Abentheuer selbst nur als ein Verlassen auf den Zufall vor, wie bei den Wilden als ein Verlassen auf die unmittelbare Natur. Beides ist ungenügend für die Kunst. Denn das ächt Ideale besteht nicht nur darin, daß der Mensch überhaupt über den bloßen Ernst der Abhängigkeit herausgehoben sei, sondern mitten in einem Ueberfluß stehe, der ihm mit den Naturmitteln ein ebenso freies als heiteres Spiel zu treiben vergönnt.

Innerhalb dieser allgemeinen Bestimmungen lassen sich nun folgende zwei Punkte bestimmter von einander sondern.

α) Der erste bezieht sich auf den Gebrauch der Naturdinge zu einer rein *theoretischen* Befriedigung. Hieher gehört jeder Putz und Schmuck, den der Mensch auf sich verwendet, überhaupt

alle Pracht, mit der er sich umgiebt. Durch solche Ausschmückung zeigt er, daß ihm das Köstlichste, was die Natur liefert, und das Schönste, was den Blick auf sich hinzieht, Gold, Edelsteine, Perlen, Elfenbein, köstliche Gewänder, daß dieß Seltenste und Strahlendste ihm nicht für sich schon interessant sey, und als Natürliches gelten solle, sondern sich an ihm zu zeigen habe, oder als ihm gehörig an seiner Umgebung, an dem was er liebt und verehrt, an seinen Fürsten, seinen Tempeln, seinen Göttern. Er wählt dazu hauptsächlich dasjenige aus, was an sich als Aeußeres schon als schön erscheint, reine leuchtende Farben, den Spiegelglanz der Metalle, duftende Hölzer, Marmor u. s. f. Die Dichter, hauptsächlich die orientalischen, lassen es an solchem Reichthum nicht fehlen, der auch im Nibelungenliede seine Rolle spielt, und die Kunst überhaupt bleibt nicht bei den bloßen Beschreibungen dieser Herrlichkeit stehn, sondern stattet auch ihre wirklichen Werke, wo sie es nur vermag und wo es an seiner Stelle ist, mit dem ähnlichen Reichthum aus. An der Statue der Pallas zu Athen und des Zeus zu Olympia war Gold und Elfenbein nicht gespart; die Tempel der Götter, die Kirchen, die Bilder der Heiligen, die Paläste der Könige geben fast bei allen Völkern ein Beispiel des Glanzes und der Pracht, und die Nationen erfreuten sich von je her, in ihren Gottheiten ihren eigenen Reichthum vor Augen zu haben, wie sie sich bei der Pracht der Fürsten erfreuten, daß dergleichen vorhanden und aus ihrer Mitte hergenommen sey. — Man kann sich einen solchen Genuß freilich durch sogenannte moralische Gedanken stören, wenn man die Reflexion macht, wie viele arme Athenienser hätten von dem Mantel der Pallas gesättigt, wie viele Sklaven losgekauft werden können, und in großen Nöthen des Staats sind auch bei den Alten solche Reichthümer zu nützlichen Zwecken, wie bei uns jetzt Klöster- und Kirchenschätze, verwendet worden. Weiter noch lassen sich dergleichen kümmerliche Betrachtungen nicht nur über einzelne Kunstwerke, sondern über die ganze Kunst selbst anstellen, denn welche Summen kostet einem

Staat nicht eine Akademie der Künste, oder der Ankauf von alten und neuen Werken der Kunst, und die Aufstellung von Gallerien, Theatern, Museen. Aber wie viel moralische und rührende Bewegungen man darüber auch erregen mag, so ist dieß allein dadurch möglich, daß man die Noth und Bedürftigkeit wieder in's Gedächtniß zurückruft, deren Beseitigung gerade von der Kunst gefordert wird, so daß es jedem Volke nur zum Ruhme und zur höchsten Ehre gereichen kann für eine Sphäre seine Schätze hinzugeben, welche innerhalb der Wirklichkeit selbst über alle Noth der Wirklichkeit verschwenderisch hinaushebt.

β) Der Mensch nun aber hat sich selbst und die Umgebung, in welcher er lebt, nicht nur auszuschmücken, sondern er muß die Außendinge auch praktisch zu seinen praktischen Bedürfnissen und Zwecken verwenden. In diesem Gebiete geht erst die volle Arbeit, Plage und Abhängigkeit des Menschen von der Prosa des Lebens an, und es fragt sich daher hier vor allem, in wie weit auch dieser Kreis den Forderungen der Kunst gemäß könne dargestellt werden.

αα) Die nächste Weise, in welcher die Kunst diese ganze Sphäre zu beseitigen versucht hat, ist die Vorstellung eines sogenannten goldenen Zeitalters oder auch eines idyllischen Zustandes. Von der einen Seite her befriedigt dann dem Menschen die Natur mühelos jedes Bedürfniß, das sich in ihm regen mag, von der anderen her begnügt er sich in seiner Unschuld mit dem was Wiese, Wald, Heerden, ein Gärtchen, eine Hütte ihm an Nahrung, Wohnung und sonstigen Annehmlichkeiten bieten können, indem alle Leidenschaften des Ehrgeizes oder der Habsucht, Neigungen, welche dem höheren Adel der menschlichen Natur zuwider erscheinen, noch durchweg schweigen. Auf den ersten Blick hat ein solcher Zustand allerdings einen idealen Anstrich, und gewisse beschränkte Gebiete der Kunst können sich mit dieser Darstellungsweise begnügen. Gehen wir aber tiefer ein, so wird uns solches Leben bald langweilen. Die geßnerschen Schriften z. B.

werden wenig mehr gelesen, und liest man sie, so kann man nicht darin zu Hause seyn. Denn eine in dieser Weise beschränkte Lebensart setzt auch einen Mangel der Entwickelung des Geistes voraus. Für einen vollen ganzen Menschen gehört es sich, daß er höhere Triebe habe, daß ihn dieß nächste Mitleben mit der Natur und ihren unmittelbaren Erzeugnissen nicht mehr befriedige. Der Mensch darf nicht in solcher idyllischen Geistesarmuth hinleben; er muß arbeiten. Wozu er den Trieb hat, das muß er durch seine eigene Thätigkeit zu erlangen streben. In diesem Sinne regen schon die physischen Bedürfnisse einen weiten und verschiedenartigen Kreis der Thätigkeiten auf, und geben dem Menschen das Gefühl der innerlichen Kraft, aus dem sich sodann auch die tieferen Interessen und Kräfte entwickeln können. Zugleich aber muß dann auch hier noch das Zusammenstimmen des Aeußern und Innern die Grundbestimmung bleiben, und nichts ist widriger, als wenn in der Kunst die physische Noth bis zum Extrem gesteigert dargestellt wird. Dante z. B. führt uns nur in ein Paar Zügen den Hungertod des Ugolino ergreifend vorüber. Wenn dagegen Gerstenberg in seiner Tragödie gleichen Namens weitläufig durch alle Grade des Schrecklichen hindurch schildert, wie erst seine drei Söhne und zuletzt Ugolino selber vor Hunger umkommen, so ist dieß ein Stoff, welcher der Kunstdarstellung von dieser Seite her gänzlich widerstrebt.

ββ) Ebenso sehr hat jedoch der dem idyllischen entgegengesetzte Zustand der allgemeinen Bildung nach der umgekehrten Richtung viel Hinderliches. Der lange weitläufige Zusammenhang der Bedürfnisse und Arbeit, der Interessen und deren Befriedigung ist seiner ganzen Breite nach vollständig entwickelt, und jedes Individuum aus seiner Selbstständigkeit heraus in eine unendliche Reihe der Abhängigkeiten von Anderen verschränkt. Was es für sich selber braucht ist entweder gar nicht, oder nur einem sehr geringen Theile nach seine eigene Arbeit, und außerdem geht jede dieser Thätigkeiten statt in individuell lebendiger Weise, mehr und

mehr nur maschinenmäßig nach allgemeinen Normen vor sich. Da tritt nun mitten in dieser industriellen Bildung und dem wechselseitigen Benutzen und Verdrängen der Uebrigen theils die härteste Grausamkeit der Armuth hervor, theils, wenn die Noth soll entfernt werden, müssen die Individuen als reich erscheinen, so daß sie von der Arbeit für ihre Bedürfnisse befreit sind, und sich nun höheren Interessen hingeben können. In diesem Ueberfluß ist dann allerdings der stete Wiederschein einer endlosen Abhängigkeit beseitigt, und der Mensch um so mehr allen Zufälligkeiten des Erwerbs entnommen, als er nicht mehr in dem Schmutz des Gewinnes steckt. Dafür ist er nun aber auch in seiner nächsten Umgebung nicht in der Weise heimisch, daß sie als sein eigenes Werk erscheint. Was er um sich herstellt, ist nicht durch ihn hervorgebracht, sondern aus dem Vorrath des sonst schon Vorhandenen genommen, durch Andre und zwar in meist mechanischer und dadurch formeller Weise producirt, und an ihn erst durch eine lange Kette fremder Anstrengungen und Bedürfnisse gelangt.

γγ) Am geeignetesten für die ideale Kunst wird sich daher ein dritter Zustand erweisen, der in der Mitte steht zwischen den goldnen idyllischen Zeiten und den vollkommen ausgebildeten allseitigen Vermittlungen der bürgerlichen Gesellschaft. Es ist dieß ein Weltzustand, wie wir ihn schon als den heroischen, vorzugsweise idealen haben kennen lernen. Die heroischen Zeitalter sind nicht mehr auf jene idyllische Armuth geistiger Interessen beschränkt, sondern gehen über dieselbe zu tieferen Leidenschaften und Zwecken hinaus; die nächste Umgebung aber der Individuen, die Befriedigung ihrer unmittelbaren Bedürfnisse ist noch ihr eigenes Thun. Die Nahrungsmittel sind noch einfacher und dadurch idealer, wie z. B. Honig, Milch, Wein, während Caffee, Brandtwein u. s. f. uns sogleich die tausend Vermittlungen ins Gedächtniß zurückrufen, deren es zu ihrer Bereitung bedarf. Ebenso schlachten und braten die Helden selber, sie bändigen das Roß, das sie reiten wollen, die Geräthschaften, welche sie gebrauchen, bereiten sie mehr oder

weniger selber; Pflug, Waffen zur Vertheidigung, Schild, Helm, Panzer, Schwerdt, Spieß sind ihr eigenes Werk oder sie sind mit der Zubereitung vertraut. In einem solchen Zustande hat der Mensch in allem, was er benutzt, und womit er sich umgiebt, das Gefühl, daß er es aus sich selber hervorgebracht und es dadurch in den äußeren Dingen mit dem Seinigen und nicht mit entfremdeten Gegenständen zu thun hat, die außer seiner eigenen Sphäre, in welcher er Herr ist, liegen. Allerdings muß dann die Thätigkeit für das Herbeischaffen und Formiren des Materials nicht als eine saure Mühe, sondern als eine leichte befriedigende Arbeit erscheinen, der sich kein Hinderniß und kein Mißlingen in den Weg stellt.

Solch einen Zustand finden wir z. B. bei Homer. Der Scepter Agamemnon's ist ein Familienstab, den sein Ahnherr selber abgehauen und auf die Nachkommen vererbt hat; Odysseus hat sich sein großes Ehebett selbst gezimmert, und wenn auch die berühmten Waffen Achill's nicht seine eigene Arbeit sind, so wird doch auch hier die vielfache Verschlingung der Thätigkeiten abgebrochen, da es Hephästos ist, welcher sie auf Bitten der Thetis verfertigt. Kurz überall blickt die erste Freude über neue Entdeckungen, die Frische des Besitzes, die Erobrung des Genusses hervor, alles ist einheimisch, in allem hat der Mensch die Kraft seines Arms, die Geschicklichkeit seiner Hand, die Klugheit seines eigenen Geistes, oder ein Resultat seines Muthes und seiner Tapferkeit gegenwärtig vor sich. In dieser Weise allein sind die Mittel der Befriedigung noch nicht zu einer bloß äußerlichen Sache heruntergesunken; wir sehen ihr lebendiges Entstehen noch selber, und das lebendige Bewußtseyn des Werthes, welchen der Mensch darauf legt, da er in ihnen nicht todte oder durch die Gewohnheit abgetödtete Dinge, sondern seine eigenen nächsten Hervorbringungen hat. So ist hier alles idyllisch, aber nicht in der begrenzten Weise, daß Erde, Flüsse, Meer, Bäume, Vieh u. s. f. dem Menschen seine Nahrung darreichen, und der Mensch dann vor-

nehmlich nur in der Beschränkung auf diese Umgebung und deren Genuß erscheint, sondern innerhalb dieser ursprünglichen Lebendigkeit thun sich tiefere Interessen auf, in Verhältniß auf welche die ganze Aeußerlichkeit nur als ein Beiwesen, als der Boden und das Mittel für gewichtigre Zwecke da ist, als ein Boden jedoch und eine Umgebung, über welche jene Harmonie und Selbstständigkeit sich verbreitet, die nur dadurch zum Vorschein kommt, daß Alles und Jedes, menschlich hervorgebracht und benutzt, zugleich von dem Menschen selbst, der es braucht, bereitet und genossen wird.

Eine solche Darstellungsweise nun aber auf Stoffe anzuwenden, welche aus späteren, vollkommen ausgebildeten Zeiten genommen sind, hat immer große Schwierigkeit und Gefahr. Doch hat uns Göthe in dieser Beziehung ein vollendetes Musterbild in Herrmann und Dorothea geliefert. Ich will nur einige kleine Züge vergleichungsweise anführen. Voß in seiner bekannten Luise schildert in idyllischer Weise das Leben und die Wirksamkeit in einem stillen und beschränkten aber selbstständigen Kreise. Der Landpastor, die Tabakspfeife, der Schlafrock, der Lehnsessel und dann der Caffeetopf spielen eine große Rolle. Caffee und Zucker nun sind Producte, welche in solchem Kreise nicht entstanden seyn können, und sogleich auf einen ganz anderen Zusammenhang, auf eine fremdartige Welt, und deren mannichfache Vermittlungen des Handels, der Fabriken, überhaupt der modernen Industrie hinweisen. Jener ländliche Kreis daher ist nicht durchaus in sich geschlossen. In dem schönen Gemälde Herrmann und Dorothea dagegen brauchten wir eine solche Beschlossenheit nicht zu fordern, denn wie schon bei einer anderen Gelegenheit angedeutet ist, spielen in dieß im ganzen Tone zwar idyllisch gehaltene Gedicht die großen Interessen der Zeit, die Kämpfe der französischen Revolution, die Vertheidigung des Vaterlandes höchst würdig und wichtig herein. Der engere Kreis des Familienlebens in einem Landstädtchen hält sich nicht dadurch etwa so fest in sich zusammen, daß die in den mächtigsten Verhältnissen tiefbewegte Welt bloß

ignorirt wird, wie bei dem Landpfarrer in Vossens Luise, sondern durch das Anschließen an jene größeren Weltbewegungen, innerhalb welcher die idyllischen Charaktere und Begebnisse geschildert sind, sehn wir die Scene in den erweiternden Umfang eines gehaltreicheren Lebens hineinversetzt, und der Apotheker, der nur in dem übrigen Zusammenhang der rings bedingenden und beschränkenden Verhältnisse lebt, ist als bornirter Philister, als gutmüthig aber verdrüßlich dargestellt. Dennoch ist in Rücksicht auf die nächste Umgebung der Charaktere durchweg der vorhin verlangte Ton angeschlagen. So trinkt z. B., um nur an dieß Eine zu erinnern: der Wirth mit seinen Gästen, dem Pfarrer und Apotheker, nicht etwa Caffee;

> Sorgsam brachte die Mutter des klaren herrlichen Weines,
> In geschliffener Flasche auf blankem zinnernen Runde,
> Mit den grünlichen Römern, den *echten Bechern* des Rheinweins.

Sie trinken in der Kühle ein heimisches Gewächs, drei und achtziger, in den heimischen nur für den Rheinwein passenden Gläsern, „die Fluthen des Rheinstroms und sein liebliches Ufer" wird uns gleich darauf vor die Vorstellung gebracht, und bald werden wir auch in die eigenen Weinberge hinter dem Hause des Besitzers geführt, so daß hier nichts aus der eigenthümlichen Sphäre eines in sich behaglichen, seine Bedürfnisse innerhalb seiner sich gebenden Zustandes hinausgeht.

c) Außer diesen beiden ersten Arten der äußeren Umgebung giebt es noch eine *dritte* Weise, mit welcher jedes Individuum in concretem Zusammenhange zu leben hat. Es sind dieß die allgemeinen geistigen Verhältnisse des Religiösen, Rechtlichen, Sittlichen, die Art und Weise der Organisation des Staats, der Verfassung; Gerichte, Familie, des öffentlichen und privaten Lebens, der Geselligkeit u. s. f. Denn der ideale Charakter hat nicht nur in der Befriedigung seiner physischen Bedürfnisse, sondern auch seiner geistigen Interessen zur Erscheinung zu kommen. Nun ist zwar das Substantielle, Göttliche und in sich Nothwendige dieser

Verhältnisse, seinem *Begriff* nach nur ein und dasselbe, in der *Objectivität* aber nimmt es eine mannichfach verschiedenartige Gestalt an, welche auch in die Zufälligkeit des Particulären, Conventionellen und bloß für bestimmte Zeiten und Völker Geltenden eingeht. In dieser Form werden alle Interessen des geistigen Lebens auch zu einer äußeren Wirklichkeit, die das Individuum als Sitte, Gewohnheit und Gebrauch vor sich findet, und als in sich abgeschlossenes Subject zugleich, wie mit der äußeren Natur, so auch mit dieser ihm näher noch verwandten und angehörenden Totalität in Zusammenhang tritt. Im Ganzen können wir für diesen Kreis dieselbe lebendige Zusammenstimmung in Anspruch nehmen, deren Andeutung uns so eben beschäftigt hat, und wollen deshalb die bestimmtere Betrachtung, deren Hauptgesichtspunkte nach einer andern Seite hin sogleich anzugeben seyn werden, hier übergehn.

3. Die *Aeußerlichkeit* des *idealen Kunstwerks* im *Verhältniß zum Publicum*.

Die Kunst als Darstellung des Ideals muß dasselbe in allen den bisher genannten Beziehungen zur äußeren Wirklichkeit in sich aufnehmen und die innere Subjectivität des Charakters mit dem Aeußern zusammenschließen. Wie sehr es nun aber auch eine in sich übereinstimmende und abgerundete Welt bilden mag, so ist das Kunstwerk selbst doch als wirkliches vereinzeltes Object nicht *für sich*, sondern *für uns*, für ein Publicum, welches das Kunstwerk anschaut und es genießt. Die Schauspieler z. B. bei Aufführung eines Drama's sprechen nicht nur untereinander, sondern mit uns, und nach beiden Seiten hin sollen sie verständlich seyn. Und so ist jedes Kunstwerk ein Zwiegespräch mit Jedem, welcher davorsteht. Nun ist zwar das wahrhafte Ideal in den allgemeinen Interessen und Leidenschaften seiner Götter und Menschen für Jeden verständlich, indem es seine Individuen jedoch innerhalb einer bestimmten äußerlichen Welt der Sitten, Gebräuche

und sonstiger Particularitäten zur Anschauung bringt, tritt dadurch die neue Forderung hervor, daß diese Aeußerlichkeit nicht nur mit den dargestellten Charakteren, sondern ebenso sehr auch *mit uns* in Uebereinstimmung trete. Wie die Charaktere des Kunstwerks in ihrer Außenwelt zu Hause sind, verlangen auch wir für uns die gleiche Harmonie mit ihnen und ihrer Umgebung. Aus welcher Zeit aber ein Kunstwerk sey, es trägt immer Particularitäten an sich, die es von den Eigenthümlichkeiten anderer Völker und Jahrhunderte abscheiden. Dichter, Maler, Bildhauer, Musiker wählen vornehmlich Stoffe aus vergangenen Zeiten, deren Bildung, Verfassung, Cultus verschieden ist von der gesammten Bildung der Gegenwart. Ein solches Zurückschreiten in die Vergangenheit hat, wie bereits früher bemerkt ist, den großen Vortheil, daß dieß Hinausrücken aus der Unmittelbarkeit und Gegenwart durch die Erinnrung von selber schon jene Verallgemeinerung des Stoffs zu Wege bringt, deren die Kunst nicht entbehren kann. Der Künstler jedoch gehört seiner eigenen Zeit an, lebt in ihren Gewohnheiten, Anschauungsweisen und Vorstellungen. Die homerischen Gedichte z. B., mag nun Homer wirklich als dieser eine Dichter der Iliade und Odyssee gelebt haben oder nicht, sind doch wenigstens durch vier Jahrhunderte von der Zeit des trojanischen Krieges geschieden, und ein doppelt größerer Zeitraum noch scheidet die großen griechischen Tragiker von den Tagen der alten Heroen, aus welchen sie den Inhalt ihrer Poesie in ihre Gegenwart herüberversetzen. Aehnlich ist es mit dem Nibelungenliede und dem Dichter, welcher die verschiedenen Sagen, die dieß Gedicht enthält, zu *einem* organischen Ganzen zusammenzuschließen vermochte.

Nun ist der Künstler wohl in dem allgemeinen Pathos des Menschlichen und Göttlichen ganz zu Hause, aber die vielfach bedingende Außengestalt der alten Zeit selber, deren Charaktere und Handlungen er vorführt, haben sich wesentlich geändert, und sind ihm fremd geworden. Ferner schafft der Dichter für ein Publicum, und zunächst für sein Volk und seine Zeit, welche fordern darf, das Kunstwerk zu verstehen und darin heimisch zu werden. Die ächten unsterblichen Kunstwerke zwar bleiben allen Zeiten und Nationen genießbar, aber auch dann gehört zu ihrem durchgängigen Verständniß für fremde Völker und Jahrhunderte ein breiter Apparat geographischer, historischer, ja selbst philosophischer Notizen, Kenntnisse und Erkenntnisse.

Bei dieser Collision nun unterschiedener Zeiten fragt es sich, wie ein Kunstwerk in Betreff auf die Außenseiten des Locals, der Gewohnheiten, Gebräuche, religiösen, politischen, socialen, sittlichen Zustände gestaltet seyn müsse. Ob nämlich der Künstler seine eigene Zeit vergessen, und nur die Vergangenheit und deren wirkliches Daseyn im Auge behalten solle, so daß sein Werk ein treues Gemälde des Vergangenen wird, oder ob er nicht nur berechtigt sondern verpflichtet sey, nur *seine* Nation und Gegenwart überhaupt zu berücksichtigen, und sein Werk nach Ansichten zu bearbeiten, welche mit der Particularität seiner Zeit zusammenhängen. Man kann diese entgegengesetzte Forderung so ausdrücken: der Stoff solle entweder *objectiv* seinem Inhalt und dessen Zeit gemäß, oder er solle *subjectiv* behandelt, d. h. ganz der Bildung und Gewohnheit der Gegenwart angeeignet werden. Die eine wie die andre Seite, in ihrem Gegensatze festgehalten, führt auf ein gleich falsches Extrem, das wir kurz berühren wollen, um uns daraus die ächte Darstellungsweise ermitteln zu können.

Wir haben in dieser Beziehung folgende Gesichtspunkte durchzunehmen.

Erstens das subjective Geltendmachen der eigenen Zeitbildung;

Zweitens die bloß objective Treue in Betreff auf die Vergangenheit;

Drittens die wahrhafte Objectivität in der Darstellung und Aneignung fremder der Zeit und Nationalität nach entlegener Stoffe.

a) Die bloß *subjective* Auffassung geht in ihrer extremen

Einseitigkeit bis dahin fort, die objective Gestalt der Vergangenheit ganz aufzuheben, und die Erscheinungsweise der Gegenwart allein an die Stelle zu setzen.

α) Dieß kann auf der einen Seite aus der Unkenntniß der Vergangenheit, so wie aus der Naivetät hervorgehn, den Widerspruch des Gegenstandes und solcher Aneignungsweise nicht zu empfinden, oder sich nicht zum Bewußtseyn zu bringen, so daß also die Bildungslosigkeit den Grund einer solchen Darstellungsweise abgiebt. Am stärksten finden wir diese Art der Naivetät bei Hans Sachs, der unsern Herr Gott, den Gott Vater, Adam, Eva und die Erzväter, mit frischer Anschaulichkeit freilich und frohem Gemüth, im eigentlichsten Sinne des Worts vernürnbergert hat. Gott Vater z. B. hält einmal Kinderlehre und Schule mit Abel und Kain und den anderen Kindern Adams in Manier und Ton ganz wie ein damaliger Schulmeister; er catechisirt sie über die zehn Gebote und das Vaterunser; Abel weiß Alles recht fromm und gut, Kain aber benimmt sich und antwortet wie ein böser gottloser Bube; als er die zehn Gebote hersagen soll, macht er Alles verkehrt: du sollst stehlen, Vater und Mütter nicht ehren u. s. f. So stellten sie auch im südlichen Deutschland — und es ist zwar verboten, doch wieder erneut worden — die Passionsgeschichte in ähnlicher Weise dar; Pilatus wie einen flegelhaften groben hochmüthigen Amtmann, die Kriegsknechte ganz mit der Gemeinheit unserer Zeit offeriren Christus unter dem Zuge eine Prise Tabak; er verschmäht sie, da stoßen sie ihm den Schnupftabak mit Gewalt in die Nase, und das ganze Volk hat ebenso sehr seinen Spaß daran, als es vollkommen fromm und andächtig, ja um so andächtiger dabei ist, je mehr in dieser unmittelbaren eigenen Gegenwärtigkeit des Aeußerlichen, das Innere der religiösen Vorstellung ihm lebendiger wird. — In dieser Art der Verwandlung und Verkehrung in unsere Ansicht und Gestalt der Dinge, liegt allerdings ein Recht, und die Kühnheit Hans Sachsens kann groß erscheinen, mit Gott und jenen alten Vorstellungen so familiär zu thun und sie den spießbürgerlichen Verhältnissen bei aller Frömmigkeit ganz zu eigen zu machen. Dennoch aber ist es eine Gewaltthätigkeit von Seiten des Gemüths und eine Bildungslosigkeit des Geistes, dem Gegenstand nicht allein das Recht seiner eigenen Objectivität in keiner Beziehung zu lassen, sondern dieselbe in eine schlechthin nur entgegengesetzte Gestalt zu bringen, wodurch dann nichts als ein burlesker Widerspruch zum Vorschein kommt.

β) Auf der anderen Seite kann die gleiche Subjectivität aus dem Hochmuth der Bildung hervorgehn, indem sie ihre eigenen Zeitansichten, Sitten, gesellige Conventionen als die allein gültigen und annehmbaren betrachtet, und deshalb keinen Inhalt zu genießen im Stande ist, bevor er nicht die Form der gleichen Bildung angenommen hat. Von dieser Art war der sogenannte classische gute Geschmack der Franzosen. Was sie ansprechen sollte, mußte französirt seyn, was andre Nationalität und besonders mittelaltrige Gestalt hatte, hieß geschmacklos, barbarisch und wurde verachtungsvoll abgewiesen. Mit Unrecht hat deshalb Voltaire gesagt, daß die Franzosen die Werke der Alten verbessert hätten; sie haben sie nur nationalisirt, und bei dieser Verwandlung verfuhren sie mit allem Fremdartigen und Individuellen um so unendlich eckler, als ihr Geschmack eine vollkommen hofmäßige sociale Bildung, Regelmäßigkeit und conventionelle Allgemeinheit des Sinnes und der Darstellung forderte. Die gleiche Abstraction einer delicaten Bildung übertrugen sie in ihrer Poesie auch auf die Diction. Kein Poet durfte cochon sagen oder Löffel und Gabel und tausend andre Dinge nennen. Daher die breiten Definitionen und Umschreibungen, statt Löffel oder Gabel z. B. ein Instrument, mit dem man flüssige oder trockne Speisen an den Mund bringt, und dergleichen mehr. Eben damit aber blieb ihr Geschmack höchst bornirt, denn die Kunst, statt ihren Inhalt zu solchen abgeschliffenen Allgemeinheiten platt zu schlagen und auszuglätten, particularisirt ihn vielmehr zu lebendiger Individualität. Die Franzosen haben sich deshalb am wenigsten mit Shakspeare vertragen können, und

wenn sie ihn bearbeiteten das gerade jedesmal fortgeschnitten, was uns an ihm das Liebste seyn würde. Ebenso macht sich Voltaire über Pindar lustig, daß er sagen konnte: ἄριστον μὲν ὕδωρ. Und so müssen denn auch in ihren Kunstwerken Chinesen, Americaner, oder griechische und römische Helden ganz wie französische Hofleute reden und sich aufführen. Der Achill z. B. in der Iphigenie en Aulide ist durch und durch ein französischer Prinz, und stände nicht der Name dabei, so würde Keiner in ihm einen Achilleus wiederfinden. Bei den Theaterdarstellungen zwar war er griechisch gekleidet, und mit Helm und Panzer versehen, aber zugleich mit gepudertem frisirtem Haar, breiten Hüften durch Poschen, mit rothen Talons an den mit farbigen Bändern geknüpften Schuhen und Racine's Esther ward zu Ludwig des Vierzehnten Zeiten vornehmlich deshalb besucht, weil Ahasverus bei seinem Auftreten ganz ebenso erschien wie Ludwig der Vierzehnte selber, wenn er in den großen Audienzsaal eintrat; Ahasverus freilich mit orientalischer Beimischung, aber ganz gepudert und im königlichen Hermelinmantel, und hinter ihm die ganze Masse von frisirten und gepuderten Kammerherrn en habit français mit Haarbeuteln, Federhüten im Arm, Westen und Hosen von drap d'or, in seidenen Strümpfen und mit rothen Absätzen an den Schuhen. Wozu nur der Hof und besonders Privilegirte gelangen konnten, das sahen hier auch die übrigen Stände — die entrée des Königs, in Verse gebracht. — In dem ähnlichen Princip wird in Frankreich häufig die Geschichtsschreibung nicht um ihrer selbst und ihres Gegenstandes willen getrieben, sondern des Zeitinteresses wegen, um etwa der Regierung gute Lehren zu geben, oder sie verhaßt zu machen. Ebenso enthalten viele Dramen entweder ausdrücklich ihrem ganzen Inhalte nach, oder nur gelegentlich Anspielungen auf die Zeitumstände, oder wenn in älteren Stücken dergleichen beziehungsvolle Stellen vorkommen, werden sie absichtlich hervorgezogen und mit größtem Enthusiasmus aufgenommen.

γ) Als eine dritte Weise der Subjectivität können wir die

Abstraction von allem eigentlich wahrhaftigen Kunstgehalt der Vergangenheit und Gegenwart angeben, so daß dem Publicum nur dessen eigene zufällige Subjectivität, wie sie geht und steht, in ihrem gewöhnlichen gegenwärtigen Thun und Treiben vorgeführt wird. Diese Subjectivität heißt alsdann nichts Anderes, als die eigenthümliche Weise des alltäglichen Bewußtseyns im prosaischen Leben. Darin allerdings ist jeder sogleich zu Hause, und nur wer mit Kunstforderungen an solch ein Werk herantritt, kann nicht darin heimisch werden, denn von dieser Art der Subjectivität soll uns die Kunst gerade befreien. Kotzebue z. B. hat durch dergleichen Darstellungen zu seiner Zeit nur deshalb so großen Effect gemacht, daß „unser Jammer und Noth, das Einstecken von silbernen Löffeln, das Wagen des Prangers," daß ferner „Pfarrer, Kommerzienräthe, Fähndriche, Secretairs oder Husarenmajors" vor die Augen und Ohren des Publicums gebracht wurden, und nun jeder seine eigene Häuslichkeit oder die eines Bekannten und Verwandten u. s. f., vor sich sah, oder überhaupt erfuhr, wo ihn in seinen particulären Verhältnissen und besondern Zwecken der Schuh drückt. Solcher Subjectivität fehlt in ihr selber die Erhebung zur Empfindung und Vorstellung desjenigen, was den ächten Inhalt des Kunstwerks ausmacht, wenn sie auch vermag das Interesse ihrer Gegenstände auf die gewöhnlichen Forderungen des Herzens und auf sogenannte moralische Gemeinplätze und Reflexionen zurückzuführen. Nach allen diesen drei Gesichtspunkten hin ist die Darstellung der äußeren Verhältnisse in einseitiger Weise subjectiv, und läßt der wirklichen objectiven Gestalt gar kein Recht widerfahren.

b) Die zweite Auffassungsart thut das Entgegengesetzte, indem sie sich bemüht, die Charaktere und Begebnisse der Vergangenheit, so viel als möglich in ihrem wirklichen Local, so wie in den particulären Eigenthümlichkeiten der Sitten und sonstigen Aeußerlichkeiten wiederzugeben. Nach dieser Seite haben besonders wir Deutsche uns hervorgethan. Denn wir sind überhaupt den Fran-

zosen gegenüber die sorgsamsten Archivare aller fremden Eigenheiten, und verlangen deshalb auch in der Kunst Treue der Zeit, des Orts, der Gebräuche, Kleider, Waffen u. s. f. Ebenso wenig fehlt es uns an Geduld, uns mit saurer Mühe durch Gelehrsamkeit in die Denk- und Anschauungsweise fremder Nationen und entlegner Jahrhunderte hineinzustudiren, um ihre Particularitäten uns anzubequemen, und diese Vielseitigkeit und Allseitigkeit, die Geister der Nationen aufzufassen und zu verstehen, macht uns auch in der Kunst nicht nur gegen fremde Sonderbarkeiten tolerant, sondern sogar allzupeinlich in der Forderung genauster Richtigkeit solcher unwesentlichen Außendinge. Die Franzosen erscheinen zwar gleichfalls als vielgewandt und thätig, aber so höchst gebildete und praktische Menschen sie auch seyn mögen, um so wenigere Geduld haben sie für ein ruhiges und anerkennendes Auffassen. Zu urtheilen ist bei ihnen immer das Erste. Wir dagegen lassen besonders in fremden Kunstwerken jedes treue Gemälde gelten; ausländische Pflanzen, Gebilde, aus welchem Reiche der Natur es sey, Geräthe aller Art und Gestalt, Hunde und Katzen, selbst eckelhafte Gegenstände sind uns genehm, und so wissen wir uns auch mit den fremdartigsten Anschauungsweisen, Opfern, Legenden der Heiligen und ihren vielen Absurditäten, so wie mit anderweitigen abnormen Vorstellungen zu befreunden. Ebenso kann es uns in Darstellung der handelnden Personen als das Wesentlichste erscheinen, sie in ihrem Sprechen, ihren Trachten u. s. f., um ihrer selbst willen, und wie sie wirklich ihrem Zeit- und Nationalcharakter nach für sich zu und gegeneinander gewesen sind, auftreten zu lassen.

In neuerer Zeit, besonders seit Friedrich von Schlegel's Wirksamkeit ist die Vorstellung aufgekommen, daß die Objectivität eines Kunstwerks durch eine solche Art der Treue begründet werde. Deshalb müsse sie den Hauptgesichtspunkt ausmachen, und auch unser subjectives Interesse habe sich vornehmlich auf die Freude an dieser Treue und deren Lebendigkeit zu beschränken. Wird eine

solche Forderung aufgestellt, so ist darin ausgesprochen, daß wir kein Interesse höherer Art in Rücksicht auf die Wesentlichkeit des dargestellten Gehalts, so wie kein näheres Interesse heutiger Bildung und Zwecke mitbringen dürften. In dieser Art sind denn auch in Deutschland, als man durch Herder's Anregung allgemeiner wieder anfing auf das Volkslied aufmerksam zu werden, allerlei Liederarten im Nationaltone von Völkern und Stämmen einfacher Bildung gedichtet worden, irokesische, neugriechische, lappländische, türkische, tartarische, mongolische u. s. f., und man hat es für eine große Genialität gehalten sich ganz in fremde Sitten und Volksanschauungen hineinzudenken und zu dichten. Wenn sich nun aber auch der Dichter selbst vollständig in dergleichen Fremdartigkeiten einarbeitet und hineinempfindet, so können sie doch für das Publicum, das sie genießen soll, nur immer etwas Aeußerliches seyn.

Ueberhaupt aber bleibt diese Ansicht, wenn sie einseitig festgehalten wird, bei dem ganz Formellen der historischen Richtigkeit und Treue stehn, indem sowohl von dem Inhalte und dessen substantiellem Gewicht, als auch von der Bildung und dem Gehalte der gegenwärtigen Anschauung und des heutigen Gemüths abgesehn wird. Von dem Einen jedoch ist ebenso wenig als von dem Anderen zu abstrahiren, sondern diese beiden Seiten fordern ihre gleiche Befriedigung und haben die dritte Forderung historischer Treue in ganz andrer Weise, als wir bisher sahen, mit sich in Uebereinstimmung zu bringen. Dieß führt uns zu der Betrachtung der wahren Objectivität und Subjectivität, denen das Kunstwerk Genüge zu leisten hat.

c) Das Nächste was sich im Allgemeinen über diesen Punkt sagen läßt, besteht darin, daß keine der so eben betrachteten Seiten sich auf Kosten der anderen einseitig und verletzend hervorthun dürfe, daß aber die bloß historische Richtigkeit in äußerlichen Dingen des Locals, der Sitten, Gebräuche, Institutionen den untergeordneten Theil des Kunstwerks ausmache, welcher dem Interesse

eines wahrhaften und auch für die Gegenwart der Bildung unvergänglichen Gehalts weichen müsse.

In dieser Rücksicht lassen sich gleichfalls der ächten Art der Darstellung folgende relativ mangelhafte Auffassungsweisen gegenüberstellen.

α) Erstens kann die Darstellung der Eigenthümlichkeit einer Zeit ganz getreu, richtig, lebendig und auch dem gegenwärtigen Publicum durchweg verständlich seyn, ohne jedoch aus der Gewöhnlichkeit der Prosa herauszugehn, und in sich selber poetisch zu werden. Göthe's Götz von Berlichingen z. B. giebt uns hiefür auffallende Proben. Wir brauchen nur gleich den Anfang aufzuschlagen, der uns in eine Herberge nach Schwarzenberg in Franken bringt. Metzler, Sievers am Tische; zwei Reitersknechte beim Feuer; Wirth.

Sievers. Hänsel, noch ein Glas Brandtwein, und meß christlich.

Wirth. Du bist der Nimmersatt.

Metzler (leise zu Sievers). Erzähl' das noch einmal vom Berlichingen; die Bamberger dort ärgern sich, sie möchten schwarz werden u. s. f.

Ebenso geht es im dritten Akt zu.

Georg (kommt mit einer Dachrinne). Da hast du Blei. Wenn du nur mit der Hälfte trifft, so entgeht Keiner, der Ihro Majestät ansagen kann: Herr, wir haben schlecht gestanden.

Lerse (haut davon). Ein brav Stück.

Georg. Der Regen mag sich einen andern Weg suchen! ich bin nicht bang davor; ein braver Reiter und ein rechter Regen kommen überall durch.

Lerse (er gießt). Halt den Löffel. (Geht ans Fenster). Da zieht so ein Reichsmusje mit der Büchse herum, sie denken wir haben uns verschossen. Er soll die Kugel versuchen, warm, wie sie aus der Pfanne kommt. (Lädt).

Georg (lehnt den Löffel an). Laß mich sehn.

Lerse (schießt). Da liegt der Spatz. — u. s. w.

Das Alles ist höchst anschaulich, verständlich, im Charakter der Situation und der Reiter geschildert, dessenungeachtet sind diese Scenen höchst trivial und in sich selbst prosaisch, indem sie nur die ganz gewöhnliche Erscheinungsweise und Objectivität, welche allerdings Jedwedem nahe liegt, zum Inhalt und zur Form nehmen. Das Aehnliche findet sich auch noch in vielen anderen Jugendproducten Göthe's, welche besonders gegen alles gerichtet waren, was bisher als Regel gegolten hatte, und ihren Haupteffect durch die Nähe hervorbrachten, in welche sie Alles zu uns durch die größte Faßbarkeit der Anschauung und Empfindung heranbrachten. Aber die Nähe war so groß, und der innre Gehalt zum Theil so gering, daß sie eben dadurch trivial wurden. Diese Trivialität merkt man hauptsächlich bei dramatischen Werken erst recht während der Aufführung, indem man sogleich beim Eintritt schon durch viele Vorbereitungen, die Lichter, die geputzten Leute, in der Stimmung ist, etwas Anderes finden zu wollen als zwei Bauern, zwei Reiter und noch ein Glas Schnaps. Der Götz hat denn auch vorzugsweise beim Lesen angezogen; auf der Bühne hat er sich nicht lange erhalten können.

β) Nach der anderen Seite hin kann uns das Historische einer früheren Mythologie, das Fremdartige historischer Staatszustände und Sitten dadurch bekannt und angeeignet seyn, daß wir durch die allgemeine Bildung der Zeit auch mannichfache Kenntniß von der Vergangenheit haben. So macht z. B. die Bekanntschaft mit der Kunst und Mythologie, mit der Literatur, dem Cultus, den Gebräuchen des Alterthums, den Ausgangspunkt unserer heutigen Bildung aus: jeder Knabe schon kennt aus der Schule her die griechischen Götter, Heroen und historischen Figuren. Wir können deshalb die Gestalten und Interessen der griechischen Welt, insoweit sie in der Vorstellung zu den unsrigen geworden sind, auch auf dem Boden der Vorstellung mitgenießen, und es ist nicht zu sagen, weshalb wir es nicht mit der indischen oder ägyptischen

und scandinavischen Mythologie eben so weit bringen sollten. Außerdem ist in den religiösen Vorstellungen dieser Völker das Allgemeine, Gott, auch vorhanden. Das Bestimmte aber, die besondern griechischen oder indischen Gottheiten haben keine Wahrheit mehr für uns, wir glauben nicht mehr daran und lassen sie uns nur für unsere Phantasie gefallen. Dadurch bleiben sie aber unserem eigentlichen tieferen Bewußtseyn immer fremd, und es ist nichts so leer und kalt, als wenn es in den Opern z. B. heißt: o ihr Götter! oder: o Jupiter! oder gar: o Isis und Osiris! vollends aber, wenn noch die Elendigkeit der Orakelsprüche, — und selten geht es ohne Orakel ab in der Oper — hinzukommt, an deren Stelle jetzt erst in der Tragödie die Verrücktheit und das Hellsehn treten.

Ganz ebenso verhält es sich mit dem anderweitigen historischen Material der Sitten, Gesetze u. s. f. Auch dieß Geschichtliche ist wohl, aber es ist gewesen, und wenn es mit der Gegenwart des Lebens keinen Zusammenhang mehr hat, so ist es, mögen wir es noch so gut und genau kennen, nicht das Unsrige; für das Vorübergegangene aber haben wir nicht aus dem bloßen Grunde schon, daß es einmal da gewesen ist, Interesse. Das Geschichtliche ist nur dann das Unsrige, wenn es der Nation angehört, der wir angehören, oder wenn wir die Gegenwart überhaupt als eine Folge derjenigen Begebenheiten ansehen können, in deren Kette die dargestellten Charaktere oder Thaten ein wesentliches Glied ausmachen. Denn auch der bloße Zusammenhang des gleichen Bodens und Volks reicht nicht letzlich aus, sondern die Vergangenheit selbst des eigenen Volks muß in näherer Beziehung zu unserem Zustand, Leben und Daseyn stehn.

In dem Nibelungenlied z. B. sind wir zwar geographisch auf einheimischem Boden, aber die Burgunder und König Etzel sind so sehr von allen Verhältnissen unsrer gegenwärtigen Bildung und deren vaterländischen Interessen abgeschnitten, daß wir selbst ohne Gelehrsamkeit in den Gedichten Homer's uns weit heimathlicher

empfinden können. So ist Klopstock zwar durch den Trieb nach Vaterländischem veranlaßt worden, an die Stelle der griechischen Mythologie die scandinavischen Götter zu setzen, aber Wodan, Walhalla und Freia sind bloße Namen geblieben, die weniger noch als Jupiter und der Olymp unserer Vorstellung angehören oder zu unserem Gemüthe sprechen.

In dieser Beziehung haben wir uns klar zu machen, daß Kunstwerke nicht für das Studium und die Gelehrsamkeit zu verfertigen sind, sondern daß sie ohne diesen Umweg weitläufiger entlegener Kenntnisse unmittelbar durch sich selber verständlich und genießbar seyn müssen. Denn die Kunst ist nicht für einen kleinen abgeschlossenen Kreis weniger vorzugsweise Gebildeter, sondern für die Nation im Großen und Ganzen da. Was aber für das Kunstwerk überhaupt gilt, findet auf die Außenseite der dargestellten geschichtlichen Wirklichkeit gleiche Anwendung. Auch sie muß uns, die wir auch zu unserer Zeit und unserem Volke gehören, ohne breite Gelehrsamkeit klar und erfaßbar seyn, so daß wir darin heimisch zu werden vermögen, und nicht vor ihr als vor einer uns fremden und unverständlichen Welt stehn zu bleiben genöthigt sind.

γ) Hiedurch nun sind wir der ächten Weise der Objectivität und Aneignung von Stoffen aus vergangenen Zeiten schon näher gerückt.

αα) Das Erste, was wir hier anführen können, betrifft die ächten Nationalgedichte, welche seit jeher bei allen Völkern von der Art gewesen sind, daß die äußere geschichtliche Seite durch sich selber schon der Nation angehörte, und ihr nichts Fremdes blieb. So ist es mit den indischen Epopöen, den homerischen Gedichten und der dramatischen Poesie der Griechen. Sophokles hat den Philoktet, die Antigone, den Ajax, Orest, Oedip und seine Chorführer und Chöre nicht so reden lassen, als sie zu ihrer Zeit würden gesprochen haben. In der gleichen Weise haben die Spanier ihre Romanzen vom Cid; Tasso in seinem befreiten Jerusa-

lem besang die allgemeine Angelegenheit der katholischen Christenheit; Camoens, der portugiesische Dichter, schildert die Entdeckung des Seewegs nach Ostindien um das Vorgebirge der guten Hoffnung, die in sich unendlich wichtigen Thaten der Seehelden, und diese Thaten waren die Thaten seiner Nation; Shakspeare dramatisirte die tragische Geschichte seines Landes, und Voltaire selbst machte seine Henriade. Auch wir Deutsche sind doch endlich davon abgekommen, entfernte Geschichten, die für uns kein nationales Interesse mehr haben, zu nationalen epischen Gedichten verarbeiten zu wollen. Bodmer's Noachide und Klopstock's Messias sind außer der Mode, wie denn auch die Meinung nicht mehr gilt, es gehöre zur Ehre einer Nation, auch ihren Homer, und außerdem ihren Pindar, Sophokles und Anakreon zu haben. Jene biblischen Geschichten liegen zwar unserer Vorstellung durch die Vertrautheit mit dem alten und neuen Testamente näher, aber das Geschichtliche der äußeren Gebräuche bleibt uns doch immer nur eine fremde Sache der Gelehrsamkeit, und eigentlich liegt als das Bekannte nur der prosaische Faden der Begebenheiten und Charaktere vor uns, welche durch die Bearbeitung mehr nur in neue Phrasen gestoßen werden, so daß wir in dieser Beziehung nichts als das Gefühl eines bloß Gemachten erhalten.

ββ) Nun kann sich aber die Kunst nicht allein auf einheimische Stoffe beschränken, und hat sich in der That, je mehr die besonderen Völker mit einander in Berührung traten, ihre Gegenstände immer weiter aus allen Nationen und Jahrhunderten hergenommen. Geschieht dieß, so ist es nicht etwa als eine große Genialität anzusehn, daß sich der Dichter ganz in fremde Zeiten hineinlebt, sondern die geschichtliche Außenseite muß so in der Darstellung auf der Seite gehalten werden, daß sie zur unbedeutenden Nebensache für das Menschliche, Allgemeine wird. In solcher Weise z. B. hat schon das Mittelalter zwar Stoffe des Alterthums entlehnt, doch den Gehalt seiner eigenen Zeit hineingelegt und nun freilich wieder in extremer Weise nichts als den bloßen Namen

Alexanders oder des Aeneas und Kaisers Octavianus übrig gelassen.

Das Allererste ist und bleibt die unmittelbare Verständlichkeit, und wirklich haben auch alle Nationen sich in dem geltend gemacht, was ihnen als Kunstwerk zusagen sollte, denn sie wollten einheimisch, lebendig und gegenwärtig darin seyn. In dieser selbstständigen Nationalität hat Calderon seine Zenobia und Semiramis bearbeitet, und Shakspeare den verschiedenartigsten Stoffen einen englischen nationalen Charakter einzuprägen verstanden, obschon er den wesentlichen Grundzügen nach bei weitem tiefer als die Spanier auch den geschichtlichen Charakter fremder Nationen, wie z. B. der Römer, zu bewahren wußte. Selbst die griechischen Tragiker haben das Gegenwärtige ihrer Zeit und der Stadt, der sie angehörten, im Auge gehabt. Der Oedip auf Kolonos z. B. hat nicht nur in Rücksicht auf das Local einen näheren Bezug auf Athen, sondern auch dadurch, daß Oedip in diesem Local sterbend ein Hort für Athen werden sollte. In anderen Beziehungen haben auch die Eumeniden des Aeschylus durch die Entscheidung des Areopags ein näheres heimisches Interesse für die Athenienser. Dagegen hat die griechische Mythologie, wie mannichfaltig sie auch und immer von neuem wieder seit dem Wiederaufleben der Künste und Wissenschaften ist benutzt worden, nie bei den modernen Völkern vollkommen einheimisch werden wollen, und ist mehr oder weniger selbst in den bildenden Künsten und mehr noch in der Poesie ihrer weiten Ausbreitung unerachtet kalt geblieben. Es wird z. B. keinem Menschen jetzt einfallen, ein Gedicht an Venus, Jupiter oder Pallas zu machen. Die Sculptur zwar kann immer noch nicht ohne die griechischen Götter auskommen, aber ihre Darstellungen sind deshalb auch größtentheils nur Kennern, Gelehrten und dem engeren Kreise der Gebildetesten zugänglich und verständlich. In dem ähnlichen Sinne hat Goethe sich viel Mühe gegeben die Philostratischen Gemälde den Malern zu näherer Beherzigung und Nachbildung vorstellig zu machen, doch hat er wenig damit

ausgerichtet; dergleichen antike Gegenstände in ihrer antiken Gegenwart und Wirklichkeit bleiben dem modernen Publicum, wie den Malern immer etwas Fremdes. Dagegen ist es Goethe'n selber in einem weit tieferen Geiste gelungen, durch seinen westöstlichen Divan noch in den späteren Jahren seines freien Innern den Orient in unsere heutige Poesie hineinzuziehn, und ihn der heutigen Anschauung anzueignen. Bei dieser Aneignung hat er sehr wohl gewußt, daß er ein westlicher Mensch und ein Deutscher sey, und so hat er wohl den morgenländischen Grundton in Rücksicht auf den östlichen Charakter der Situationen und Verhältnisse durchweg angeschlagen, ebenso sehr aber unserem heutigen Bewußtseyn und seiner eigenen Individualität das vollständigste Recht widerfahren lassen. In dieser Weise ist es dem Künstler allerdings erlaubt, seine Stoffe aus fernen Himmelsstrichen, vergangenen Zeiten und fremden Völkern zu entlehnen, und auch im Ganzen und Großen der Mythologie, den Sitten und Institutionen ihre historische Gestalt zu bewahren, zugleich aber muß er diese Gestalten nur als Rahmen seiner Gemälde benutzen, das Innere dagegen dem wesentlichen tieferen Bewußtseyn seiner Gegenwart in einer Art anpassen, als deren bewunderungswürdigstes Beispiel bis jetzt noch immer Goethe's Iphigenie dasteht.

In Betreff auf solche Umwandlung erhalten wieder die einzelnen Künste eine ganz verschiedene Stellung. Die Lyrik bedarf z. B. in Liebesgedichten am wenigsten der äußerlichen historisch genau geschilderten Umgebung, indem ihr die Empfindung, die Bewegung des Gemüths für sich die Hauptsache ist. Von der Laura selbst z. B. erhalten wir durch Petrarca's Sonette in dieser Beziehung nur eine sehr geringe Kunde, fast nur den Namen, der ebenso sehr auch könnte ein anderer seyn; von dem Local u. s. f. ist nur das Allgemeinste, der Quell von Vaucluse und dergleichen angegeben. Das Epische dagegen fordert die meiste Ausführlichkeit, welche wir uns denn auch in Ansehung jener historischen Aeußerlichkeiten, wenn sie nur klar und verständlich ist, am leichtesten gefallen lassen. Die gefährlichste Klippe aber sind diese Außenseiten für die dramatische Kunst, besonders bei Theateraufführungen, wo Alles unmittelbar zu uns gesprochen wird, oder lebendig an unsere sinnliche Anschauung kommt, so daß wir ebenso unmittelbar uns darin bekannt und vertraut finden wollen. Hier muß die Darstellung der historischen äußeren Wirklichkeit deshalb am meisten untergeordnet und ein bloßer Rahmen bleiben; es muß gleichsam nur dasselbe Verhältniß beibehalten werden, das wir in Liebesgedichten finden, in welchen der Geliebten, obschon wir mit den ausgesprochenen Empfindungen und der Art ihres Ausdrucks vollständig sympathesiren können, ein unserer eigenen Geliebten fremder Name gegeben ist. Es heißt da gar nichts, wenn die Gelehrten die Richtigkeit der Sitten, der Bildungsstufe, der Gefühle vermissen. In Shakspeares historischen Stücken z. B. ist für uns Vieles, was uns fremd bleibt, und wenig interessiren kann. Beim Lesen sind wir zwar damit zufrieden, im Theater nicht. Die Kritiker und Kenner meinen allerdings, dergleichen historische Kostbarkeiten sollten ihretwegen mit zur Darstellung kommen und schimpfen dann über den schlechten verdorbenen Geschmack des Publicums, wenn es bei solchen Dingen seine Langeweile zu erkennen giebt; das Kunstwerk aber und sein unmittelbarer Genuß ist nicht für die Kenner und Gelehrten, sondern für das Publicum, und die Kritiker brauchen nicht so vornehm zu thun, denn auch sie gehören zu demselben Publicum und ihnen selber kann die Genauigkeit in historischen Einzelnheiten kein ernstes Interesse seyn. In diesem Sinne geben jetzt z. B. die Engländer aus Shakspeareschen Stücken nur die Scenen, welche an und für sich vortrefflich und aus sich selber verständlich sind, indem sie nicht den Pedantismus unserer Aesthetiker haben, daß dem Volke alle die fremdgewordenen Aeußerlichkeiten, an denen es keinen Antheil mehr nehmen kann, vor Augen gebracht werden sollen. Werden daher fremde dramatische Werke in Scene gesetzt, so hat jedes Volk ein Recht, Umarbeitungen zu verlangen. Auch das Vortrefflichste be-

darf in dieser Rücksicht einer Umarbeitung. Man könnte zwar sagen, das eigentlich Vortreffliche müsse für alle Zeiten vortrefflich seyn, aber das Kunstwerk hat auch eine zeitliche, sterbliche Seite, und diese ist es, mit welcher eine Aenderung vorzunehmen ist. Denn das Schöne erscheint für Andre, und diejenigen, für welche es zur Erscheinung gebracht wird, müssen in dieser äußeren Seite der Erscheinung zu Hause seyn können.

In dieser Aneignung nun findet alles dasjenige seinen Grund und seine Entschuldigung, was man in der Kunst Anachronismen zu nennen, und den Künstlern gewöhnlich als einen großen Fehler anzurechnen pflegt. Zu solchen Anachronismen gehören zunächst bloße Aeußerlichkeiten. Wenn Fallstaff z. B. von Pistolen spricht, so ist dieß gleichgültig. Schlimmer schon wird es, wenn Orpheus mit einer Violine in der Hand da steht, indem hier der Widerspruch mythischer Tage und solch eines modernen Instruments, von dem jeder weiß, daß es in so früher Zeit noch nicht erfunden war, allzu grell hervortritt. Man nimmt sich deshalb jetzt auch auf Theatern z. B. mit solchen Dingen erstaunlich in Acht und die Directionen halten in Kostüm und Ausstattung sehr auf historische Treue, wie z. B. der Zug in der Jungfrau von Orleans auch von dieser Seite viele Mühe gekostet hat, eine Mühe, welche jedoch überhaupt in den meisten Fällen verschwendet ist, indem sie nur das Relative und Gleichgültige betrifft. Die wichtigere Art der Anachronismen besteht nicht in den Trachten und anderweitigen ähnlichen Aeußerlichkeiten, sondern darin, daß in einem Kunstwerke die Personen in der Art sich aussprechen, Empfindungen und Vorstellungen äußeren, Reflexionen anstellen, Handlungen begehen, welche sie ihrer Zeit und Bildungsstufe, ihrer Religion und Weltanschauung nach unmöglich haben und ausführen konnten. Auf diese Art des Anachronismus wendet man gewöhnlich die Kategorie der Natürlichkeit an, und meint, es sey unnatürlich, wenn die dargestellten Charaktere nicht so reden und handeln, als sie zu ihrer Zeit würden geredet und gehandelt

haben. Die Forderung aber solcher Natürlichkeit, einseitig festgehalten, führt sogleich zu Schiefheiten. Denn der Künstler, wenn er das menschliche Gemüth mit seinen Affecten und in sich substantiellen Leidenschaften schildert, darf dieß bei aller Bewahrung der Individualität dennoch nicht so schildern, wie sie im gewöhnlichen Leben alltäglich vorkommen, da er jedes Pathos nur in einer demselben schlechthin gemäßen Erscheinung ans Licht fördern soll. Dafür allein ist er Künstler, daß er das Wahrhafte kenne und in seiner wahren Form vor unsere Anschauung und Empfindung bringe. Bei diesem Ausdruck hat er deshalb die jedesmalige Bildung seiner Zeit, Sprache u. s. f. zu berücksichtigen. Zur Zeit des trojanischen Krieges ist die Ausdrucksart und ganze Lebensweise ebenso wenig von einer Ausbildung gewesen, wie wir sie in der Iliade wiederfinden, als die Masse des Volks und die hervorragenden Gestalten der griechischen Königsfamilien eine so ausgebildete Anschauungs- und Ausdrucksweise hatten, wie wir sie im Aeschylus oder in der vollendeten Schönheit des Sophokles bewundern. Eine solche Verletzung der sogenannten Natürlichkeit ist ein für die Kunst nothwendiger Anachronismus. Die innere Substanz des Dargestellten bleibt dieselbe, aber die entwickelte Bildung macht für den Ausdruck und die Gestalt eine Umwandlung nöthig. Ganz anders freilich stellt sich die Sache, wenn Anschauungen und Vorstellungen einer späteren Entwickelung des religiösen und sittlichen Bewußtseyns auf eine Zeit oder Nation übertragen werden, deren ganze Weltanschauung solchen neueren Vorstellungen widerspricht. So hat die christliche Religion Kategorien des Sittlichen zur Folge gehabt, welche den Griechen durchaus fremd waren. Die innere Reflexion z. B. des Gewissens bei der Entscheidung dessen, was gut und schlecht sey, Gewissensbisse und Reue gehören erst der moralischen Ausbildung der modernen Zeit an; der heroische Charakter weiß von der Inconsequenz der Reue nichts; was er gethan hat, das hat er gethan. Orest hat um des Muttermordes willen keine Reue, die

Furien der That verfolgen ihn zwar, aber die Eumeniden sind zugleich als allgemeine Mächte und nicht als die innern Nattern seines nur subjectiven Gewissens dargestellt. Diesen substantiellen Kern einer Zeit und eines Volks muß der Dichter kennen, und erst wenn er in diesen innersten Mittelpunkt Entgegenstrebendes und Widersprechendes hineinsetzt, hat er einen Anachronismus höherer Art begangen. In dieser Rücksicht also ist an den Künstler die Forderung zu machen, daß er sich in den Geist vergangener Zeiten und fremder Völker hineinlebe, denn dieß Substantielle, wenn es ächter Art ist, bleibt allen Zeiten klar, die particuläre Bestimmtheit aber der bloß äußeren Erscheinung im Roste des Alterthums mit aller Genauigkeit des Einzelnen nachbilden zu wollen, ist nur eine kindische Gelehrsamkeit um eines selbst nur äußerlichen Zweckes willen. Zwar ist auch nach dieser Seite hin wohl eine allgemeine Richtigkeit zu verlangen, welcher jedoch das Recht zwischen Dichtung und Wahrheit zu schweben nicht darf geraubt werden.

77) Hiermit sind wir zu der wahren Aneignungsweise des Fremdartigen und Aeußern einer Zeit und zur *wahren Objectivität* des Kunstwerks durchgedrungen. Das Kunstwerk muß uns die höheren Interessen des Geistes und Willens, das in sich selber Menschliche und Mächtige, die wahren Tiefen des Gemüths aufschließen, und daß dieser Gehalt durch alle Aeußerlichkeiten der Erscheinung durchblicke, und mit seinem Grundton durch all das anderweitige Getreibe hindurchklinge, das ist die Hauptsache, um welche es sich wesentlich handelt. Die wahre Objectivität enthüllt uns also das *Pathos*, den substantiellen Gehalt einer Situation, und die reiche, mächtige Individualität, in welcher die substantiellen Momente des Geistes lebendig sind, und zur Realität und Aeußrung gebracht werden. Für solchen Gehalt ist dann nur überhaupt eine anpassende für sich selber verständliche Umgränzung und bestimmte Wirklichkeit zu fordern. Ist solch ein Gehalt gefunden und im Princip des Ideals entfaltet, so ist ein Kunstwerk

an und für sich objectiv, sey nun auch das äußerlich Einzelne historisch richtig oder nicht. Dann spricht auch das Kunstwerk an unsre wahre Subjectivität, und wird zu unserem Eigenthum. Denn mag dann auch der Stoff seiner näheren Gestalt nach aus längst entflohenen Zeiten genommen seyn, die bleibende Grundlage ist das Menschliche des Geistes, welches das wahrhaft Bleibende und Mächtige überhaupt ist, und seine Wirkung nicht verfehlen kann, da *diese* Objectivität auch den Gehalt und die Erfüllung unsres eignen Innern ausmacht. Das bloß historisch Aeußre dagegen ist die vergängliche Seite, und mit dieser müssen wir uns bei fernliegenden Kunstwerken zu versöhnen suchen, und selbst bei Kunstwerken der eigenen Zeit darüber wegzusehn wissen. So sind die Psalmen David's, mit ihrer glänzenden Feier des Herrn in der Güte und dem Zorn seiner Allmacht, so wie der tiefe Schmerz der Propheten trotz Babylon und Zion uns noch heute passend und gegenwärtig, und selbst eine Moral, wie Sarastro sie in der Zauberflöte singt, wird sich Jeder zusammt den Aegyptern bei dem innern Kern und Geiste ihrer Melodien gefallen lassen.

Solcher Objectivität eines Kunstwerks gegenüber muß deshalb nun auch das Subject die falsche Forderung aufgeben, sich selbst mit seinen bloß subjectiven Particularitäten und Eigenheiten vor sich haben zu wollen. Als Wilhelm Tell zum erstenmal in Weimar aufgeführt wurde, war kein Schweizer damit zufrieden. In ähnlicher Weise sucht Mancher auch in den schönsten Gesängen der Liebe vergebens seine eigenen Empfindungen, und erklärt deshalb die Darstellung für ebenso falsch, als Andre, welche die Liebe nur aus Romanen kennen, nun in der Wirklichkeit nicht eher verliebt zu seyn meinen, ehe sie nicht in sich und um sich her ganz dieselben Gefühle und Situationen wiederfinden.

C. Der Künstler.

Wir haben in diesem ersten Theile zunächst die allgemeine

Idee des Schönen, sodann das mangelhafte Daseyn derselben in der Natur betrachtet, um drittens zum Ideal als der adaequaten Wirklichkeit des Schönen hindurchzudringen. Das Ideal entwickelten wir erstens selbst wieder seinem allgemeinen Begriff nach, der uns zweitens jedoch auf die bestimmte Darstellungsweise desselben führte. Indem nun aber das Kunstwerk aus dem Geiste entspringt, so bedarf es einer producirenden subjectiven Thätigkeit, aus welcher es hervorgeht, und als Product derselben für Andres, für die Anschauung und die Empfindung des Publicums ist. Diese Thätigkeit ist die Phantasie des Künstlers. Wir haben deshalb als dritte Seite des Ideals jetzt zum Schluß noch zu besprechen, wie das Kunstwerk dem subjectiven Innern angehört, als dessen Erzeugniß es noch nicht zur Wirklichkeit herausgeboren ist, sondern sich erst in der schöpferischen Subjectivität, im Genie und Talent des Künstlers gestaltet. Doch brauchen wir eigentlich dieser Seite nur deshalb zu erwähnen, um von ihr zu sagen, daß sie aus dem Kreise philosophischer Betrachtung auszuschließen sey, oder doch nur wenige allgemeine Bestimmungen liefere, obschon es eine häufig aufgeworfene Frage ist, wo denn der Künstler diese Gabe und Fähigkeit der Conception und Ausführung hernehme, wie er das Kunstwerk mache. Man möchte gleichsam ein Recept, eine Vorschrift dafür haben, wie man es anstellen, in welche Umstände und Zustände man sich versetzen müsse, um Aehnliches hervorzubringen. So befragte der Kardinal von Este Ariosto über seinen rasenden Roland: Meister Ludwig, wo habt ihr all das verdammte Zeug her? Raphael ähnlich befragt, antwortete in einem bekannten Briefe, er strebe einer gewissen Idea nach.

Die näheren Beziehungen können wir nach drei Gesichtspunkten betrachten, indem wir

Erstens den Begriff des künstlerischen Genies und der Begeistrung feststellen,

Zweitens von der Objectivität dieser schaffenden Thätigkeit sprechen und

Drittens den Charakter der wahren Originalität zu ermitteln suchen.

1. Phantasie, Genie und Begeistrung.

Bei der Frage nach dem Genie handelt es sich sogleich um eine nähere Bestimmung desselben, denn Genie ist ein ganz allgemeiner Ausdruck, welcher nicht nur in Betreff auf Künstler, sondern ebenso sehr von großen Feldherrn und Königen als auch von den Heroen der Wissenschaft gebraucht wird. Wir können auch hier wieder drei Seiten bestimmter unterscheiden.

a) Die Phantasie.

Was erstens das allgemeine Vermögen zur künstlerischen Production angeht, so ist, wenn einmal von Vermögen soll geredet werden, die Phantasie als diese hervorstechend künstlerische Fähigkeit zu bezeichnen. Dann muß man sich jedoch sogleich hüten, die Phantasie mit der bloß passiven Einbildungskraft zu verwechseln. Die Phantasie ist schaffend.

α) Zu dieser schöpferischen Thätigkeit gehört nun zunächst die Gabe und der Sinn für das Auffassen der Wirklichkeit und ihrer Gestalten, welche durch das aufmerksame Hören und Sehen die mannichfaltigsten Bilder des Vorhandenen dem Geiste einprägen, so wie das aufbewahrende Gedächtniß für die bunte Welt dieser vielgestaltigen Bilder. Der Künstler ist deshalb von dieser Seite her nicht an selbstgemachte Einbildungen verwiesen, sondern von dem flachen sogenannten Idealen ab hat er an die Wirklichkeit heranzutreten. Ein idealischer Anfang in der Kunst und Poesie ist immer sehr verdächtig, denn der Künstler hat aus der Ueberfülle des Lebens und nicht aus der Ueberfülle abstracter Allgemeinheit zu schöpfen, indem in der Kunst nicht wie in der Philosophie der Gedanke, sondern die wirkliche äußre Gestaltung das Element der Production abgiebt. In die-

sem Elemente muß sich daher der Künstler befinden und heimisch werden. Er muß viel gesehen, viel gehört, und viel in sich aufbewahrt haben; wie überhaupt die großen Individuen sich fast immer durch ein großes Gedächtniß auszuzeichnen pflegen. Denn was den Menschen interessirt, das behält er, und ein tiefer Geist breitet das Feld seiner Interessen über unzählige Gegenstände aus. Göthe z. B. hat in solcher Weise angefangen und den Kreis seiner Anschauungen sein ganzes Leben hindurch mehr und mehr erweitert. Diese Gabe und dieses Interesse einer bestimmten Auffassung des Wirklichen in seiner realen Gestalt so wie das Festhalten des Erschauten also ist das nächste Erforderniß. Mit der genauen Bekanntschaft der Außengestalt ist nun umgekehrt ebenso sehr die gleiche Vertrautheit mit dem Innern des Menschen, mit den Leidenschaften des Gemüths, und allen Zwecken der menschlichen Brust zu verbinden, und zu dieser doppelten Kenntniß muß sich die Bekanntschaft mit der Art und Weise fügen, wie das Innere des Geistes sich in der Realität ausdrückt und durch deren Aeußerlichkeit hindurchscheint.

β) Zweitens aber bleibt die Phantasie nicht bei diesem bloßen Aufnehmen der äußeren und innern Wirklichkeit stehn, denn zum idealen Kunstwerk gehört nicht nur das Erscheinen des innern Geistes in der Realität äußerer Gestalten, sondern die an und für sich seyende Wahrheit und Vernünftigkeit des Wirklichen ist es, welche zur äußeren Erscheinung gelangen soll. Diese Vernünftigkeit seines bestimmten Gegenstandes, den er erwählt hat, muß nicht nur in dem Bewußtseyn des Künstlers gegenwärtig seyn, und ihn bewegen, sondern er muß das Wesentliche und Wahrhaftige seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Tiefe nach durchsonnen haben. Denn ohne Nachdenken bringt der Mensch sich das, was in ihm ist, nicht zum Bewußtseyn, und so merkt man es auch jedem großen Kunstwerk an, daß der Stoff nach allen Richtungen hin lange und tief erwogen und durchdacht ist. Aus der Leichtfertigkeit der Phantasie geht kein gediegenes Werk

hervor. Damit soll jedoch nicht gesagt seyn, daß der Künstler das Wahrhaftige aller Dinge, welches wie in der Religion so auch in der Philosophie und Kunst die allgemeine Grundlage ausmacht, in Form philosophischer Gedanken ergreifen müsse. Philosophie ist ihm nicht nothwendig, und denkt er in philosophischer Weise, so treibt er damit ein der Kunst in Betreff auf die Form des Wissens gerade entgegengesetztes Geschäft. Denn die Aufgabe der Phantasie besteht allein darin, sich von jener inneren Vernünftigkeit nicht in Form allgemeiner Sätze und Vorstellungen, sondern in concreter Gestalt und individueller Wirklichkeit ein Bewußtseyn zu geben. Was daher in ihm lebt und gährt muß der Künstler sich in den Formen und Erscheinungen, deren Bild und Gestalt er in sich aufgenommen hat, darstellen, indem er sie zu seinem Zwecke in soweit zu bewältigen weiß, daß sie das in sich selbst Wahrhaftige nun auch ihrerseits aufzunehmen und vollständig auszudrücken befähigt werden. — Bei dieser Ineinanderarbeitung des vernünftigen Inhalts und der realen Gestalt hat sich der Künstler einerseits die wache Besonnenheit des Verstandes, andererseits die Tiefe des Gemüths und der beseelenden Empfindung zu Hülfe zu nehmen. Es ist deshalb eine Abgeschmacktheit zu meinen, Gedichte wie die homerischen seyen dem Dichter im Schlafe gekommen. Ohne Besonnenheit, Sondrung, Unterscheidung, vermag der Künstler keinen Gehalt, den er gestalten soll, zu beherrschen, und es ist thöricht zu glauben, der ächte Künstler wisse nicht was er thut. Ebenso nöthig ist ihm die Concentration des Gemüths.

γ) Durch diese Empfindung nämlich, die das Ganze durchdringt und beseelt, hat der Künstler seinen Stoff und dessen Gestaltung als sein eigenstes Selbst, als innerstes Eigenthum seiner als Subject. Denn das bildliche Veranschaulichen entfremdet jeden Gehalt zur Aeußerlichkeit und die Empfindung erst hält ihn in subjectiver Einheit mit dem innern Selbst. Nach dieser Seite hin muß der Künstler sich nicht nur viel in der Welt umgesehn

und mit ihren äußeren und innern Erscheinungen bekannt gemacht haben, sondern es muß auch Vieles und Großes durch seine eigene Brust gezogen, sein Herz muß schon tief ergriffen und bewegt worden seyn, er muß viel durchgemacht und durchgelebt haben, ehe er die ächten Tiefen des Lebens zu concreten Erscheinungen herauszubilden im Stande ist. Deshalb braust wohl in der Jugend der Genius auf, wie dieß bei Göthe und Schiller z. B. der Fall war, aber das Mannes- und Greisesalter erst kann die ächte Reife des Kunstwerks zur Vollendung bringen.

b) Das Talent und Genie.

Diese productive Thätigkeit nun der Phantasie, durch welche der Künstler das an und für sich Vernünftige in sich selbst als sein eigenstes Werk zur realen Gestalt herausarbeitet, ist es, die Genie, Talent u. s. f. genannt wird.

α) Welche Seiten zum Genie gehören, haben wir daher so eben bereits betrachtet. Das Genie ist die allgemeine Fähigkeit zur wahren Production des Kunstwerks, so wie die Energie der Ausbildung und Bethätigung derselben. Ebenso sehr aber ist diese Befähigung und Energie zugleich nur als subjective, denn geistig produciren kann nur ein selbstbewußtes Subject, das sich ein solches Hervorbringen zum Zwecke setzt. Näher jedoch pflegt man noch einen bestimmten Unterschied zwischen Genius und Talent zu machen. Und in der That sind beide auch nicht unmittelbar identisch, obschon ihre Identität zum vollkommenen künstlerischen Schaffen nothwendig ist. Die Kunst nämlich insofern sie überhaupt individualisirt und zur realen Erscheinung ihrer Producte herauszutreten hat, fordert nun auch zu den besondern Arten dieser Verwirklichung unterschiedene besondere Fähigkeiten. Eine solche kann man als Talent bezeichnen, wie der Eine z. B. ein Talent zum vollendeten Violinspiel hat, der Andre zum Gesang u. s. f. Ein bloßes Talent aber kann es nur in einer so ganz vereinzelten Seite der Kunst zu etwas Tüchtigem bringen, und fordert, um in sich selber vollendet zu seyn, dennoch immer wieder die allgemeine Kunstbefähigung und Beseelung, welche der Genius allein verleiht. Talent ohne Genie daher kommt nicht weit über die äußere Fertigkeit hinaus.

β) Talent und Genie nun ferner, heißt es gewöhnlich, müßten dem Menschen angeboren seyn. Auch hierin liegt eine Seite, mit der es seine Richtigkeit hat, obschon sie in anderer Beziehung ebenso sehr wieder falsch ist. Denn der Mensch als Mensch ist auch zur Religion z. B., zum Denken, zur Wissenschaft geboren, d. h. er hat als Mensch die Fähigkeit ein Bewußtseyn von Gott zu erhalten, und zur denkenden Erkenntniß zu kommen. Es braucht dazu nichts als der Geburt überhaupt und der Erziehung, Bildung, des Fleißes. Mit der Kunst verhält es sich anders; sie fordert eine specifische Anlage, in welche auch ein natürliches Moment als wesentlich hineinspielt. Wie die Schönheit selber die im Sinnlichen und Wirklichen realisirte Idee ist, und das Kunstwerk das Geistige zur Unmittelbarkeit des Daseyns für Auge und Ohr herausstellt, so muß auch der Künstler nicht in der ausschließlich geistigen Form des Denkens, sondern innerhalb der Anschauung und Empfindung und näher in Bezug auf ein sinnliches Material und im Elemente desselben gestalten. Dieß künstlerische Schaffen schließt deshalb wie die Kunst überhaupt die Seite der Unmittelbarkeit und Natürlichkeit in sich, und diese Seite ist es, welche das Subject nicht in sich selbst hervorbringen kann, sondern als unmittelbar gegeben in sich vorfinden muß. Dieß allein ist die Bedeutung, in welcher man sagen kann, das Genie und Talent müsse angeboren seyn.

In ähnlicher Art sind auch die verschiedenen Künste mehr oder weniger nationell und stehn mit der Naturseite eines Volks im Zusammenhange. Die Italiener z. B. haben Gesang und Melodie fast von Natur, bei den nordischen Völkern dagegen ist die Musik und Oper, obgleich sie die Ausbildung derselben sich mit großem Erfolg haben angelegentlich seyn lassen, ebenso wenig als die Orangenbäume vollständig einheimisch geworden. Den

Griechen ist die schönste Ausgestaltung der epischen Dichtkunst, und vor allem die Vollendung der Sculptur eigen, wogegen die Römer keine eigentlich selbstständige Kunst besaßen, sondern sie erst von Griechenland her in ihren Boden verpflanzen mußten. Am allgemeinsten verbreitet ist daher überhaupt die Poesie, weil in ihr das sinnliche Material und dessen Formirung die wenigsten Anforderungen macht. Innerhalb der Poesie ist wiederum das Volkslied am meisten nationell und an Seiten der Natürlichkeit geknüpft, weshalb das Volkslied auch den Zeiten geringer geistiger Ausbildung angehört und am meisten die Unbefangenheit des Natürlichen bewahrt. Goethe hat in allen Formen und Gattungen der Poesie Kunstwerke producirt, das Innigste aber und Unabsichtlichste sind seine ersten Lieder. Zu ihnen gehört die geringste Cultur. Die Neugriechen z. B. sind noch jetzt ein dichtendes singendes Volk. Was heut oder gestern Tapferes geschehen, ein Todesfall, die besonderen Umstände desselben, ein Begräbniß, jedes Abenteuer, eine einzelne Unterdrückung von Seiten der Türken, alles und jedes wird bei ihnen sogleich zum Liede, und man hat viele Beispiele, daß oft an dem Tage einer Schlacht schon Lieder auf den neuerrungenen Sieg gesungen wurden. Fauriel hat eine Sammlung neugriechischer Lieder herausgegeben, zum Theil aus dem Munde der Frauen, Ammen und Kindermädchen, die sich nicht genug verwundern konnten, daß er über ihre Lieder erstaunte. — In dieser Weise hängt die Kunst und ihre bestimmte Productionsart mit der bestimmten Nationalität der Völker zusammen. So sind die Improvisatoren hauptsächlich in Italien einheimisch und von bewundrungswürdigem Talent. Ein Italiener improvisirt noch heute fünfactige Dramen, und dabei ist nichts Auswendiggelerntes, sondern Alles entspringt aus der Kenntniß menschlicher Leidenschaften und Situationen und aus tiefer gegenwärtiger Begeistrung. Ein armer Improvisator, als er eine geraume Zeit gedichtet hatte und endlich umherging, um von den Umstehenden in einen schlechten Hut Geld einzusammeln, war noch so in Eifer

und Feuer, daß er zu declamiren nicht aufhören konnte und mit den Armen und Händen so lange fortgesticulirte und schwenkte, bis am Ende all sein zusammengebetteltes Geld verschüttet war.

γ) Zum Genie nun *drittens* gehört, weil es diese Seite der Natürlichkeit in sich faßt, auch die Leichtigkeit der inneren Production und der äußeren technischen Geschicklichkeit in Ansehung bestimmter Künste. Man spricht in dieser Beziehung z. B. bei einem Dichter viel von der Fessel des Versmaaßes und Reims, oder bei einem Maler von den mannichfaltigen Schwierigkeiten, welche Zeichnung, Farbenkenntniß, Schatten und Licht, der Erfindung und Ausführung in den Weg legten. Allerdings gehört zu allen Künsten ein weitläufiges Studium, ein anhaltender Fleiß, eine vielfach ausgebildete Fertigkeit, je größer jedoch und reichhaltiger das Talent und Genie ist, desto weniger weiß es von einer Mühseligkeit im Erwerben der für die Production nöthigen Geschicklichkeiten. Denn der ächte Künstler hat den *natürlichen* Trieb und das unmittelbare Bedürfniß, alles was er in seiner Empfindung und Vorstellung hat, sogleich zu gestalten. Diese Gestaltungsweise ist *seine* Art der Empfindung und Anschauung, welche er mühelos als das eigentliche ihm angemessene Organ in sich findet. Ein Musiker z. B. kann das Tiefste, was sich in ihm regt und bewegt, nur in Melodien kund geben, und was er empfindet, wird ihm unmittelbar zur Melodie, wie es dem Maler zu Gestalt und Farbe und dem Dichter zur Poesie der Vorstellung wird, die ihre Gebilde in wohllautende Worte kleidet. Und diese Gestaltungsgabe besitzt er nicht nur als theoretische Vorstellung, Einbildungskraft und Empfindung, sondern ebenso unmittelbar auch als praktische Empfindung d. h. als Gabe wirklicher Ausführung. Beides ist im ächten Künstler verbunden. Was in seiner Phantasie lebt, kommt ihm dadurch gleichsam in die Finger, wie es uns in den Mund kommt, heraus zu sagen was wir denken, oder wie unsere innersten Gedanken, Vorstellungen und Empfindungen unmittelbar an uns selber in Stellung und Geberden erscheinen.

Der ächte Genius ist seit jeher mit den Außenseiten der technischen Ausführung leicht zu Stande gekommen, und hat auch selbst das ärmste und scheinbar ungefügigste Material so weit bezwungen, daß es die inneren Gestalten der Phantasie in sich aufzunehmen und darzustellen genöthigt wurde. Was in dieser Weise unmittelbar in ihm liegt, muß der Künstler zwar zur vollständigen Fertigkeit durchüben, die Möglichkeit unmittelbarer Ausführung jedoch muß ebenso sehr als Naturgabe in ihm seyn, sonst bringt es die bloß eingelernte Fertigkeit nie zu einem in sich lebendigen Kunstwerk. Beide Seiten, die innere Production und deren Realisirung, gehen dem Begriff der Kunst gemäß, durchweg Hand in Hand.

c) Die Begeisterung.

Die Thätigkeit der Phantasie und technischen Ausführung nun, als Zustand im Künstler für sich betrachtet, ist das, was man drittens Begeisterung zu nennen gewohnt ist.

α) In Betreff auf sie fragt es sich zunächst nach der Art ihrer Entstehung, rücksichtlich welcher die verschiedenartigsten Vorstellungen verbreitet sind.

αα) Insofern das Genie überhaupt im engsten Zusammenhange des Geistigen und Natürlichen steht, hat man geglaubt, daß die Begeisterung vornehmlich durch sinnliche Anregung könne zu Wege gebracht werden. Aber die Wärme des Bluts macht's nicht allein, Champagner giebt noch keine Poesie; wie Marmontel z. B. erzählt: er habe in der Champagne in einem Keller bei sechs tausend Flaschen vor sich gehabt, und es sey ihm doch nichts Poetisches zugeflossen. Ebenso kann sich das beste Genie oft genug Morgens und Abends beim frischen Wehen der Lüfte ins grüne Gras legen und in den Himmel sehen, und wird doch von keiner sanften Begeisterung angehaucht werden.

ββ) Umgekehrt läßt sich die Begeisterung ebenso wenig durch die bloß geistige Absicht zur Production hervorrufen. Wer sich bloß vornimmt begeistert zu seyn, um ein Gedicht zu machen oder ein Bild zu malen und eine Melodie zu erfinden, ohne irgend

einen Gehalt schon zu lebendiger Anregung in sich zu tragen, und nun erst hier und dort nach einem Stoffe umhersuchen muß, der wird aus dieser bloßen Absicht heraus, alles Talentes ohnerachtet, noch keine schöne Conception zu fassen oder ein gediegenes Kunstwerk hervorzubringen im Stande seyn. Weder jene nur sinnliche Anregung noch der bloße Wille und Entschluß verschafft ächte Begeisterung, und solche Mittel anzuwenden beweist nur, daß das Gemüth und die Phantasie noch kein wahrhaftes Interesse in sich gefaßt haben. Ist dagegen der künstlerische Trieb rechter Art, so hat sich dieß Interesse schon im Voraus auf einen bestimmten Gegenstand und Gehalt geworfen und ihn festgehalten.

γγ) Die wahre Begeisterung deshalb entzündet sich an irgend einem bestimmten Inhalt, den die Phantasie um ihn künstlerisch auszudrücken ergreift, und ist der Zustand dieses thätigen Ausgestaltens selbst, sowohl im subjectiven Innern als auch in der objectiven Ausführung des Kunstwerks. Denn für diese gedoppelte Thätigkeit ist Begeisterung nothwendig. Da läßt sich nun wieder die Frage aufwerfen, in welcher Weise solch ein Stoff an den Künstler kommen müsse. Auch in dieser Beziehung giebt es mehrfache Ansichten. Wie oft hört man nicht die Forderung aufstellen, der Künstler habe seinen Stoff nur aus sich selber zu schöpfen. Allerdings kann dieß der Fall seyn, wenn z. B. der Dichter „wie der Vogel singt, der in den Zweigen wohnet." Der eigene Frohsinn ist dann der Anlaß, der auch zugleich aus dem Innern heraus sich selbst als Stoff und Inhalt darbieten kann, indem er zum künstlerischen Genuß der eigenen Heiterkeit treibt. Dann ist auch „das Lied, das aus der Kehle dringt, ein Lohn, der reichlich lohnet." Auf der anderen Seite jedoch sind oft die größten Kunstwerke auf eine ganz äußerliche Veranlassung geschaffen worden. Die Preisgesänge Pindar's z. B. sind häufig aus Aufträgen entstanden, ebenso ist den Künstlern für Gebäude und Gemälde der Zweck und Gegenstand unzählige Mal aufgegeben worden, und sie haben sich doch dafür zu begeistern vermocht.

Ja es ist sogar eine vielfach zu vernehmende Klage der Künstler, daß es ihnen an Stoffen fehle, die sie bearbeiten könnten. Eine solche Aeußerlichkeit und deren Anstoß zur Production ist hier das Moment der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit, welche zum Begriff des Talents gehört, und sich in Rücksicht auf den Beginn der Begeisterung daher gleichfalls hervorzuthun hat. Die Stellung des Künstlers ist nach dieser Seite hin von der Art, daß er eben als natürliches Talent in Verhältniß zu einem vorgefundenen gegebenen Stoffe tritt, indem er sich durch einen äußeren Anlaß, durch ein Begebniß, oder wie Shakspeare z. B. durch Sagen, alte Balladen, Novellen, Chroniken in sich aufgefordert findet, diesen Stoff zu gestalten und sich überhaupt darauf zu äußern. Die Veranlassung also zur Production kann ganz von Außen kommen, und das einzig wichtige Erforderniß ist nur, daß der Künstler ein wesentliches Interesse fasse, und den Gegenstand in sich lebendig werden lasse. Dann kommt die Begeisterung des Genie's von selbst. Und ein ächt lebendiger Künstler findet eben durch diese Lebendigkeit tausend Veranlassungen zur Thätigkeit und Begeisterung, Veranlassungen, an welchen Andere ohne davon berührt zu werden vorübergehen.

β) Fragen wir weiter, worin die künstlerische Begeisterung bestehe, so ist sie nichts Anderes, als von der Sache ganz erfüllt zu werden, ganz in der Sache gegenwärtig zu seyn, und nicht eher zu ruhen, als bis die Kunstgestalt ausgeprägt und in sich abgerundet ist.

γ) Wenn nun aber der Künstler in dieser Weise den Gegenstand ganz zu dem seinigen hat werden lassen, muß er umgekehrt seine subjective Besonderheit und deren zufällige Particularitäten zu vergessen wissen, und sich seinerseits ganz in den Stoff versenken, so daß er als Subject nur gleichsam die Form ist für das Formiren des Inhaltes, der ihn ergriffen hat. Eine Begeisterung, in welcher sich das Subject als Subject aufspreizt und geltend macht, statt das Organ und die lebendige Thätigkeit der Sache selber zu seyn, ist eine schlechte Begeisterung. — Dieser Punkt führt uns zu der sogenannten Objectivität künstlerischer Hervorbringungen hinüber.

2. Die Objectivität der Darstellung.

a) Im gewöhnlichen Sinne des Wortes wird die Objectivität so verstanden, daß im Kunstwerk jeder Inhalt die Form der sonst schon vorhandenen Wirklichkeit annehmen, und uns in dieser bekannten Außengestalt entgegentreten müsse. Wollten wir uns mit solch einer Objectivität begnügen, so könnten wir auch Kotzebue einen objectiven Dichter nennen. Bei ihm finden wir die gemeine Wirklichkeit durchweg wieder. Der Zweck der Kunst aber ist es gerade, sowohl den Inhalt als die Erscheinungsweise des Alltäglichen abzustreifen, und nur das an und für sich Vernünftige zu dessen wahrhafter Außengestalt durch geistige Thätigkeit aus dem Innern herauszuarbeiten. — Auf die bloß äußerliche Objectivität daher, der die volle Substanz des Inhaltes abgeht, hat der Künstler nicht loszugehen. Denn die Auffassung des sonst schon Vorhandenen kann weiter hinauf zwar in sich selbst von höchster Lebendigkeit seyn, und wie wir schon früher an einigen Beispielen aus Goethe's Jugendwerken sahen, durch ihre innere Beseelung eine große Anziehung ausüben, wenn ihr aber ein ächter Gehalt abgeht, so bringt sie es dennoch nicht zur wahren Schönheit der Kunst.

b) Eine zweite Art macht sich deshalb das Aeußerliche als solches nicht zum Zweck, sondern der Künstler hat seinen Gegenstand mit tiefer Innerlichkeit des Gemüths ergriffen. Dieß Innere aber bleibt so sehr verschlossen und concentrirt, daß es sich nicht zur bewußten Klarheit hervorringen und zur wahren Entfaltung kommen kann. Die Beredtsamkeit des Pathos beschränkt sich darauf, sich durch äußerliche Erscheinungen, an welche es anklingt, ahnungsreich anzudeuten, ohne die Kraft und Bildung zu haben, die volle Natur des Inhaltes expliciren zu können. Volkslieder besonders gehören dieser Weise der Darstellung an. Aeußerlich einfach deuten sie auf ein weiteres tiefes Gefühl hin, das ihnen

zu Grunde liegt, doch sich nicht deutlich auszusprechen vermag, indem die Kunst hier selbst noch nicht zu der Bildung gekommen ist, ihren Gehalt in offener Durchsichtigkeit zu Tage zu bringen, und sich damit begnügen muß, denselben durch Aeußerlichkeiten für die Ahnung des Gemüthes errathbar zu machen. Das Herz bleibt in sich gedrungen und gepreßt, und spiegelt sich, um dem Herzen verständlich zu seyn, nur an ganz endlichen äußeren Umständen und Erscheinungen ab, die allerdings sprechend sind, wenn ihnen auch nur eine ganz leise Wendung auf das Gemüth und die Empfindung hin gegeben wird. Auch Goethe hat in solcher Weise höchst vortreffliche Lieder geliefert. „Schäfers Klagelied" z. B. ist eins der schönsten dieser Art. Das von Schmerz und Sehnsucht gebrochene Gemüth giebt sich in lauter äußerlichen Zügen stumm und verschlossen kund, und dennoch klingt die concentrirteste Tiefe der Empfindung unausgesprochen hindurch. Im Erlkönig und so vielen anderen herrscht derselbe Ton. Dieser Ton jedoch kann auch bis zur Barbarei der Stumpfheit herunterkommen, die das Wesen der Sache und Situation sich nicht zum Bewußtseyn gelangen läßt, und sich nur an theils rohe, theils abgeschmackte Aeußerlichkeiten hält. Wie es z. B. in dem Tambours-Gesellen aus des Knaben Wunderhorn heißt: „O Galgen Du hohes Haus!" oder: „Adje Herr Korporal," was denn als höchst rührend ist gepriesen worden. Wenn dagegen Goethe singt:

Der Strauß, den ich gepflücket,
Grüße Dich viel tausendmal,
Ich habe mich oft gebücket
Ach wohl eintausendmal,
Und ihn an's Herz gedrücket
Wie hunderttausendmal.

so ist hier die Innigkeit in einer ganz anderen Weise angedeutet, die nichts Triviales und in sich selbst Widriges vor unsere Anschauung stellt. Was aber überhaupt dieser ganzen Art der Objectivität abgeht, ist das wirkliche klare Heraustreten der Empfindung und Leidenschaft, welche in der ächten Kunst nicht jene verschlossene Tiefe bleiben darf, die nur leise anklingend sich durch

das Aeußere hindurchzieht, sondern sich vollständig entweder für sich herauskehren oder das Aeußere, in welches sie sich hineinlegt, hell und ganz durchscheinen muß. Schiller z. B. ist bei seinem Pathos mit der ganzen Seele dabei, aber mit einer großen Seele, welche sich in das Wesen der Sache einlebt, und deren Tiefen zugleich auf's freiste und glänzendste in der Fülle des Reichthums und Wohlklanges auszusprechen vermag.

c) In dieser Beziehung können wir, dem Begriff des Ideals gemäß, auch hier von Seiten der subjectiven Aeußerung die wahre Objectivität dahin feststellen, daß von dem ächten Gehalt, der den Künstler begeistert, nichts in dem subjectiven Inneren zurückbehalten, sondern Alles vollständig und zwar in einer Weise entfaltet werden muß, in welcher die allgemeine Seele und Substanz des erwählten Gegenstandes ebenso sehr hervorgehoben als die individuelle Gestaltung in sich vollendet abgerundet, und der ganzen Darstellung nach von jener Seele und Substanz durchdrungen erscheint. Denn das Höchste und Vortrefflichste ist nicht etwa das Unaussprechbare, so daß der Dichter in sich noch von größerer Tiefe wäre, als das Werk darthut, sondern seine Werke sind das Beste des Künstlers, und das Wahre, was er ist, das *ist* er, was aber nur im Innern bleibt, das *ist* er nicht.

3. Manier, Styl und Originalität.

Wie sehr nun aber vom Künstler eine Objectivität in dem so eben angedeuteten Sinne muß gefordert werden, so ist die Darstellung dennoch das Werk *seiner* Begeisterung. Denn er hat sich als Subject ganz mit dem Gegenstande zusammengeschlossen, und die Kunstverkörperung aus der inneren Lebendigkeit *seines* Gemüths und *seiner* Phantasie heraus geschaffen. Diese Identität der Subjectivität des Künstlers und der wahren Objectivität der Darstellung ist die dritte Hauptseite, die wir noch kurz betrachten müssen, in sofern sich in ihr das vereinigt zeigt, was wir bisher als Genie und Objectivität gesondert haben. Wir können diese Einheit als den Begriff der ächten *Originalität* bezeichnen.

Ehe wir jedoch bis zur Feststellung dessen vordringen, was dieser Begriff in sich enthält, haben wir noch zwei Punkte in's Auge zu fassen, deren Einseitigkeit aufzuheben ist, wenn die wahre Originalität soll hervortreten können. Dieß ist die subjective Manier und der Styl.

a) Die subjective Manier.

Die bloße Manier muß wesentlich von der Originalität unterschieden werden. Denn die Manier betrifft nur die particulären und dadurch zufälligen Eigenthümlichkeiten des Künstlers, die statt der Sache selbst und deren idealen Darstellung, in der Production des Kunstwerks hervortreten und sich geltend machen.

α) Manier in diesem Sinne betrifft dann nicht die allgemeinen Arten der Kunst, welche an und für sich eine unterschiedene Darstellungsweise erfordern wie z. B. der Landschaftsmaler die Gegenstände anders aufzufassen hat als der historische Maler, der epische Dichter anders als der lyrische oder dramatische, — sondern Manier ist eine nur diesem Subject angehörige Conception und zufällige Eigenthümlichkeit der Ausführung, welche sogar bis dahin fortgehen kann, mit dem wahren Begriffe des Ideals in directen Widerspruch zu gerathen. Von dieser Seite her betrachtet ist die Manier das Schlechteste, dem sich der Künstler hingeben kann, indem er sich nur in seiner beschränkten Subjectivität als solcher gehn läßt. Die Kunst aber hebt überhaupt die bloße Zufälligkeit des Gehalts sowohl als der äußeren Erscheinung auf, und macht daher auch an den Künstler die Forderung, daß er die zufälligen Particularitäten seiner subjectiven Eigenthümlichkeiten in sich austilge. —

β) Deshalb stellt sich denn auch zweitens die Manier nicht etwa der wahren Kunstdarstellung direct entgegen, sondern behält sich mehr nur die äußeren Seiten als Spielraum vor. Am meisten gewinnt sie in der Malerei und Musik ihren Platz, weil diese Künste für die Auffassung und Ausführung die größte Breite äußerlicher Seiten darbieten. Eine eigenthümliche, dem besonderen

Künstler und dessen Nachfolgern und Schülern angehörige und durch häufige Wiederholung bis zur Gewohnheit ausgebildete Darstellungsweise macht hier die Manier aus, welche sich nach zweien Seiten hin zu ergehen die Gelegenheit hat.

αα) Die erste Seite betrifft die Auffassung. Der Ton der Luft z. B., der Baumschlag, die Vertheilung des Lichts und Schattens, der ganze Ton der Färbung überhaupt läßt in der Malerei eine unendliche Mannichfaltigkeit zu. Besonders in der Art der Färbung und Beleuchtung finden wir deshalb auch bei den Malern die größte Verschiedenheit und eigenthümliche Auffassungsweise. Dieß kann etwa auch ein Farbenton seyn, den wir im Allgemeinen in der Natur nicht wahrnehmen, weil wir unsere Aufmerksamkeit, obschon er vorkömmt, nicht darauf gerichtet haben. Diesem oder jenem Künstler aber ist er aufgefallen, er hat ihn sich angeeignet, und ist nun Alles in dieser Art der Färbung und Beleuchtung zu sehen und wiederzugeben gewohnt geworden. Wie mit der Färbung kann es ihm dann auch mit den Gegenständen selber, ihrer Gruppirung, Stellung, Bewegung, gehen. Bei den Niederländern hauptsächlich treffen wir diese Seite der Manier häufig an; van der Neer's Nachtstücke z. B. und seine Behandlung des Mondlichts; van der Goyen's Sandhügel in so vielen seiner Landschaften, der immer wiederkehrende Glanz des Atlas und anderer Seidenstoffe auf so vielen Bildern anderer Meister gehören in diese Kategorie.

ββ) Weiter sodann erstreckt die Manier sich auf die Execution, auf die Führung des Pinsels, den Auftrag, die Verschmelzung der Farben u. s. w.

γγ) Indem nun aber solch eine specifische Art der Auffassung und Darstellung durch die stets sich erneuende Wiederkehr zur Gewohnheit verallgemeinert und dem Künstler zur anderen Natur wird, liegt die Gefahr nahe, daß die Manier, je specieller sie ist, um so leichter zu einer seelenlosen und dadurch kahlen Wiederholung und Fabrikation ausartet, bei welcher der Künstler nicht mehr mit vollem Sinn und ganzer Begeisterung dabei ist. Dann

sinkt die Kunst zu einer bloßen Handgeschicklichkeit und Handwerksfertigkeit herunter, und die an sich selbst nicht verwerfliche Manier kann zu etwas Nüchternem und Leblosem werden.

γ) Die ächtere Manier hat sich deshalb dieser beschränkten Besonderheit zu entheben, und in sich selbst so zu erweitern, daß dergleichen specielle Behandlungsarten sich nicht zu einer bloßen Gewohnheitssache abtödten können, indem sich der Künstler in allgemeinerer Weise an die Natur der Sache hält, und sich diese allgemeinere Behandlungsart, wie deren Begriff es mit sich führt, zu eigen zu machen versteht. In diesem Sinne kann man es z. B. bei Goethe Manier nennen, daß er nicht nur gesellschaftliche Gedichte, sondern auch sonstige ernsthaftere Anfänge durch eine heitere Wendung geschickt zu beendigen weiß, um das Ernsthafte der Betrachtung oder Situation wieder aufzuheben oder zu entfernen. Auch Horaz in seinen Briefen folgt dieser Manier. Dieß ist eine Wendung der Conversation und geselligen Behaglichkeit überhaupt, welche, um nicht tiefer in's Zeug hineinzugerathen, an sich hält, abbricht, und das Tiefere selbst wieder mit Gewandtheit in's Heitre hinüberspielt. Auch diese Auffassungsweise ist zwar Manier und gehört zur Subjectivität der Behandlung, aber zu einer Subjectivität, die allgemeinerer Art ist, und ganz so verfährt, wie es innerhalb der beabsichtigten Darstellungsart nothwendig ist. Von dieser letzten Stufe der Manier aus können wir zur Betrachtung des Styls hinüberschreiten.

b) Styl.

Le style c'est l'homme même ist ein bekanntes französisches Wort. Hier heißt Styl überhaupt die Eigenthümlichkeit des Subjects, welche sich in seiner Ausdrucksweise, der Art seiner Wendungen u. s. f. vollständig zu erkennen giebt. Umgekehrt sucht Herr v. Rumohr (Ital. Forschungen I. p. 87.) den Ausdruck Styl „als ein zur Gewohnheit gediehenes sich Fügen in die inneren Forderungen des Stoffes zu erklären, in welchem der Bildner seine Gestalten wirklich bildet, der Maler sie erscheinen macht," und theilt in dieser Beziehung höchst wichtige Bemerkungen über die

Darstellungsweise mit, welche das bestimmte sinnliche Material der Sculptur z. B. erlaubt oder verbietet. Jedoch braucht man das Wort Styl nicht bloß auf diese Seite des sinnlichen Elementes zu beschränken, sondern kann es auf diejenigen Bestimmungen und Gesetze künstlerischer Darstellung ausdehnen, welche aus der Natur einer Kunstgattung, innerhalb deren ein Gegenstand zur Ausführung kommt, hervorgehen. In dieser Rücksicht unterscheidet man in der Musik Kirchenstyl und Opernstyl, in der Malerei historischen Styl von dem der Genremalerei. Der Styl betrifft dann eine Darstellungsweise, welche den Bedingungen ihres Materials ebenso sehr nachkommt, als sie den Forderungen bestimmter Kunstarten und deren aus dem Begriff der Sache herfließenden Gesetzen durchgängig entspricht. Der Mangel an Styl, in dieser weiteren Wortbedeutung ist dann entweder das Unvermögen, sich eine solche in sich selbst nothwendige Darstellungsweise nicht aneignen zu können, oder die subjective Willkühr, statt des Gesetzmäßigen nur der eigenen Beliebigkeit freien Lauf zu lassen, und eine schlechte Manier an die Stelle zu setzen. Deshalb ist es auch, wie schon Herr v. Rumohr bemerkt, unstatthaft, die Stylgesetze der einen Kunstgattung auf die der anderen zu übertragen, wie es Mengs z. B. in seiner bekannten Musenversammlung in der Villa Albani that, wo er „die colorirten Formen seines Apollo im Principe der Sculptur auffaßte und ausführte." In ähnlicher Weise sieht man es vielen dürerschen Gemälden an, daß Dürer den Styl des Holzschnittes sich ganz zu eigen gemacht, und auch in der Malerei besonders im Faltenwurf vor sich hatte.

c) Originalität.

Die Originalität nun endlich besteht nicht nur im Befolgen der Gesetze des Styls, sondern in der subjectiven Begeistrung, welche statt sich der bloßen Manier hinzugeben, einen an und für sich vernünftigen Stoff ergreift, und denselben ebensosehr im Wesen und Begriff einer bestimmten Kunstgattung, als dem allgemeinen Begriff des Ideals gemäß von Innen her aus der künstlerischen Subjectivität herausgestaltet.

α) Die Originalität ist deshalb identisch mit der wahren Objectivität, und schließt das Subjective und Sachliche der Darstellung in der Weise zusammen, daß beide Seiten nichts Fremdes mehr gegeneinander behalten. In der einen Beziehung daher macht sie die eigenste Innerlichkeit des Künstlers aus, nach der andern Seite hin giebt sie jedoch nichts als die Natur des Gegenstandes, so daß jene Eigenthümlichkeit nur als die Eigenthümlichkeit der Sache selbst erscheint, und gleichmäßig aus dieser wie die Sache aus dem productiven Subject hervorgeht.

β) Die Originalität ist deshalb vor allem von der Willkühr bloßer Einfälle abzuscheiden. Denn gewöhnlich pflegt man unter Originalität nur das Hervorbringen von Absonderlichkeiten zu verstehen, wie sie nur gerade diesem Subject eigenthümlich sind, und keinem anderen würden zu Sinne kommen. Das ist dann aber nur eine schlechte Particularität. Niemand z. B. ist in dieser Bedeutung des Wortes origineller als die Engländer, d. h. jeder legt sich auf eine bestimmte Narrheit, die ihm kein vernünftiger Mensch nachmachen wird, und nennt sich im Bewußtseyn seiner Narrheit originell.

Hiemit hängt denn auch die besonders heutigen Tags gerühmte Originalität des Witzes und Humors zusammen. In ihr geht der Künstler von seiner eigenen Subjectivität aus, und kehrt immer wieder zu derselben zurück, so daß das eigentliche Object der Darstellung nur als eine äußerliche Veranlassung behandelt wird, um den Witzen, Späßen, Einfällen und Sprüngen der subjectivsten Laune vollen Spielraum zu geben. Dann fällt aber der Gegenstand und dieß Subjective auseinander, und mit dem Stoff wird durchaus willkührlich verfahren, damit ja die Particularität des Künstlers als Hauptsache hervorleuchten könne. Solch ein Humor kann voll Geist und tiefer Empfindung seyn, und tritt gewöhnlich als höchst imponirend auf, ist aber im Ganzen leichter als man glaubt. Denn den vernünftigen Lauf der Sache stets zu unterbrechen, willkührlich anzufangen, fortzugehn, zu enden, eine Reihe von Witzen und Empfindungen bunt durcheinander zu

würfeln, und dadurch Carricaturen der Phantasie zu erzeugen ist leichter als ein in sich gediegenes Ganzes im Zeugniß des wahren Ideals aus sich zu entwickeln und abzurunden. Der gegenwärtige Humor aber liebt es die Widerwärtigkeit eines ungezogenen Talentes herauszukehren und schwankt von wirklichem Humor denn auch ebenso sehr zur Plattheit und Faselei herüber. Wahrhaften Humor hat es selten gegeben; jetzt aber sollen die mattesten Trivialitäten, wenn sie nur die äußere Farbe und Praetension des Humors haben, für geistreich und tief gelten. Shakspeare dagegen hat großen und tiefen Humor, und dennoch fehlt es auch bei ihm nicht an Flachheiten. Ebenso überrascht auch Jean Paul's Humor oft durch die Tiefe des Witzes und Schönheit der Empfindung, ebenso oft aber auch in entgegengesetzter Weise durch barrocke Zusammenstellungen von Gegenständen, welche zusammenhangslos auseinander liegen, und deren Beziehungen, zu welchen der Humor sie combinirt, sich kaum entziffern lassen. Dergleichen hat selbst der größte Humorist nicht im Gedächtniß präsent, und so sieht man es denn auch den Jean Paul'schen Combinationen häufig an, daß sie nicht aus der Kraft des Genie's hervorgegangen, sondern äußerlich zusammengetragen sind. Jean Paul hat deshalb auch, um immer neues Material zu haben, in alle Bücher der verschiedensten Art, botanische, juristische, Reisebeschreibungen, philosophische hineingesehn, was ihn frappirte sogleich notirt, augenblickliche Einfälle dazu geschrieben, und wenn es nun darauf ankam selber ans Erfinden zu gehn, äußerlich das Heterogenste, brasilianische Pflanzen und das alte Reichskammergericht zu einander gebracht. Das ist dann besonders als Originalität gepriesen, oder als Humor, der alles und jedes zulasse, entschuldigt worden. Die wahre Originalität aber schließt solche Willkühr gerade von sich aus. —

Bei dieser Gelegenheit können wir denn auch wieder der Ironie gedenken, welche sich hauptsächlich dann als die höchste Originalität auszugeben liebt, wenn es ihr mit keinem Inhalt mehr Ernst ist, und sie ihr Geschäft des Spaßes nur des Spaßes

wegen treibt. Nach einer anderen Seite hin bringt sie in ihren Darstellungen eine Menge Aeußerlichkeiten zusammen, deren innersten Sinn der Dichter für sich behält, wo denn die List und das Große darin bestehn soll, daß die Vorstellung verbreitet wird, gerade in diesen Zusammentragungen und Aeußerlichkeiten sey die Poesie der Poesie, und alles Tiefste und Vortrefflichste verborgen, das sich nur eben seiner Tiefe wegen nicht aussprechen lasse. So wurde z. B. in Friedrich von Schlegel's Gedichten, zur Zeit, als er sich einbildete ein Dichter zu seyn, dieß Nichtgesagte als das Beste ausgegeben, doch diese Poesie der Poesie ergab sich gerade als die platteste Prosa.

γ) Das wahrhafte Kunstwerk muß von dieser schiefen Originalität befreit werden, denn es erweist seine ächte Originalität nur dadurch, daß es als die eine eigene Schöpfung eines Geistes erscheint, der nichts von Außen her aufliest und zusammenflickt, sondern das Ganze im strengen Zusammenhange aus einem Guß in einem Tone sich durch sich selber produciren läßt, wie die Sache sich in sich selbst zusammengeeint hat. Finden sich dagegen die Scenen und Motive nicht durch sich selber, sondern bloß von Außen her zu einander, so ist die innre Nothwendigkeit ihrer Einigung nicht vorhanden, und sie erscheinen nur als zufällig durch ein drittes fremdes Subject verknüpft. So ist Göthe's Götz besonders seiner großen Originalität wegen bewundert worden, und allerdings hat Göthe, wie schon oben gesagt ist, mit vieler Kühnheit in diesem Werke alles geläugnet und mit Füßen getreten, was von den damaligen Theorien der schönen Wissenschaften als Kunstgesetz festgestellt war. Dennoch ist die Ausführung nicht von wahrhafter Originalität. Denn man sieht diesem Jugendwerke noch die Armuth eigenen Stoffs an, so daß nun viele Züge und ganze Scenen, statt aus dem großen Inhalte selber herausgearbeitet zu seyn, hier und dort aus den Interessen der Zeit, in der es verfaßt ist, zusammengerafft und äußerlich eingefügt erscheinen. Die Scene z. B. des Götz mit dem Bruder Martin, welcher auf Luthern hindeutet, enthält nur Vorstellungen, welche Göthe aus dem

geschöpft hat, worüber man in dieser Periode in Deutschland die Mönche wieder zu bedauern anfing; daß sie keinen Wein trinken dürften, schläfrig verdauten, dadurch mancherlei Begierden anheimfielen, und überhaupt die drei unerträglichen Gelübde der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams ablegen müßten. Dagegen begeistert sich Bruder Martin für das ritterliche Leben Götzens: „wie dieser mit der Beute seiner Feinde beladen sich erinnere, den stach ich vom Pferd', eh' er schießen konnte, den rannte ich mitsammt dem Pferde nieder, und dann auf sein Schloß komme und sein Weib finde;" er trinkt auf Frau Elisabeth's Gesundheit — und wischt sich die Augen. — Mit diesen zeitlichen Gedanken aber hat Luther nicht angefangen, sondern eine ganz andere Tiefe der religiösen Anschauung und Ueberzeugung aus Augustin als ein frommer Mönch geschöpft. In derselbigen Weise folgen dann gleich in den nächsten Scenen pädagogische Zeitbeziehungen, die insbesondere Basedow in Anregung gebracht hatte. Die Kinder z. B. hieß es damals, lernten viel unverstandenes Zeug, die rechte Methode aber bestände darin, sie durch Anschauung und Erfahrung Realien zu lehren. Karl nun sagt seinem Vater ganz so, wie es zu Göthe's Jugendzeit Mode war, auswendig her: „Jarthausen ist ein Dorf und Schloß an der Jart, gehört seit zweihundert Jahren den Herrn von Berlichingen erb- und eigenthümlich zu;" als jedoch Götz ihn fragt: „kennst du den Herrn von Berlichingen," sieht der Bub ihn starr an, und kennt vor lauter Gelehrsamkeit seinen eigenen Vater nicht. Götz versichert, er kannte alle Pfade, Weg und Fuhrten, eh' er wußte wie Fluß, Dorf und Burg hieß. Dieß sind fremdartige Anhängsel, welche den Stoff selbst nichts angehn; während da, wo derselbe nun in seiner eigenthümlichen Tiefe hätte gefaßt werden können, im Gespräche z. B. Götzens und Weißlingens, nur kalte prosaische Reflexionen über die Zeit zum Vorschein kommen.

Ein ähnliches Anfügen von einzelnen Zügen, die aus dem Inhalte nicht hervorgehn, finden wir selbst noch in den Wahlverwandschaften wieder: die Parkanlagen, die lebenden Bilder und

Pendelschwingungen, das Metallfühlen, die Kopfschmerzen, das ganze aus der Chemie entlehnte Bild der chemischen Verwandtschaften sind von dieser Art. Im Roman, der in einer bestimmten prosaischen Zeit spielt, ist dergleichen freilich eher zu gestatten, besonders wenn es wie bei Göthe so geschickt und anmuthig benutzt wird, und außerdem kann sich ein Kunstwerk nicht von der Bildung seiner Zeit durchweg frei machen, aber ein Anderes ist es diese Bildung selber abspiegeln, ein Anderes die Materialien unabhängig vom eigentlichen Inhalt der Darstellung äußerlich aufsuchen und zusammenbringen. Die ächte Originalität des Künstlers wie des Kunstwerks liegt nur darin, von der Vernünftigkeit des in sich selber wahren Gehalts beseelt zu seyn. Hat der Künstler diese objective Vernunft ganz zur seinigen gemacht, ohne sie von Innen oder Außen her mit fremden Particularitäten zu vermischen und zu verunreinigen, dann allein giebt er in dem gestalteten Gegenstande auch sich selbst in seiner wahrsten Subjectivität, die nur der lebendige Durchgangspunkt für das in sich selber abgeschlossene Kunstwerk seyn will. Denn in allem wahrhaftigen Dichten, Denken und Thun läßt die ächte Freiheit das Substantielle als eine Macht in sich walten, welche zugleich so sehr die eigenste Macht des subjectiven Denkens und Wollens selber ist, daß in der vollendeten Versöhnung Beider kein Zwiespalt mehr übrig zu bleiben vermag. So zehrt zwar die Originalität der Kunst jede zufällige Besonderheit auf, aber sie verschlingt sie nur, damit der Künstler ganz dem Zuge und Schwunge seiner von der Sache allein erfüllten Begeisterung des Genius folgen, und statt der Beliebigkeit und leeren Willkühr, sein wahres Selbst in seiner der Wahrheit nach vollbrachten Sache darstellen könne. Keine Manier zu haben war von jeher die einzig große Manier, und in diesem Sinne allein sind Homer, Sophokles, Raphael, Shakspeare originell zu nennen.

VOLUME 10
PART 2

Aesthetik.

Zweiter Theil.

Entwicklung des Ideals zu den besonderen Formen des Kunstschönen.

Was wir bisher in dem ersten Theile betrachtet haben, betraf zwar die Wirklichkeit der Idee des Schönen als Ideal der Kunst, aber nach wie vielen Seiten hin wir uns auch den Begriff des idealen Kunstwerks entwickelten, so bezogen sich dennoch alle Bestimmungen nur auf das ideale Kunstwerk *überhaupt*. Wie die Idee ist nun aber die Idee des Schönen gleichfalls eine Totalität von wesentlichen Unterschieden, welche als solche hervortreten und sich verwirklichen müssen. Wir können dieß im Ganzen die *besonderen Formen der Kunst* nennen, als die Entwickelung dessen, was im Begriffe des Ideals liegt, und durch die Kunst zur Existenz gelangt. Wenn wir jedoch von diesen Kunstformen als von verschiedenen *Arten* des Ideals sprechen, so dürfen wir „Art" nicht in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes nehmen, als ob hier die Besonderheiten von Außen her an das Ideal als die allgemeine Gattung heranträten, und dasselbe modificirten, sondern „Art" soll nichts als die unterschiedenen und damit concreteren Bestimmungen der Idee des Schönen und des Ideals der Kunst selber ausdrücken. Die Allgemeinheit der Darstellung also wird hier nicht äußerlich, sondern an ihr selbst durch ihren eigenen Begriff bestimmt, so daß dieser Begriff es ist, der sich zu einer Totalität besonderer Gestaltungsweisen der Kunst auseinanderbreitet.

Näher nun finden die Kunstformen als verwirklichende Entfaltung des Schönen in *der* Weise ihren Ursprung in der Idee selbst, daß diese sich durch sie zur Darstellung und Realität heraustreibt, und je nachdem sie nur ihrer abstracten Bestimmtheit oder ihrer concreten Totalität nach für sich selber ist, sich auch in

einer andren realen Gestalt zur Erscheinung bringt. Denn die Idee ist überhaupt nur wahrhaft Idee, als sich durch ihre eigene Thätigkeit für sich selber entwickelnd, und da sie als Ideal unmittelbar Erscheinung und zwar mit ihrer Erscheinung identische Idee des Schönen ist, so ist auch auf jeder besonderen Stufe, welche das Ideal in seinem Entfaltungsgange betritt, mit jeder innern Bestimmtheit unmittelbar eine andere reale Gestaltung verknüpft. Es gilt daher gleich, ob wir den Fortgang in dieser Entwicklung als einen innern Fortgang der Idee in sich, oder der Gestalt, in welcher sie sich Daseyn giebt, ansehen. Jede dieser beiden Seiten ist unmittelbar mit der anderen verbunden. Die Vollendung der Idee als Inhalts erscheint deshalb eben so sehr auch als die Vollendung der Form; und die Mängel der Kunstgestalt erweisen sich umgekehrt gleichmäßig als ein Mangel der Idee, welche die innere Bedeutung für die äußere Erscheinung ausmacht und in ihr sich selber real wird. Wenn wir also hier zunächst im Vergleich mit dem wahren Ideal noch unangemessenen Kunstformen begegnen, so ist dieß nicht in der Weise der Fall, in welcher man gewöhnlich von mißlungenen Kunstwerken zu sprechen gewohnt ist, die entweder nichts ausdrücken, oder das, was sie darstellen sollten, zu erreichen nicht die Fähigkeit haben, sondern für den jedesmaligen Gehalt der Idee ist die bestimmte Gestalt, welche derselbe sich in den besonderen Kunstformen giebt, jedesmal angemessen, und die Mangelhaftigkeit oder Vollendung liegt nur in der relativ unwahren oder wahren Bestimmtheit, als welche sich die Idee für sich ist. Denn der Inhalt muß erst in sich selber wahr und concret seyn, ehe er die wahrhaft schöne Gestalt zu finden vermag.

Wir haben in dieser Beziehung, wie wir bereits bei der allgemeinen Eintheilung sahen, drei Hauptformen der Kunst zu betrachten.

Erstens die symbolische. In ihr sucht die Idee noch ihren ächten Kunstausdruck, weil sie in sich selbst noch abstract und unbestimmt ist, und deshalb auch die angemessene Erscheinung nicht

an sich und in sich selber hat, sondern sich den ihr selbst äußeren Außendingen in der Natur und den menschlichen Begebenheiten gegenüber findet. Indem sie nun in dieser Gegenständlichkeit ihre eigenen Abstractionen unmittelbar ahnt, oder sich mit ihren bestimmungslosen Allgemeinheiten in ein concretes Daseyn hineinzwingt, verderbt und verfälscht sie die vorgefundenen Gestalten. Denn sie kann sie nur willkührlich ergreifen, und kommt deshalb statt zu einer vollkommenen Identification nur zu einem Anklang und selbst noch abstracten Zusammenstimmen von Bedeutung und Gestalt, welche in dieser weder vollbrachten noch zu vollbringenden Ineinanderbildung neben ihrer Verwandtschaft ebenso sehr ihre wechselseitige Aeußerlichkeit, Fremdheit und Unangemessenheit hervorkehren.

Zweitens bleibt aber die Idee ihrem Begriff nach nicht bei der Abstraction und Unbestimmtheit allgemeiner Gedanken stehen, sondern ist in sich selbst freie unendliche Subjectivität und erfaßt dieselbe in ihrer Wirklichkeit als Geist. Der Geist nun als freies Subject ist in sich und durch sich selber bestimmt und hat in dieser Selbstbestimmung auch in seinem eigenen Begriff die ihm adäquate äußere Gestalt, in welcher er sich als mit seiner ihm an und für sich zukommenden Realität zusammenschließen kann. In dieser schlechthin angemessenen Einheit von Inhalt und Form ist die zweite Kunstform, die classische begründet. Wenn jedoch die Vollendung derselben wirklich werden soll, muß der Geist, insofern er sich zum Kunstgegenstande macht, noch nicht der schlechthin absolute Geist seyn, der nur in der Geistigkeit und Innerlichkeit selber sein gemäßes Daseyn findet, sondern der selbst noch besondere und deshalb mit einer Abstraction behaftete Geist. Das freie Subject also, welches die classische Kunst herausgestaltet, erscheint wohl als wesentlich allgemein, und deshalb von aller Zufälligkeit und bloßen Particularität des Innern und Aeußern befreit, zugleich aber als nur mit einer an sich selbst besonderten Allgemeinheit erfüllt. Denn die Außengestalt ist als äußere überhaupt bestimmte, besondere Gestalt, und vermag zu vollendeter

Verschmelzung selber nur wieder einen bestimmten und deshalb beschränkten Inhalt in sich darzustellen, während auch der in sich selbst *besondere* Geist allein vollkommen in eine äußere Erscheinung aufgehn und sich mit ihr zu einer trennungslosen Einheit verbinden kann.

Hier hat die Kunst ihren eigenen Begriff in soweit erreicht, daß sie die Idee, als geistige Individualität unmittelbar mit ihrer leiblichen Realität in so vollendeter Weise zusammenstimmen läßt, daß nun zuerst das äußerliche Daseyn keine Selbstständigkeit mehr gegen die Bedeutung, die es ausdrücken soll, bewahrt, und das Innre umgekehrt in seiner für die Anschauung herausgearbeiteten Gestalt nur sich selber zeigt und in ihr sich affirmativ auf sich bezieht.

Erfaßt sich aber *drittens* die Idee des Schönen als der *absolute* und dadurch als Geist für sich selber freie Geist, so findet sie sich in der Aeußerlichkeit nicht mehr vollständig realisirt, indem sie ihr wahres Daseyn nur in sich als *Geist* hat. Sie löst daher jene classische Vereinigung der Innerlichkeit und äußeren Erscheinung auf, und flieht aus derselben in sich selber zurück. Dieß giebt den Grundtypus für die *romantische* Kunstform ab, für welche, indem ihr Gehalt seiner freien Geistigkeit wegen mehr fordert, als die Darstellung im Aeußerlichen und Leiblichen zu bieten vermag, die Gestalt zu einer *gleichgültigeren* Aeußerlichkeit wird, so daß die romantische Kunst also die Trennung des Inhalts und der Form von der entgegengesetzten Seite als das Symbolische von Neuem hereinbringt.

In dieser Weise *sucht* die symbolische Kunst jene vollendete Einheit der innern Bedeutung und äußeren Gestalt, welche die classische in der Darstellung der substantiellen Individualität für die sinnliche Anschauung *findet*, und die romantische in ihrer hervorragenden Geistigkeit *überschreitet*.

Erster Abschnitt.

Die symbolische Kunstform.

Einleitung.

Vom Symbol überhaupt.

Das Symbol in der Bedeutung, in welcher wir das Wort hier gebrauchen, macht dem Begriffe wie der historischen Erscheinung nach den Anfang der Kunst, und ist deshalb gleichsam nur als Vorkunst zu betrachten, welche hauptsächlich dem Morgenlande angehört, und uns erst nach vielfachen Uebergängen, Verwandlungen und Vermittlungen zu der ächten Wirklichkeit des Ideals als der classischen Kunstform hinüberführt. Wir müssen deshalb von vorn herein sogleich das Symbol in seiner selbstständigen Eigenthümlichkeit, in welcher es den durchgreifenden Typus für die Kunstanschauung und Darstellung abgiebt, von derjenigen Art des Symbolischen unterscheiden, das nur zu einer bloßen für sich unselbstständigen äußeren Form herabgesetzt ist. In dieser letzteren Weise finden wir das Symbol auch in der classischen und romantischen Kunstform ganz ebenso wieder, wie einzelne Seiten auch im Symbolischen die Gestalt des classischen Ideals annehmen, oder den Beginn der romantischen Kunst hervorkehren können. Dergleichen Herüber- und Hinüberspielen betrifft dann aber nur immer Nebengebilde und einzelne Züge, ohne die eigentliche Seele und bestimmende Natur ganzer Kunstwerke auszumachen.

Wo das Symbolische sich dagegen in seiner eigenthümlichen Form selbstständig ausbildet, hat es im Allgemeinen den Charakter der *Erhabenheit*, weil zunächst überhaupt nur die in sich noch

maaßlose und nicht frei in sich bestimmte Idee zur Gestalt werden soll, und deshalb in den concreten Erscheinungen keine bestimmte Form zu finden im Stande ist, welche vollständig dieser Abstraction und Allgemeinheit entspricht. In diesem Nichtentsprechen aber überragt die Idee ihr äußerliches Daseyn, statt darin aufgegangen oder vollkommen beschlossen zu seyn. Dieß Hinausseyn über die Bestimmtheit der Erscheinung macht den allgemeinen Charakter des Erhabenen aus.

Was nun vorerst das Formelle betrifft, so haben wir jetzt nur ganz im Allgemeinen eine Erklärung von dem zu geben, was unter Symbol verstanden wird.

Symbol überhaupt ist eine für die Anschauung unmittelbar vorhandene oder gegebene äußerliche Existenz, welche jedoch nicht so, wie sie unmittelbar vorliegt, ihrer selbst wegen genommen, sondern in einem weiteren und allgemeineren Sinne verstanden werden soll. Es ist daher beim Symbol sogleich zweierlei zu unterscheiden: erstens die Bedeutung und sodann der Ausdruck derselben. Jene ist eine Vorstellung oder ein Gegenstand, gleichgültig von welchem Inhalte, dieser ist eine sinnliche Existenz oder ein Bild irgend einer Art.

1. Das Symbol ist nun zunächst ein Zeichen. Bei der bloßen Bezeichnung aber ist der Zusammenhang, den die Bedeutung und deren Ausdruck mit einander haben, nur eine ganz willkührliche Verknüpfung. Dieser Ausdruck, dieß sinnliche Ding oder Bild stellt dann so wenig sich selber vor, daß es vielmehr einen ihm fremden Inhalt, mit dem es in gar keiner eigenthümlichen Gemeinschaft zu stehn braucht, vor die Vorstellung bringt. So sind in den Sprachen z. B. die Töne Zeichen von irgend einer Vorstellung, Empfindung u. s. w. Der überwiegende Theil der Töne einer Sprache ist aber mit den Vorstellungen, die dadurch ausgedrückt werden, auf eine dem Gehalte nach zufällige Weise verknüpft, wenn sich auch durch eine geschichtliche Entwickelung zeigen ließe, daß der ursprüngliche Zusammenhang von anderer Beschaffenheit war, und die Verschiedenheit der Sprachen besteht vornehmlich darin, daß dieselbe Vorstellung durch ein verschiedenes Tönen ausgedrückt ist. Ein anderes Beispiel solcher Zeichen sind die Farben (les couleurs), welche in den Cocarden und Flaggen gebraucht werden, um auszudrücken, zu welcher Nation ein Individuum oder Schiff gehört. Eine solche Farbe enthält gleichfalls in ihr selber keine Qualität, welche ihr gemeinschaftlich wäre mit ihrer Bedeutung, der Nation nämlich, welche durch sie vorgestellt wird. In dem Sinne einer solchen Gleichgültigkeit von Bedeutung und Bezeichnung derselben dürfen wir in Betreff auf die Kunst das Symbol nicht nehmen, indem die Kunst überhaupt gerade in der Beziehung, Verwandtschaft und dem concreten Ineinander von Bedeutung und Gestalt besteht.

2. Anders ist es daher bei einem Zeichen, welches ein Symbol seyn soll. Der Löwe z. B. wird als ein Symbol der Großmuth, der Fuchs als Symbol der List, der Kreis als Symbol der Ewigkeit, das Dreieck als Symbol der Dreieinigkeit genommen. Der Löwe nun aber, der Fuchs, besitzen für sich die Eigenschaften selbst, deren Bedeutung sie ausdrücken sollen. Ebenso zeigt der Kreis nicht das Unbeendigte, oder willkührlich Begränzte einer geraden, oder anderen nicht in sich zurückkehrenden Linie, welches gleichfalls irgend einem beschränkten Zeitabschnitte zukommt; und das Dreieck hat als ein Ganzes dieselbe Anzahl von Seiten und Winkeln, als sich an der Idee Gottes ergeben, wenn die Bestimmungen, welche die Religion in Gott auffaßt, dem Zählen unterworfen werden.

In diesen Arten des Symbols daher haben die sinnlichen vorhandenen Existenzen schon in ihrem eigenen Daseyn diejenige Bedeutung, zu deren Darstellung und Ausdruck sie verwendet werden, und das Symbol in diesem weiteren Sinne genommen ist deshalb kein bloßes gleichgültiges Zeichen, sondern ein Zeichen, welches in seiner Aeußerlichkeit zugleich den Inhalt der Vorstellung in sich selbst befaßt, die es erscheinen macht. Zugleich aber soll

es nicht sich selbst als dieß concrete einzelne Ding, sondern in sich nur eben jene allgemeine Qualität der Bedeutung vor das Bewußtseyn bringen.

3. Weiter ist drittens zu bemerken, daß das Symbol, obschon es seiner Bedeutung nicht wie das bloß äußerliche und formelle Zeichen gar nicht adäquat seyn darf, sich ihr dennoch umgekehrt, um Symbol zu bleiben, auch nicht ganz angemessen machen muß. Denn wenn einerseits auch der Inhalt, welcher die Bedeutung ist, und die Gestalt, welche zu deren Bezeichnung gebraucht wird, in einer Eigenschaft übereinstimmen, so enthält die symbolische Gestalt andererseits dennoch auch für sich noch andere von jener gemeinschaftlichen Qualität, welche sie das einemal bedeutete, durchaus unabhängige Bestimmungen, ebenso wie der Inhalt nicht bloß ein abstracter, wie die Stärke, die List zu seyn braucht, sondern ein concreter seyn kann, der nun auch seinerseits wieder eigenthümliche, von der ersteren Eigenschaft, welche die Bedeutung seines Symbols ausmacht, und ebenso noch mehr von den übrigen eigenthümlichen Beschaffenheiten dieser Gestalt, verschiedene Qualitäten enthalten kann. — So ist der Löwe z. B. nicht nur stark, der Fuchs nicht nur listig, besonders aber hat Gott noch ganz andere Eigenschaften, als diejenigen, welche in einer Zahl, einer mathematischen Figur oder Thiergestalt können aufgefaßt werden. Der Inhalt bleibt daher gegen die Gestalt, welche ihn vorstellt, auch gleichgültig, und die abstracte Bestimmtheit, welche er ausmacht, kann ebenso gut in unendlich vielen anderen Existenzen und Gestaltungen vorhanden seyn. Gleichfalls hat ein concreter Inhalt viele Bestimmungen an ihm, zu deren Ausdruck andere Gestaltungen, in denen dieselbe Bestimmung liegt, dienen können. Für die äußere Existenz, in welcher sich irgend ein Inhalt symbolisch ausdrückt, gilt ganz dasselbe. Auch sie hat als concretes Daseyn ebenso mehrere Bestimmungen in ihr, deren Symbol sie seyn kann. So ist etwa das nächste beste Symbol der Stärke allerdings der Löwe, ebenso sehr aber auch der

Stier, das Horn, und umgekehrt hat wieder der Stier eine Menge andrer symbolischer Bedeutungen. Vollends unendlich aber ist die Menge von Gestaltungen und Gebilden, welche, um Gott vorzustellen, als Symbole gebraucht worden sind.

Hieraus folgt nun, daß das Symbol seinem eigenen Begriff nach wesentlich zweideutig bleibt.

a) Erstens führt der Anblick eines Symbols überhaupt sogleich den Zweifel herbei, ob eine Gestalt als Symbol zu nehmen ist oder nicht, wenn wir auch die weitere Zweideutigkeit in Rücksicht auf den bestimmten Inhalt bei Seite lassen, welchen eine Gestalt unter mehreren Bedeutungen, als deren Symbol sie oft durch entferntere Zusammenhänge gebraucht werden kann, bezeichnen solle.

Was wir zunächst vor uns haben, ist überhaupt eine Gestalt, ein Bild, die für sich nur die Vorstellung einer unmittelbaren Existenz geben. Ein Löwe z. B., ein Adler, eine Farbe stellt sich selbst vor, und kann als für sich genügend gelten. Deshalb entsteht die Frage, ob ein Löwe, dessen Bild vor uns gebracht ist, nur sich selbst ausdrücken und bedeuten, oder ob er außerdem auch noch etwas Weiteres, den abstracteren Inhalt der bloßen Stärke, oder den concreteren eines Helden, oder einer Jahreszeit, des Ackerbaues vorstellen und bezeichnen soll; ob solches Bild, wie man es nennt, eigentlich oder zugleich uneigentlich, oder auch etwa nur uneigentlich genommen werden soll. — Letzteres ist z. B. bei symbolischen Ausdrücken der Sprache, bei Wörtern, wie Begreifen, Schließen u. s. f. der Fall. Wenn sie geistige Thätigkeiten bezeichnen, haben wir nur unmittelbar diese ihre Bedeutung einer geistigen Thätigkeit vor uns, ohne uns etwa zugleich auch der sinnlichen Handlungen des Begreifens, Schließens zu erinnern. Aber bei dem Bilde eines Löwen steht uns nicht nur die Bedeutung, die er als Symbol haben kann, sondern auch diese sinnliche Gestalt und Existenz selber vor Augen.

Eine solche Zweifelhaftigkeit hört deshalb nur dadurch auf,

daß jede der beiden Seiten, die Bedeutung und deren Gestalt ausdrücklich genannt und dabei zugleich ihre Beziehung ausgesprochen ist. Dann ist aber auch die vorgestellte concrete Existenz nicht mehr ein Symbol im eigentlichen Sinne des Worts, sondern ein bloßes Bild und die Beziehung von Bild und Bedeutung erhält die bekannte Form der Vergleichung, des Gleichnisses. In dem Gleichniß nämlich muß uns Beides vorschweben; die allgemeine Vorstellung einmal, und dann ihr concretes Bild. Ist dagegen die Reflexion noch nicht so weit gekommen, allgemeine Vorstellungen selbstständig festzuhalten, und deshalb auch für sich herauszustellen, so ist auch die sinnliche verwandte Gestalt, in welcher eine allgemeinere Bedeutung ihren Ausdruck finden soll, noch nicht von dieser Bedeutung getrennt gemeint, sondern Beides noch unmittelbar in Einem. Dieß macht, wie wir noch später sehn werden, den Unterschied von Symbol und Vergleich. So ruft z. B. Karl Moor beim Anblick der untergehenden Sonne aus: so stirbt ein Held! Hier ist die Bedeutung von der sinnlichen Darstellung ausdrücklich geschieden und dem Bilde zugleich die Bedeutung hinzugefügt. In anderen Fällen wird zwar bei Gleichnissen diese Scheidung und Beziehung nicht so deutlich hervorgehoben, sondern der Zusammenhang bleibt unmittelbarer; dann aber muß sonst schon aus dem anderweitigen Zusammenhange der Rede, aus der Stellung und anderen Umständen erhellen, daß das Bild nicht für sich befriedigen solle, sondern daß diese oder jene bestimmte Bedeutung, welche nicht zweifelhaft bleiben kann, damit gemeint sey. Wenn z. B. Luther sagt:

Ein' veste Burg ist unser Gott,

oder wenn es heißt:

In den Ocean schifft mit tausend Masten der Jüngling,
Still auf gerettetem Boot treibt in den Hafen der Greis.

so ist über die Bedeutung von Schutz bei der Burg, von Welt der Hoffnungen und Pläne bei dem Bilde des Oceans und der tausend Masten, von dem beschränkten Zwecke und Besitz, dem

kleinen sichern Flecke beim Bilde des Bootes, des Hafens kein Zweifel. Ebenso wenn im alten Testament gesagt wird: Gott zerbrich ihre Zähne in ihrem Maul, zerstoße Herr die Backzähne der jungen Löwen! so erkennt man sogleich, die Zähne, das Maul, die Backzähne der jungen Löwen seyen nicht für sich gemeint, sondern nur Bilder und sinnliche Anschauungen, die uneigentlich zu verstehen seyen, und bei denen es sich nur um ihre Bedeutung handle.

Diese Zweifelhaftigkeit nun aber tritt um so mehr bei dem Symbol als solchen ein, als ein Bild, das eine Bedeutung hat, vornehmlich nur dann Symbol genannt wird, wenn diese Bedeutung nicht wie bei der Vergleichung für sich ausgedrückt oder sonst schon klar ist. Zwar wird auch dem eigentlichen Symbol seine Zweideutigkeit dadurch genommen, daß sich um dieser Ungewißheit selbst willen die Verbindung des sinnlichen Bildes und der Bedeutung zu einer Gewohnheit macht, und etwas mehr oder weniger Conventionelles wird, — wie dieß in Ansehung auf bloße Zeichen unumgänglich erforderlich ist — wo hingegen das Gleichniß sich als etwas nur zu augenblicklichem Behufe Erfundenes, Einzelnes giebt, das für sich klar ist, weil es seine Bedeutung selbst mit sich führt. Doch wenn auch denjenigen, die sich in solchem conventionellen Kreise des Vorstellens befinden, das bestimmte Symbol durch Gewohnheit deutlich ist, so verhält es sich mit allen Uebrigen dagegen, die sich nicht in dem gleichen Kreise bewegen, oder für welche derselbe eine Vergangenheit ist, durchaus in anderer Weise. Ihnen ist zunächst nur die unmittelbare sinnliche Darstellung gegeben, und es bleibt für sie jedesmal zweifelhaft, ob sie sich mit dem, was vor ihnen liegt, zu begnügen haben, oder damit auf noch andere Vorstellungen und Gedanken angewiesen sind. Wenn wir z. B. in christlichen Kirchen das Dreieck an einer ausgezeichneten Stelle der Wand erblicken, so erkennen wir daraus sogleich, daß hier nicht die sinnliche Anschauung dieser Figur als eines bloßen Dreiecks gemeint, sondern daß es um

eine Bedeutung derselben zu thun sey. In einem anderen Local dagegen ist es uns ebenso klar, daß dieselbe Figur nicht solle als Symbol oder Zeichen der Dreieinigkeit genommen werden. Andere nicht christliche Völker aber, welchen die gleiche Gewohnheit und Kenntniß abgeht, werden in dieser Beziehung in Zweifel schweben, und auch wir selbst können nicht überall mit gleicher Sicherheit bestimmen, ob ein Dreieck als eigentliches Dreieck oder ob es symbolisch zu fassen sey.

b) In Ansehung dieser Unsicherheit nun handelt es sich nicht etwa bloß um beschränkte Fälle, in denen sie uns begegnet, sondern um ganz ausgedehnte Kunstgebiete, um den Inhalt eines ungeheuren Stoffes, der vor uns liegt; um den Inhalt fast der gesammten morgenländischen Kunst. In der Welt der altpersischen, indischen, ägyptischen Gestalten und Gebilde ist uns deshalb, wenn wir zunächst hineintreten, nicht recht geheuer; wir fühlen, daß wir unter Aufgaben wandeln. Für sich allein sagen uns diese Gebilde nicht zu, und vergnügen und befriedigen nicht nach ihrer unmittelbaren Anschauung, sondern fordern uns durch sich selber auf, über sie hinaus zu ihrer Bedeutung fortzugehn, welche noch etwas Weiteres, Tieferes als diese Bilder sey. Anderen Productionen hingegen sieht man es auf den ersten Blick an, daß sie, wie Kindermährchen z. B., ein bloßes Spiel mit Bildern und zufälligen seltsamen Verknüpfungen seyn sollen. Denn Kinder begnügen sich mit solcher Oberflächlichkeit von Bildern und deren geistlosem müßigem Spiel und taumelnden Zusammenstellung. Die Völker aber, wenn auch in ihrer Kindheit, forderten einen wesentlicheren Gehalt, und diesen finden wir in der That auch in den Kunstgestalten der Inder und Aegypter, obschon in den räthselhaften Gebilden derselben die Erklärung nur angedeutet und dem Errathen große Schwierigkeit in den Weg gelegt ist. Wie viel nun aber, bei solcher Unangemessenheit von Bedeutung und unmittelbarem Kunstausdruck, der Dürftigkeit der Kunst, der Unreinheit und Ideenlosigkeit der Phantasie selbst zuzuschreiben, wie

vieles dagegen so beschaffen sey, weil die reinere, richtigere Gestaltung für sich nicht fähig wäre, die tiefere Bedeutung auszudrücken, und das Phantastische und Groteske eben vielmehr zum Behufe einer weiter reichenden Vorstellung gemacht worden sey, dieß ist es eben, was zunächst in sehr weitem Umfange als zweifelhaft erscheinen kann.

Selbst bei dem classischen Kunstgebiete tritt noch hin und wieder eine ähnliche Ungewißheit ein, obschon das Classische der Kunst darin besteht, seiner Natur nach nicht symbolisch, sondern in sich selber durchweg deutlich und klar zu seyn. Klar nämlich ist das classische Ideal dadurch, daß es den wahren Inhalt der Kunst d. i. die substantielle Subjectivität erfaßt, und damit eben auch die wahre Gestalt findet, die an sich selbst nichts Anderes ausspricht als jenen ächten Inhalt, so daß also der Sinn, die Bedeutung keine andere ist als diejenige, welche in der äußeren Gestalt wirklich liegt, indem sich beide Seiten vollendet entsprechen, während im Symbolischen, im Gleichniß u. s. f. das Bild immer noch etwas Anderes vorstellt als nur die Bedeutung, für welche es das Bild abgiebt. Aber auch die classische Kunst hat noch eine Seite der Zweideutigkeit, indem es bei den mythologischen Gebilden der Alten zweifelhaft erscheinen kann, ob wir bei den Außengestalten als solchen stehen bleiben und sie nur als ein anmuthreiches Spiel einer glücklichen Phantasie bewundern sollen, weil ja die Mythologie nur überhaupt ein müßiges Erfinden von Fabeln sey, oder ob wir noch nach einer weiteren tieferen Bedeutung zu fragen haben. Diese letztere Forderung kann hauptsächlich da bedenklich machen, wo der Inhalt jener Fabeln das Leben und Wirken des Göttlichen selbst betrifft, indem die Geschichten, die uns berichtet werden, sodann als des Absoluten schlechthin unwürdig und als bloß inadäquate abgeschmackte Erfindung anzusehn wären. Wenn wir z. B. von den zwölf Arbeiten des Hercules lesen, oder gar hören, daß Zeus den Hephästos vom Olymp auf die Insel Lemnos herabgeworfen habe, so daß Vulkan

hievon sey hinkend geworden, so glauben wir nichts als ein mährchenhaftes Bild der Phantasie zu vernehmen. Ebenso können uns die vielen Liebschaften des Jupiter als bloß willkührlich ersonnen erscheinen. Umgekehrt aber, weil solche Geschichten gerade von der obersten Gottheit erzählt werden, wird es ebenso sehr wieder glaublich, daß noch eine andere weitere Bedeutung, als sie die Mythe unmittelbar giebt, darunter verborgen liege.

In dieser Beziehung haben sich deshalb besonders zwei entgegengesetzte Vorstellungen geltend gemacht. Die Eine nimmt die Mythologie als bloß äußerliche Geschichten, welche mit Gott verglichen unwürdig wären, wenn sie auch für sich betrachtet zierlich, lieblich, interessant, ja selbst von großer Schönheit seyn könnten, aber zu weiterer Erklärung tieferer Bedeutungen keinen Anlaß geben dürften. Die Mythologie sey deshalb bloß historisch, nach der Gestalt, in welcher sie vorhanden ist, zu betrachten, indem sie sich einerseits von ihrer künstlerischen Seite her, in ihren Gestaltungen, Bildern, Göttern und deren Handlungen und Begebenheiten für sich als hinreichend zeige, ja in sich selber schon durch das Herausheben von Bedeutungen die Erklärung abgebe, andererseits ihrer historischen Entstehung nach sich aus Localanfängen so wie aus der Willkühr der Priester, Künstler und Dichter, aus historischen Begebenheiten, fremden Mährchen und Traditionen hervorgebildet habe. Die andere Ansicht dagegen will sich nicht mit dem bloß Aeußeren der mythologischen Gestalten und Erzählungen begnügen, sondern dringt darauf, daß ihnen ein allgemeiner tiefer Sinn einwohne, den in seiner Verhüllung dennoch zu erkennen das eigentliche Geschäft der Mythologie als wissenschaftlicher Betrachtung der Mythen sey. Die Mythologie müsse deshalb symbolisch gefaßt werden. Denn symbolisch heißt hier nur, daß die Mythen, als aus dem Geiste erzeugt, — wie bizarr, scherzhaft, grotesk sie auch aussehen können, wie vieles auch von zufälligen äußerlichen Willkührlichkeiten der Phantasie eingemischt seyn möge, — dennoch Bedeutungen, d. h.

allgemeine Gedanken über die Natur Gottes, Philosopheme in sich fassen.

In diesem Sinne hat besonders Creuzer in neuerer Zeit wieder angefangen, in seiner Symbolik die mythologischen Vorstellungen der alten Völker nicht in der gewöhnlichen Manier äußerlich und prosaisch oder nach ihrem künstlerischen Werthe durchzunehmen, sondern er hat darin eine innere Vernünftigkeit der Bedeutungen gesucht. Er ließ sich dabei von der Voraussetzung leiten, daß die Mythen und sagenhaften Geschichten aus dem menschlichen Geiste ihren Ursprung gewonnen haben, der zwar mit seinen Vorstellungen von den Göttern zu spielen vermag, aber mit dem Interesse der Religion ein höheres Bereich betritt, in welchem die Vernunft die Gestaltenerfinderin wird, wenn sie auch mit dem Mangel behaftet bleibt, zunächst ihr Inneres noch nicht in adäquater Weise exponiren zu können. Diese Annahme ist wahr an und für sich: die Religion findet ihre Quelle in dem Geist, der seine Wahrheit sucht, sie ahnt, und sich dieselbe in irgend einer Gestalt, welche mit diesem Gehalt der Wahrheit engere oder weitere Verwandtschaft hat, zum Bewußtseyn bringt. Wenn aber die Vernünftigkeit die Gestalten erfindet, dann entsteht auch das Bedürfniß, die Vernünftigkeit zu erkennen. Diese Erkenntniß allein ist des Menschen wahrhaft würdig. Wer sie bei Seite läßt, erhält nichts als eine Masse äußerer Kenntnisse. Graben wir dagegen nach der inneren Wahrheit der mythologischen Vorstellungen, so können wir, ohne dabei die andere Seite, die Zufälligkeit nämlich und Willkühr der Einbildungskraft, die Localität u. s. f. von der Hand zu weisen, die verschiedenen Mythologien rechtfertigen. Den Menschen aber in seinem geistigen Bilden und Gestalten zu rechtfertigen ist ein edles Geschäft, edler als das bloße Sammeln historischer Aeußerlichkeiten. Nun ist man zwar über Creuzer mit dem Vorwurfe hergefallen, daß er nach dem Vorgange der Neuplatoniker dergleichen weitere Bedeutungen nur erst in die Mythen hineinerkläre, und in ihnen Gedanken suche, von denen es

nicht nur nicht historisch begründet sey, daß sie wirklich darin lägen, sondern von denen sich sogar historisch erweisen lasse, daß man sie, um sie zu finden, erst hineintragen müßte. Denn das Volk, die Dichter und Priester, — obschon man nach der anderen Seite wieder viel von großer geheimer Weisheit der Priester spricht, — hätten nichts von solchen Gedanken gewußt, welche der ganzen Bildung ihrer Zeit unangemessen gewesen wären. Mit diesem letzteren Punkt hat es allerdings seine volle Richtigkeit. Die Völker, Dichter, Priester haben in der That die allgemeinen Gedanken, welche ihren mythologischen Vorstellungen zu Grunde liegen, nicht in dieser Form der Allgemeinheit vor sich gehabt, so daß sie dieselben absichtlich erst in die symbolische Gestalt eingehüllt hätten. Dieß wird aber auch von Creuzer nicht behauptet. Wenn sich jedoch die Alten das nicht bei ihrer Mythologie dachten, was wir jetzt darin sehn, so folgt daraus noch in keiner Weise, daß ihre Vorstellungen nicht dennoch an sich Symbole sind und deshalb so genommen werden müssen, indem die Völker zu der Zeit, als sie ihre Mythen dichteten, in selbst poetischen Zuständen lebten und deshalb ihr Innerstes und Tiefstes sich nicht in Form des Gedankens, sondern in Gestalten der Phantasie zum Bewußtseyn brachten, ohne die allgemeinen abstracten Vorstellungen von den concreten Bildern zu trennen. Daß dieß wirklich der Fall sey, haben wir hier wesentlich festzuhalten und anzunehmen, wenn es auch als möglich einzugestehn ist, daß sich bei solcher symbolischen Erklärungsweise häufig bloß künstliche witzige Combinationen, wie beim Etymologisiren einschleichen können.

c) Wie sehr wir nun aber der Ansicht beipflichten mögen, daß die Mythologie mit ihren Göttergeschichten und weitläufigen Gebilden einer fort und fort dichtenden Phantasie einen vernünftigen Gehalt und tiefe religiöse Vorstellungen in sich schließe, so fragt es sich dennoch in Betreff der symbolischen Kunstform, ob denn alle Mythologie und Kunst symbolisch zu fassen sey. Wie Friedr. v. Schlegel z. B. behauptete, daß in jeder Kunstdarstellung eine Allegorie zu suchen sey. Das Symbolische oder Allegorische wird dann so verstanden, daß jedem Kunstwerke und jeder mythologischen Gestalt ein allgemeiner Gedanke zur Basis diene, der dann für sich in seiner Allgemeinheit hervorgehoben, die Erklärung dessen abgeben soll, was solch ein Werk, solche Vorstellung eigentlich bedeute. Diese Behandlungsweise ist gleichfalls in neuerer Zeit sehr gewöhnlich geworden. So hat man in neueren Ausgaben des Dante z. B., bei dem allerdings vielfache Allegorien vorkommen, jeden Gesang durchweg allegorisch erklären wollen, und auch die heyne'schen Ausgaben alter Dichter suchen in den Anmerkungen den allgemeinen Sinn jeder Metapher in abstracten Verstandesbestimmungen klar zu machen. Denn besonders der Verstand eilt schnell zum Symbol und zur Allegorie, indem er Bild und Bedeutung trennt, und dadurch die Kunstform zerstört, um welche es bei dieser symbolischen Erklärung, welche nur das Allgemeine als solches herausziehn will, nicht zu thun ist.

Solche Ausdehnung des Symbolischen auf alle Gebiete der Mythologie und Kunst ist keineswegs dasjenige, was wir hier vor Augen haben. Denn unser Bemühen geht nicht darauf, auszumitteln, in wie fern Kunstgestalten in diesem Sinne des Worts symbolisch oder allegorisch könnten gedeutet werden, sondern wir haben umgekehrt zu fragen, in wie fern das Symbolische als solches selbst zur Kunstform zu rechnen sey. Wir wollen das Kunstverhältniß der Bedeutung zu ihrer Gestalt, in soweit dasselbe symbolisch im Unterschiede anderer Darstellungsweisen, vornehmlich der classischen und romantischen ist, feststellen. Unsere Aufgabe muß deshalb darin bestehn, statt jener Verbreitung des Symbolischen über das gesammte Kunstgebiet umgekehrt, den Kreis dessen, was an sich selbst als eigentliches Symbol dargestellt und deshalb als symbolisch zu betrachten ist, ausdrücklich zu beschränken. In diesem Sinne ist bereits oben die Eintheilung des Kunstideals in die Form des Symbolischen, Classischen und Romantischen angegeben.

Das Symbolische in unsrer Bedeutung des Worts hört da sogleich auf, wo, statt unbestimmt allgemeiner abstracter Vorstellungen, die freie Individualität den Gehalt und die Form der Darstellung ausmacht. Denn das Subject ist das Bedeutende für sich selbst, und das sich selbst Erklärende. Was es empfindet, sinnt, thut, vollbringt, seine Eigenschaften, Handlungen, sein Charakter ist es selbst, und der ganze Kreis seines geistigen und sinnlichen Erscheinens hat keine andre Bedeutung als das Subject, das in dieser Ausbreitung und Entfaltung seiner nur sich selbst als Herrscher über seine gesammte Objectivität zur Anschauung bringt. Bedeutung und sinnliche Darstellung, Inneres und Aeußeres, Sache und Bild sind dann nicht mehr von einander unterschieden, und geben sich nicht, wie im eigentlich Symbolischen, als bloß verwandt, sondern als *ein* Ganzes, in welchem die Erscheinung kein anderes Wesen, das Wesen keine andere Erscheinung mehr außer sich oder neben sich hat. Manifestirendes und Manifestirtes ist zu concreter Einheit aufgehoben. In diesem Sinne sind die griechischen Götter, in soweit die griechische Kunst sie als freie in sich selbstständig beschlossene Individuen hinstellt, nicht symbolisch zu nehmen, sondern genügen für sich selbst. Die Handlungen des Zeus, des Apollo, der Athene gehören gerade für die Kunst nur diesen Individuen an, und sollen nichts als deren Macht und Leidenschaft darstellen. Wird nun von solchen in sich freien Subjecten ein allgemeiner Begriff als deren Bedeutung abstrahirt und neben das Besondere als Erklärung der ganzen individuellen Erscheinung gestellt, so ist das unberücksichtigt gelassen und zerstört, was an diesen Gestalten das Kunstgemäße ist. Deshalb haben sich auch die Künstler mit solcher symbolischen Deutungsweise aller Kunstwerke und deren mythologischen Figuren nicht befreunden können. Denn was noch etwa als wirklich symbolische Andeutung oder als Allegorie bei der eben erwähnten Art der Kunstdarstellung übrig bleibt, betrifft Nebensachen und ist dann auch ausdrücklich zu einem bloßen Attribut und Zeichen herabgesetzt, wie der Adler

z. B. neben Zeus steht, und der Ochs den Evangelisten Lucas begleitet, während die Aegypter in ihrem Apis die Anschauung des Göttlichen selber hatten. —

Der schwierige Punkt bei dieser kunstgemäßen Erscheinung der freien Subjectivität liegt nun aber darin, zu unterscheiden, ob das, was als Subject vorgestellt ist, auch wirkliche Individualität und Subjectivität hat, oder nur den leeren Schein derselben als bloße *Personification* an sich trägt. In diesem letzteren Falle ist die Persönlichkeit nichts als eine oberflächliche Form, die in besonderen Handlungen und der leiblichen Gestalt nicht ihr eigenes Inneres ausdrückt, und somit die gesammte Aeußerlichkeit ihrer Erscheinung nicht als die ihrige durchdringt, sondern für die äußere Realität als deren Bedeutung noch ein anderes Inneres hat, das nicht diese Persönlichkeit und Subjectivität selber ist.

Dieß macht den Hauptgesichtspunkt in Betreff auf die Abgränzung der symbolischen Kunst aus.

Unser Interesse nun also geht bei der Betrachtung des Symbolischen darauf, den inneren Entstehungsgang der *Kunst*, in soweit derselbe sich aus dem Begriff des sich zur wahren Kunst hin entwickelnden Ideals herleiten läßt, und somit die Stufenfolge des Symbolischen als die Stufen zur wahrhaften Kunst zu erkennen. In wie engem Zusammenhange nun auch Religion und Kunst stehen mögen, so haben wir dennoch nicht die Symbole selbst und die Religion als Umfang der im weiteren Sinne des Worts symbolischen oder sinnbildlichen Vorstellungen durchzunehmen, sondern das allein an ihnen zu betrachten, wonach sie der Kunst als solcher angehören. Die religiöse Seite müssen wir der Geschichte der Mythologie überlassen.

Eintheilung.

Für die nähere Eintheilung nun der symbolischen Kunstform sind vor allem die Grenzpunkte festzustellen, innerhalb welcher sich die Entwickelung fortbewegt.

Im Allgemeinen bildet, wie schon gesagt ist, dieß ganze Gebiet überhaupt erst die *Vorkunst*, indem wir zunächst nur abstracte, noch an sich selbst nicht wesentlich individualisirte Bedeutungen vor uns haben, deren unmittelbar damit verknüpfte Gestaltung ebenso adäquat als inadäquat ist. Das erste Grenzgebiet ist daher das Sichhervorarbeiten der künstlerischen Anschauung und Darstellung überhaupt; die entgegengesetzte Grenze aber giebt uns die eigentliche Kunst, zu welcher das Symbolische als zu seiner Wahrheit sich aufhebt.

Wenn wir von dem ersten Hervortreten der symbolischen Kunst in *subjectiver* Weise sprechen wollen, so können wir uns jenes Ausspruchs erinnern, daß die Kunstanschauung überhaupt wie die religiöse, oder beide vielmehr in Einem, und selbst die wissenschaftliche Forschung von der *Verwundrung* angefangen habe. Der Mensch, den *noch* nichts wundert, lebt noch in der Stumpfheit und Dumpfheit hin. Ihn interessirt nichts, und nichts ist für ihn, weil er sich für sich selber noch von den Gegenständen und deren unmittelbaren einzelnen Existenz nicht geschieden und losgelöst hat. Wen aber auf der anderen Seite nichts *mehr* wundert, der betrachtet die gesammte Aeußerlichkeit als etwas, worüber er sich selbst, sey es in der abstract verständigen Weise einer allgemein menschlichen Aufklärung oder in dem edlen und tieferen Bewußtseyn absoluter geistiger Freiheit und Allgemeinheit, ist klar geworden, und somit die Gegenstände und deren Daseyn zur geistigen selbstbewußten Einsicht verwandelt hat. Die Verwundrung kommt nur da zum Vorschein, wo der Mensch losgerissen von dem unmittelbarsten ersten Zusammenhange mit der

Natur und von der nächsten bloß praktischen Beziehung der Begierde, geistig zurücktritt von der Natur und seiner eigenen singulären Existenz, und in den Dingen nun ein Allgemeines, Ansichseyendes und Bleibendes sucht und sieht. Dann erst fallen ihm die Naturgegenstände auf, sie sind ein Andres, das doch für ihn sein soll, und worin er sich selbst, Gedanken, Vernunft wiederzufinden strebt. Die Ahnung eines Höheren und das Bewußtseyn von Aeußerlichem bleibt dann noch ungetrennt, und doch ist zwischen den natürlichen Dingen und dem Geiste zugleich ein Widerspruch vorhanden, in welchem die Gegenstände sich ebenso anziehend als abstoßend erweisen, und dessen Gefühl beim Drange ihn zu beseitigen eben die Verwundrung erzeugt.

Das nächste Product nun dieses Zustandes besteht darin, daß der Mensch sich die Natur und Gegenständlichkeit überhaupt einerseits als Grund gegenüberstellt und sie als Macht verehrt, andrerseits aber ebenso das Bedürfniß befriedigt, sich die subjective Empfindung eines Höheren, Wesentlichen, Allgemeinen äußerlich zu machen und als objectiv anzuschauen. In dieser Vereinigung ist unmittelbar vorhanden, daß die einzelnen Naturgegenstände, und vornehmlich elementarische, das Meer, Ströme, Berge, Gestirne, nicht in ihrer vereinzelten Unmittelbarkeit genommen werden, sondern in die Vorstellung erhoben die Form allgemeiner an und für sich seyender Existenz erhalten.

Die Kunst beginnt nun darin, daß sie diese Vorstellungen ihrer Allgemeinheit und ihrem wesentlichen Ansichseyn nach wieder zur Anschauung für das unmittelbare Bewußtsein in ein Bild faßt und in der gegenständlichen Form desselben für den Geist hinausstellt. Die unmittelbare Verehrung der Naturdinge, Natur- und Fetischdienst, ist deshalb noch keine Kunst.

Nach der *objectiven* Seite hin steht der Anfang der Kunst im engsten Zusammenhange mit der Religion. Die ersten Kunstwerke sind mythologischer Art. In der Religion ist es das Absolute überhaupt, das sich, sey es auch seinen abstractesten und

ärmsten Bestimmungen nach, zum Bewußtseyn bringt. Die nächste Explication nun, welche für das Absolute da ist, sind die Erscheinungen der Natur, in deren Existenz der Mensch das Absolute ahnt, und sich dasselbe daher in Form von Naturdingen anschaulich macht. In diesem Streben findet die Kunst ihren ersten Ursprung. Doch wird sie auch in dieser Beziehung erst da hervortreten, wo der Mensch nicht nur in den wirklich vorhandenen Gegenständen unmittelbar das Absolute erblickt, und sich mit dieser Weise der Realität des Göttlichen begnügt, sondern wo das Bewußtseyn das Erfassen des ihm Absoluten in Form des ansichselbst Aeußerlichen, so wie das Objective dieser gemäßeren oder unangemesseneren Verknüpfung aus sich selber hervorbringt. Denn zur Kunst gehört ein durch den Geist ergriffner substantieller Gehalt, der zwar äußerlich erscheint, aber in einer Aeußerlichkeit, welche nicht nur unmittelbar vorhanden, sondern durch den Geist erst als eine jenen Inhalt in sich fassende und ausdrückende Existenz producirt ist. Die erste näher gestaltende Dollmetscherin aber der religiösen Vorstellungen ist allein die Kunst, weil die prosaische Betrachtung der gegenständlichen Welt sich erst geltend macht, wenn der Mensch in sich als geistiges Selbstbewußtseyn sich von der Unmittelbarkeit frei gekämpft hat, und derselben in dieser Freiheit, in welcher er die Objectivität als eine bloße Aeußerlichkeit verständig aufnimmt, gegenübersteht. Diese Trennung ist immer erst eine spätere Stufe. Das erste Wissen vom Wahren dagegen erweist sich als ein Mittelzustand zwischen der bloßen geistlosen Versenkung in die Natur und der von ihr durchaus befreiten Geistigkeit. Dieser Mittelzustand in welchem sich der Geist seine Vorstellungen nur deshalb in Gestalt der Naturdinge vor Augen stellt, weil er noch keine höhere Form errungen hat, in dieser Verbindung jedoch beide Seiten einander gemäß zu machen strebt, ist im Allgemeinen dem prosaischen Verstande gegenüber der Standpunkt der Poesie und Kunst. Deshalb kommt denn auch das vollständig prosaische Bewußtseyn erst

da hervor, wo das Princip der subjectiven geistigen Freiheit in seiner abstracten und wahrhaft concreten Form zur Wirklichkeit gelangt, in der römischen und später dann in der modernen christlichen Welt.

Der Endpunkt zweitens, dem die symbolische Kunstform zustrebt, und mit dessen Erreichen sie sich als symbolisch auflöst, ist die classische Kunst. Diese, obschon sie die wahre Kunsterscheinung erarbeitet, kann nicht die erste Kunstform sein; sie erhält die mannichfaltigsten Vermittlungs- und Uebergangsstufen des Symbolischen zu ihrer Voraussetzung. Denn ihr gemäßer Gehalt ist die geistige Individualität, die als Inhalt und Form des Absoluten und Wahren erst nach vielfachen Vermittlungen und Uebergängen in's Bewußtseyn treten kann. Den Anfang macht immer das seiner Bedeutung nach Abstracte und Unbestimmte; die geistige Individualität aber muß wesentlich an sich und für sich selber concret sein. Sie ist der sich aus sich selbst bestimmende Begriff in seiner gemäßen Wirklichkeit, der nur gefaßt werden kann, nachdem er sich die abstracten Seiten, deren Vermittlung er ist, in ihrer einseitigen Ausbildung vorausgeschickt hat. Ist dieß geschehen, so macht er zugleich durch sein eignes Hervortreten als Totalität jenen Abstractionen ein Ende. Dieß ist in der classischen Kunst der Fall. Sie thut den bloß symbolisirenden und erhabenen Vorversuchen der Kunst Einhalt, weil die geistige Subjectivität ihre und zwar adaequate Gestalt ebenso an sich selber hat, wie der sich selbst bestimmende Begriff sich das ihm gemäße besondere Daseyn aus sich selbst erzeugt. Wenn für die Kunst dieser wahrhafte Inhalt und dadurch die wahre Gestalt gefunden ist, hört das Suchen und Streben nach Beidem, worin eben der Mangel des Symbolischen liegt, unmittelbar auf.

Fragen wir innerhalb dieser Grenzpunkte nach einem näheren Princip der Eintheilung für die symbolische Kunst, so ist dieselbe überhaupt, insoweit sie sich den ächten Bedeutungen und deren entsprechenden Gestaltungsweise erst entgegenringt, ein Kampf

des der wahren Kunst noch widerstrebenden Inhalts und der demselben ebenso wenig homogenen Form. Denn beide Seiten, obschon zur Identität verbunden, fallen dennoch weder mit einander noch mit dem wahren Begriff der Kunst zusammen, und streben deshalb ebenso sehr wieder aus dieser mangelhaften Vereinigung heraus. Die ganze symbolische Kunst läßt sich in dieser Rücksicht als ein fortlaufender Streit der Angemessenheit von Bedeutung und Gestalt auffassen, und die verschiedenen Stufen sind nicht sowohl verschiedene Arten des Symbolischen, sondern Stadien und Weisen ein und desselbigen Widerspruchs.

Zunächst jedoch ist dieser Kampf nur erst an sich vorhanden, d. h. die Unangemessenheit der in eins gesetzten und zusammengezwungenen Seiten ist noch nicht für das Kunstbewußtseyn selber geworden, weil dasselbe weder die Bedeutung, welche es ergreift, für sich ihrer allgemeinen Natur nach kennt, noch die reale Gestalt in deren abgeschlossenem Daseyn selbstständig aufzufassen weiß, und deshalb, statt sich den Unterschied Beider vor Augen zu stellen, von der unmittelbaren Identität derselben ausgeht. Den Anfang bildet deshalb die noch ungetrennte und in dieser widersprechenden Verknüpfung gährende und räthselhafte Einheit des Kunstgehalts und seines versuchten symbolischen Ausdrucks — die eigentliche unbewußte originäre Symbolik, deren Gestaltungen noch nicht als Symbole gesetzt sind.

Das Ende dagegen zeigt das Verschwinden und Sichauflösen des Symbolischen, indem der bisher an sich seyende Kampf jetzt in's Kunstbewußtseyn gekommen ist, und das Symbolisiren daher zu einem bewußten Abscheiden der für sich selber klaren Bedeutung von ihrem sinnlichen mit ihr verwandten Bilde wird, jedoch in dieser Trennung zugleich ein ausdrückliches Beziehen bleibt, das sich aber, statt als unmittelbare Identität zu erscheinen, nur als eine bloße Vergleichung Beider geltend macht, in welcher die früher ungewußte Unterschiedenheit ebenso sehr hervortritt. — Dieß ist der Kreis des als Symbol gewuß-

Zweiter Abschnitt.
Die klassische Kunstform.

Einleitung.
Vom Klassischen überhaupt.

Den Mittelpunkt der Kunst macht die zu freier Totalität in sich abgeschlossene Einigung des Inhalts und der ihm schlechthin angemessenen Gestalt aus. Diese mit dem Begriff des Schönen zusammenfallende Realität, zu welcher die symbolische Kunstform vergebens anstrebte, bringt erst die klassische Kunst zur Erscheinung. Wir haben daher in der früheren Betrachtung der Idee des Schönen und der Kunst bereits die allgemeine Natur des Klassischen im Voraus festgestellt; das Ideal giebt den Inhalt und die Form für die klassische Kunst ab, welche in dieser adäquaten Gestaltungsweise das zur Ausführung bringt, was die wahrhafte Kunst ihrem Begriff nach ist.

Zu dieser Vollendung aber gehörten alle die besonderen Momente, deren Entwickelung wir zum Inhalt des vorigen Abschnittes nahmen. Denn die klassische Schönheit hat zu ihrem Inneren die freie, selbstständige Bedeutung, d. i. nicht eine Bedeutung von irgend Etwas, sondern das sich selbst Bedeutende, und damit auch sich selber Deutende. Dieß ist das Geistige, welches überhaupt sich selbst zum Gegenstande seiner macht. An dieser Gegenständlichkeit seiner selbst hat es dann die Form der Aeußerlichkeit, welche, als mit ihrem Inneren iden-

tisch, dadurch auch ihrer Seits unmittelbar die Bedeutung ihrer selbst ist, und indem sie sich weiß, sich weist. Wir gingen zwar auch beim Symbolischen von der Einheit der Bedeutung und deren durch die Kunst hervorgebrachten sinnlichen Erscheinungsweise aus, aber diese Einheit war nur unmittelbar und dadurch unangemessen. Denn der eigentliche Inhalt blieb entweder das Natürliche selber, seiner Substanz und abstrakten Allgemeinheit nach, weshalb die vereinzelte Natur-Existenz, obschon sie als das wirkliche Daseyn jener Allgemeinheit angesehen wurde, dieselbe entsprechend darzustellen nicht im Stande war, oder das nur Innere und vom Geist allein Ergreifbare, wenn es zum Inhalt gemacht wurde, erhielt an dem ihm selber Fremdartigen, dem unmittelbar Einzelnen und Sinnlichen, seine damit ebenso unangemessene Erscheinung. Ueberhaupt standen Bedeutung und Gestalt nur im Verhältniß bloßer Verwandtschaft und Andeutung, und wie sehr sie nach einigen Rücksichten hin auch in Zusammenhang gebracht werden konnten, fielen sie doch nach anderen ebenso sehr auseinander. Diese nächste Einheit zerriß daher, das abstrakt einfache Innere und Ideelle stellte sich für die indische Weltanschauung auf die eine, die vielfache Wirklichkeit der Natur und des endlichen menschlichen Daseyns auf die andere Seite, und die Phantasie in der Unruhe ihres Dranges führte nun von der einen zur anderen hin und her, ohne das Ideelle für sich zur reinen absoluten Selbstständigkeit bringen, noch es mit dem vorhandenen und umgestalteten Stoffe der Erscheinung wahrhaft erfüllen und in demselben in beruhigter Vereinigung darstellen zu können. Das Wüste und Groteske in der Vermischung einander widerstrebender Elemente verschwand zwar gleichfalls wieder, doch nur um einer ebenso unbefriedigenden Räthselhaftigkeit Raum zu geben, welche statt der Lösung nur die Aufgabe der Lösung hinzustellen befähigt war. Denn auch hier noch fehlte die Freiheit und Selbstständigkeit des Inhalts, die nur dadurch hervortritt, daß das Innere als in sich selbst

total und deshalb als über die zunächst ihm andere und fremde Aeußerlichkeit übergreifend zum Bewußtseyn kommt. Diese Selbstständigkeit an und für sich als die freie absolute Bedeutung ist das Selbstbewußtseyn, das zu seinem Inhalt das Absolute, zu seiner Form die geistige Subjektivität hat. Gegen diese sich selbstbestimmende, denkende, wollende Macht ist alles Andere nur relativ und momentan selbstständig. Die sinnlichen Erscheinungen der Natur, Sonne, Himmel, Gestirne, Pflanzen, Thiere, Gestein, Ströme, Meere, haben nur eine abstrakte Beziehung auf sich selbst, und sind in den steten Prozeß mit anderen Existenzen hineingezogen, so daß sie nur der endlichen Vorstellung als selbstständig gelten können. In ihnen tritt die wahre Bedeutung des Absoluten noch nicht heraus. Die Natur ist freilich heraus, aber nur im Außersichseyn; ihr Inneres ist nicht als Inneres für sich selbst, sondern ergossen in die bunte Mannigfaltigkeit der Erscheinung und dadurch unselbstständig. Erst im Geist, als der konkreten, freien unendlichen Beziehung auf sich selbst, ist die wahre absolute Bedeutung wahrhaft heraus und selbstständig in ihrem Daseyn. —

Auf dem Wege zu dieser ihrer Befreiung vom unmittelbar Sinnlichen und zu ihrer Verselbstständigung in sich begegnen wir der Erhabenheit und Heiligung der Phantasie. Das absolut Bedeutende nämlich ist zunächst das denkende, absolute, sinnlichkeitslose Eine, das sich auf sich als das Absolute bezieht, und in dieser Beziehung das von ihm erschaffene Andere, die Natur und Endlichkeit überhaupt, als das Negative, in sich selbst Haltlose setzt. Es ist das Allgemeine an und für sich, vorgestellt als die objektive Macht über das gesammte Daseyn, sey es nun, daß dieses Eine in seiner ausdrücklich negativen Richtung gegen das Erschaffene, oder in seiner positiven pantheistischen Immanenz in demselben zum Bewußtseyn und zur Darstellung gebracht werde. Der zwiefache Mangel dieser Anschauung besteht nun aber für die Kunst erstens darin, daß dieses Eine und All-

gemeine, das die Grundbedeutung ausmacht, noch nicht an sich selbst zur näheren Bestimmung und Unterscheidung, und damit ebenso wenig zur eigentlichen Individualität und Persönlichkeit gekommen ist, in welcher es als Geist aufgefaßt und in einer Gestalt vor die Anschauung gestellt werden könnte, die dem geistigen Gehalt seinem eigenen Begriffe nach zugehörig und ihm angemessen wäre. Die konkrete Idee des Geistes dagegen erfordert, daß er sich in sich selbst bestimmt und unterscheidet, und indem er sich gegenständlich macht, in dieser Verdopplung eine äußere Erscheinung gewinnt, welche, obschon leiblich und gegenwärtig, doch schlechthin von ihm durchdrungen bleibt, und deshalb für sich genommen nichts ausdrückt, sondern als ihr Inneres nur den Geist hervortreten läßt, dessen Aeußerung und Realität sie ist. Nach Seiten der gegenständlichen Welt hin ist mit jener Abstraktion des in sich unterschiedslosen Absoluten *zweitens* der Mangel verbunden, daß nun auch die wirkliche Erscheinung, als das in sich Substanzlose, unfähig wird, auf wahrhafte Weise das Absolute in konkreter Gestalt herauszustellen.

Als Gegentheil jener Lobgesänge, Preisreden, Triumphe der abstrakten allgemeinen Herrlichkeit Gottes, haben wir bei diesem Uebergange in eine höhere Kunstform an das Moment der Negativität, der Veränderung, des Schmerzes, des Durchgangs durch Leben und Tod zu erinnern, das wir gleichfalls im Orient fanden. Hier war es die *Unterscheidung* an sich selbst, welche hervortrat, ohne sich zur *Einheit* und Selbstständigkeit der Subjektivität zusammenzufassen. Beide Seiten aber, die in sich selbstständige Einheit, und die Unterscheidung und bestimmte Erfüllung in sich, geben erst in ihrer konkreten vermittelten Totalität eine wahrhaft freie Selbstständigkeit ab.

In dieser Rücksicht können wir beiläufig neben der Erhabenheit noch einer anderen Anschauung erwähnen, welche sich gleichfalls im Orient zu entwickeln begonnen hat. Es ist, der Substantialität des *einen* Gottes gegenüber, das Erfassen der in-

neren Freiheit, Selbstständigkeit, Unabhängigkeit der einzelnen Person in sich, so weit der Orient die Ausbildung dieser Richtung erlaubt. Als Hauptanschauung haben wir sie bei den *Arabern* zu suchen, welche in ihren Wüsten, auf dem unendlichen Meer ihrer Flächen, den reinen Himmel über sich, in solcher Natur an ihren eigenen Muth und die Tapferkeit ihrer Faust, so wie an die Mittel ihrer Selbsterhaltung, an Kameel, Pferd, Lanze, Schwerdt gewiesen sind. Hier thut sich im Unterschiede der indischen Weichheit und Selbstlosigkeit, so wie des späteren muhamedanischen Pantheismus der Poesie, die sprödere Selbstständigkeit des persönlichen Charakters auf, und läßt nun auch den Gegenständen ihre umgränzte und festbestimmte unmittelbare Wirklichkeit. Mit dieser beginnenden Selbstständigkeit der Individualität ist dann zugleich treue Freundschaft, Gastfreundschaft, erhabener Edelmuth, doch ebenso auch eine unendliche Lust der Rache und das unauslöschliche Gedächtniß eines Hasses verbunden, der sich mit schonungsloser Leidenschaft und völlig gefühlloser Grausamkeit Raum und Befriedigung verschafft. Was aber auf diesem Boden vor sich geht, erscheint als menschlich im menschlichen Kreise gehalten; es sind Thaten der Rache, Verhältnisse der Liebe, Züge aufopfrungsvollen Edelmuths, aus denen das Phantastische und Wunderbare verschwunden ist, so daß alles fest und bestimmt nach dem nothwendigen Zusammenhange der Dinge vorübergeführt wird. — Eine ähnliche Auffassung der wirklichen Gegenstände, welche auf ihr festes Maaß zurückgeführt sind, und in ihrer freien, nicht bloß nützlichen Kräftigkeit zur Anschauung kommen, fanden wir früher bereits bei den Hebräern; auch die festere Selbstständigkeit des Charakters, die Wildheit der Rache und des Hasses liegt in der ursprünglich jüdischen Nationalität; jedoch zeigt sich sogleich der Unterschied, daß hier auch die kräftigsten Gebilde der Natur weniger ihrer selbst, als der Macht Gottes wegen, in Beziehung auf welche sie ihre Selbstständigkeit sogleich wieder verlieren, geschildert sind, und

auch Haß und Verfolgung sich nicht als persönlich nur gegen Personen, sondern in dem Dienste Gottes als Nationalrachsucht gegen ganze Völker kehrt. Wie z. B. die späteren Psalmen und vornehmlich die Propheten häufig nur das Unglück und den Untergang anderer Völker zu wünschen und zu erflehen wissen, und ihre Hauptstärke nicht selten im Fluchen und Verfluchen finden.

Auf diesen so eben erwähnten Standpunkten sind die Elemente der wahren Schönheit und Kunst allerdings vorhanden, aber zunächst auseinandergeworfen, zerstreut, und statt in wahrhafte Identität, nur in falsche Beziehung gesetzt. Deshalb kann es denn die nur ideelle und abstrakte Einheit des Göttlichen zu keiner in der Form wirklicher Individualität schlechthin gemäßen Kunsterscheinung bringen, während die Natur und die menschliche Individualität sich ihrem Inneren und Aeußeren nach vom Absoluten entweder gar nicht erfüllt, oder doch nicht positiv davon durchdrungen zeigt. Diese *Aeußerlichkeit* der Bedeutung, welche zum wesentlichen Inhalt gemacht wird, und der bestimmten Erscheinung, an der sie zur Darstellung kommen soll, that sich endlich *drittens* in der *vergleichenden Kunstthätigkeit* hervor. In ihr sind beide Seiten vollkommen selbstständig geworden, und die zusammenhaltende Einheit ist nur die unsichtbare vergleichende Subjektivität. Dadurch kehrte sich aber gerade das Mangelhafte solcher Aeußerlichkeit in stets verstärktem Maaße heraus, und erwies sich als das für die ächte Kunstdarstellung Negative und somit Aufzuhebende. Wird diese Aufhebung wirklich vollbracht, so kann nun die Bedeutung nicht mehr das in sich *abstrakt* Ideelle seyn, sondern das in sich und durch sich selbst bestimmte Innere, welches in dieser seiner konkreten Totalität ebenso sehr an sich selbst die andere Seite, die Form nämlich in sich abgeschlossener und bestimmter Erscheinung hat, und deshalb in dem äußeren Daseyn, als dem Seinigen, nur sich selber ausdrückt und bedeutet.

1. Diese in sich freie Totalität, welche in dem ihr Anderen,

zu dem sie sich fortbestimmt, sich selber gleich bleibt, das Innere, das in seiner Objektivität sich auf sich selbst bezieht, ist das an und für sich Wahre, Freie und Selbstständige, das in seinem Daseyn nichts Anderes darstellt als sich selbst. Im Reiche der Kunst nun ist dieser Gehalt nicht in seiner unendlichen Form, nicht das *Denken* seiner selbst, als das Wesentliche, Absolute, das sich in Form der ideellen Allgemeinheit objektiv wird und für sich selbst macht, sondern noch in unmittelbarer natürlicher und sinnlicher Existenz. Insofern aber die Bedeutung selbstständig ist, muß sie in der Kunst ihre Gestalt aus sich selber nehmen und das Princip ihrer Aeußerlichkeit an sich selber haben. Sie muß deshalb zum Natürlichen zwar zurückkehren, doch als Herrschaft über das Aeußere, welches, insofern es eine Seite der Totalität des Inneren selber ist, als bloß natürliche Objektivität nicht mehr existirt, sondern ohne eigene Selbstständigkeit nur den Ausdruck des Geistes zeigt. In dieser Durchdringung erhält dadurch ihrer Seits auch die durch den Geist umgebildete Naturgestalt und Aeußerlichkeit überhaupt unmittelbar ihre Bedeutung an sich selber, und deutet nicht mehr auf dieselbe als auf etwas von der leiblichen Erscheinung Getrenntes und Verschiedenes hin. Dieß ist die dem Geist angemessene Identifikation des Geistigen und Natürlichen, welche nicht nur bei der Neutralisation der beiden entgegengesetzten Seiten stehen bleibt, sondern das Geistige zu der höheren Totalität heraufhebt, in seinem Anderen sich selber zu erhalten, das Natürliche ideell zu setzen, und sich im Natürlichen und am Natürlichen auszudrücken. In dieser Art der Einheit ist der Begriff der klassischen Kunstform begründet.

a) Diese Identität von Bedeutung und Körperlichkeit ist hier nun näher so zu fassen, daß keine Trennung der Seiten innerhalb ihrer vollbrachten Einigung statt hat, und sich das Innere deshalb nicht als *nur innere Geistigkeit* aus dem Leiblichen und der konkreten Wirklichkeit in sich zurücknimmt,

wodurch sich ein Unterschied Beider gegeneinander hervorkehren könnte. Indem nun das Objektive und Aeußere, in welchem der Geist zur Anschauung kommt, seinem Begriff nach durchweg zugleich bestimmt und besondert ist, so kann der freie Geist, den die Kunst zu seiner gemäßen Realität herausarbeitet, nur die ebenso sehr bestimmte als in sich selbstständige geistige Individualität in ihrer natürlichen Gestalt seyn. Deshalb macht das Menschliche den Mittelpunkt und Inhalt der wahren Schönheit und Kunst aus; aber als Inhalt der Kunst, wie im Begriff des Ideals bereits entwickelt worden ist, unter der wesentlichen Bestimmung konkreter Individualität und der ihr adäquaten äußeren Erscheinung, welche in ihrer Objektivität von den Gebrechen der Endlichkeit gereinigt ist.

b) In dieser Rücksicht ergiebt sich sogleich, daß die klassische Darstellungsweise ihrem Wesen nach nicht mehr symbolischer Art, im genaueren Sinne des Worts, seyn kann, wenn auch hin und wieder noch einige symbolische Ingredienzien beiherspielen. Die griechische Mythologie z. B., welche, insoweit die Kunst sich derselben bemächtigt, dem klassischen Ideal angehört, ist, in ihrem Mittelpunkte aufgefaßt, nicht von symbolischer Schönheit, sondern gestaltet im ächten Charakter des Kunst-Ideals, obschon einige Reste des Symbolischen, wie wir noch sehen werden, daran haften bleiben. — Fragen wir nun aber nach der bestimmten Gestalt, welche in diese Einheit mit dem Geist eingehen kann, ohne eine bloße Andeutung ihres Inhalts zu werden, so ergiebt sich aus der Bestimmung, daß im Klassischen Inhalt und Form adäquat seyn sollen, auch für die Seite der Gestalt die Forderung der Totalität und Selbstständigkeit in sich. Denn zur freien Selbstständigkeit des Ganzen, in welcher die Grundbestimmung des Klassischen liegt, gehört, daß jede der Seiten, sowohl der geistige Gehalt, als dessen äußere Erscheinung, in sich die Totalität sey, welche den Begriff des Ganzen ausmacht. Nur in dieser Weise nämlich ist jede Seite an sich

mit der anderen identisch, und deshalb ihr Unterschied zum bloßen Formunterschied Eines und Desselben herabgesetzt, wodurch nun auch das Ganze als frei erscheint, indem seine Seiten sich als adäquat erweisen, da es in jeder derselben sich darstellt und in beiden Eines ist. Der Mangel dieser freien Verdoppelung seiner innerhalb derselben Einheit führte im Symbolischen gerade die Unfreiheit des Inhalts und damit auch der Form nach sich. Der Geist war nicht sich selber klar, und deshalb zeigte seine äußere Realität sich nicht als seine eigene, durch ihn und in ihm an und für sich gesetzte. Umgekehrt sollte die Gestalt wohl bedeutsam seyn, aber die Bedeutung lag nur zum Theil, nur nach irgend einer Seite in ihr. Als ihrem Inneren daher ebenso sehr noch äußerlich, gab die äußere Existenz zunächst, statt der darzustellenden Bedeutung, nur sich selbst, und sollte sie zeigen, daß sie auf etwas Weiteres hinzudeuten habe, mußte ihr Gewalt angethan werden. In dieser Verzerrung blieb sie nun weder sie selber, noch ward sie das Andere, die Bedeutung, sondern that nichts als eine räthselhafte Verknüpfung und Vermischung von Fremdartigem kund, oder fiel als bloß dienender Schmuck und äußerer Zierrath der bloßen Verherrlichung der einen absoluten Bedeutung aller Dinge anheim, bis sie sich endlich der bloß subjektiven Willkür des Vergleichs mit einer ihr entfernt liegenden und gleichgültigen Bedeutung preisgeben mußte. Soll dieß unfreie Verhältniß sich lösen, so muß die Gestalt an sich selber schon ihre Bedeutung und näher zwar die Bedeutung des Geistes haben. Diese Gestalt ist wesentlich die menschliche, weil die Aeußerlichkeit des Menschen allein befähigt ist, das Geistige in sinnlicher Weise zu offenbaren. Der menschliche Ausdruck in Gesicht, Auge, Stellung, Geberde ist zwar materiell, und darin nicht das, was der Geist ist, aber innerhalb dieser Körperlichkeit selbst ist das menschliche Aeußere nicht nur lebendig und natürlich wie das Thier, sondern die Leiblichkeit, welche in sich den Geist wiederspiegelt. Durch das Auge sieht man

dem Menschen in die Seele, wie durch seine ganze Bildung überhaupt sein geistiger Charakter ausgedrückt wird. Wenn deshalb die Leiblichkeit dem Geist als sein Daseyn zugehört, so ist auch der Geist das dem Leibe angehörige Innere und keine der äußeren Gestalt fremdartige Innerlichkeit, so daß die Materialität nicht noch eine andere Bedeutung in sich hat oder darauf hindeutet. Zwar trägt die menschliche Gestalt viel von dem allgemeinen animalischen Typus an sich, aber der ganze Unterschied des menschlichen Körpers vom thierischen besteht nur darin, daß der menschliche sich seiner ganzen Bildung nach als der Wohnsitz, und zwar als das einzig mögliche Naturdaseyn des Geistes erweist. Deshalb ist auch der Geist nur im Leibe für Andere unmittelbar vorhanden. — Die Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs und das spezielle Entsprechen von Seele und Leib anzugeben, ist hier jedoch nicht der Ort; wir müssen diese Nothwendigkeit hier voraussetzen. Nun giebt es allerdings Todtes, Häßliches, d. h. von anderen Einflüssen und Abhängigkeiten Bestimmtes an der menschlichen Gestalt; ist dieß der Fall, so ist es eben die Sache der Kunst, den Unterschied des bloß Natürlichen und des Geistigen auszulöschen, und die äußere Leiblichkeit zur schönen, durch und durch gebildeten, beseelten und geistig-lebendigen Gestalt zu machen.

Bei dieser Darstellungsweise ist dann in Betreff auf das Aeußere nichts Symbolisches mehr vorhanden, und alles bloße Suchen, Drängen, Verzerren und Verkehren abgeschnitten. Denn der Geist ist, wenn er sich als Geist gefaßt hat, das für sich Fertige und Klare, und ebenso ist auch sein Zusammenhang mit der ihm adäquaten Gestalt von der einen Seite her etwas an und für sich Fertiges und Gegebenes, das nicht erst durch eine von der Phantasie im Gegensatz gegen das Vorhande hervorgebrachte Verknüpfung braucht zu Stande zu kommen. Ebenso wenig ist die klassische Kunstform eine bloß leiblich hingestellte oberflächliche Personifikation, indem der gesammte Geist, soweit er den Inhalt des Kunstwerks ausmachen soll, in die Leiblichkeit

heraustritt und mit ihr sich vollendet zu identificiren vermag. Aus diesem Gesichtspunkte kann auch die Vorstellung betrachtet werden, daß die Kunst die menschliche Gestalt nachgeahmt habe. Der gewöhnlichen Ansicht nach erscheint jedoch dieß Aufnehmen und Nachbilden als eine Zufälligkeit, wogegen zu behaupten ist, daß die zu ihrer Reife gediehene Kunst der Nothwendigkeit nach habe in der Form der äußeren menschlichen Erscheinung darstellen müssen, weil der Geist nur in ihr das ihm gemäße Daseyn im Sinnlichen und Natürlichen erhält.

Wie mit dem menschlichen Körper und dessen Ausdruck verhält es sich nun auch mit den menschlichen Empfindungen, Trieben, Thaten, Begebenheiten und Handlungen; auch ihre Aeußerlichkeit ist im Klassischen nicht nur als natur-lebendig, sondern als geistig charakterisirt, und die Seite des Inneren mit dem Aeußern in adäquate Identität gebracht.

c) Indem nun die klassische Kunst die freie Geistigkeit als bestimmte Individualität faßt, und dieselbe in ihrer leiblichen Erscheinung unmittelbar anschaut, so ist ihr häufig der Vorwurf des Anthropomorphismus gemacht worden. Bei den Griechen z. B. hat schon Xenophanes gegen die Vorstellungsweise der Götter gesprochen, indem er sagte, wären die Löwen die Bildner gewesen, so würden sie ihren Göttern Löwengestalt gegeben haben. Von ähnlicher Art ist das witzige französische Wort: Gott habe den Menschen nach seinem Bilde geschaffen, aber der Mensch habe es ihm heimgegeben, und Gott nach des Menschen Bilde geschaffen. In Beziehung auf die folgende Kunstform, die romantische, ist in dieser Rücksicht zu bemerken, daß der Gehalt der klassischen Kunstschönheit allerdings noch mangelhaft ist, wie die Religion der Kunst selbst; aber der Mangel liegt so wenig im Anthropomorphistischen als solchen, daß im Gegentheil zu behaupten steht, die klassische Kunst sey zwar für die Kunst anthropomorphistisch genug, für die höhere Religion aber zu wenig. Das Christenthum hat den Anthropomorphismus viel

weiter getrieben; denn der christlichen Lehre nach ist Gott nicht ein nur menschlich gestaltetes Individuum, sondern ein wirkliches einzelnes Individuum, ganz Gott und ganz ein wirklicher Mensch, hineingetreten in alle Bedingungen des Daseyns, und kein bloßes menschlich gebildetes Ideal der Schönheit und Kunst. Hat man vom Absoluten nur die Vorstellung eines abstrakten, in sich unterschiedslosen Wesens, dann freilich fällt jede Art der Gestaltung fort, aber damit Gott als Geist sey, dazu gehört sein Erscheinen als Mensch, als einzelnes Subjekt, nicht als ideales Menschseyn, sondern als wirkliches Fortgehen bis zur zeitlichen gänzlichen Aeußerlichkeit der auch unmittelbaren und natürlichen Existenz. In der christlichen Anschauung nämlich liegt die unendliche Bewegung, sich bis zum Extrem des Gegensatzes hinzutreiben und erst als Aufhebung dieser Trennung in sich zur absoluten Einheit zurückzukehren. In dieß Moment der Trennung fällt das Menschwerden Gottes, indem er als wirkliche einzelne Subjektivität in den Unterschied gegen die Einheit und Substanz als solche tritt, in dieser gemeinen Zeitlichkeit und Räumlichkeit die Empfindung, das Bewußtseyn, den Schmerz der Entzweiung durchmacht, um durch diesen ebenso sehr wieder aufgelösten Gegensatz zur unendlichen Versöhnung zu kommen. Dieser Durchgangspunkt liegt der christlichen Vorstellung nach in der Natur Gottes selber. In der That ist Gott hierdurch als absolute freie Geistigkeit zu fassen, in welcher das Moment des Natürlichen und der unmittelbaren Einzelnheit zwar vorhanden seyn, aber gleichmäßig aufgehoben werden muß. In der klassischen Kunst dagegen ist die Sinnlichkeit nicht getödtet und gestorben, aber dafür auch nicht zur absoluten Geistigkeit auferstanden. Die klassische Kunst und ihre schöne Religion befriedigt daher auch nicht die Tiefen des Geistes; wie konkret sie auch in sich selber ist, bleibt sie doch für ihn noch abstrakt, weil sie, statt der Bewegung und aus der Entgegensetzung erworbenen Versöhnung jener unendlichen Subjektivität, nur die ungetrübte Harmonie

der bestimmten freien Individualität in ihrem adäquaten Daseyn, diese Ruhe in ihrer Realität, dieses Glück, diese Befriedigung und Größe in sich selbst, diese ewige Heiterkeit und Seligkeit zu ihrem Elemente hat, die selbst im Unglück und Schmerz das sichere Beruhen auf sich nicht verliert. Die klassische Kunst hat in den Gegensatz, der im Absoluten begründet ist, nicht bis zur Tiefe hineingearbeitet und ihn ausgesöhnt. Dadurch kennt sie nun aber auch nicht die Seite, welche mit diesem Gegensatze in Beziehung steht, die Verhärtung des Subjekts in sich als abstrakte Persönlichkeit gegen das Sittliche und Absolute, die Sünde und das Böse, so wie das Verhausen der subjektiven Innerlichkeit in sich, die Zerrissenheit, Haltlosigkeit, überhaupt den ganzen Kreis der Entzweiungen, welche innerhalb ihrer das Unschöne, Häßliche, Widrige nach der sinnlichen und geistigen Seite hin hereinbringen. Die klassische Kunst überschreitet den reinen Boden des ächten Ideals nicht.

2. Was die historische Verwirklichung des Klassischen angeht, so ist kaum zu bemerken nöthig, daß wir sie bei den Griechen aufzusuchen haben. Die klassische Schönheit mit ihrem unendlichen Umfange des Gehalts, Stoffes und der Form ist das dem griechischen Volke zugetheilte Geschenk gewesen, und wir müssen dieß Volk dafür ehren, daß es die Kunst in ihrer höchsten Lebendigkeit hervorgebracht hat. Die Griechen, ihrer unmittelbaren Wirklichkeit nach, lebten in der glücklichen Mitte der selbstbewußten subjektiven Freiheit und der sittlichen Substanz. Sie beharrten weder in der unfreien morgenländischen Einheit, die einen religiösen und politischen Despotismus zur Folge hat, indem das Subjekt selbstlos in der einen allgemeinen Substanz oder in irgend einer besonderen Seite derselben untergeht, weil es in sich als Person kein Recht und dadurch keinen Halt hat, noch gingen sie zu jener subjektiven Vertiefung fort, in welcher das einzelne Subjekt sich abtrennt von dem Ganzen und Allgemeinen, um seiner eigenen Innerlichkeit

nach für sich zu seyn, und nur durch eine höhere Rückkehr in die innere Totalität einer rein geistigen Welt zur Wiedervereinigung mit dem Substantiellen und Wesentlichen gelangt, sondern im griechischen sittlichen Leben war das Individuum zwar selbstständig und frei in sich, ohne sich jedoch von den vorhandenen allgemeinen Interessen des wirklichen Staates und der affirmativen Immanenz der geistigen Freiheit in der zeitlichen Gegenwart loszulösen. Das Allgemeine der Sittlichkeit und die abstrakte Freiheit der Person im Inneren und Aeußeren bleibt dem Princip des griechischen Lebens gemäß in ungetrübter Harmonie, und zu der Zeit, in welcher sich auch im wirklichen Daseyn dieß Princip in noch unversehrter Reinigkeit geltend machte, trat die Selbstständigkeit des Politischen gegen eine davon unterschiedene subjektive Moralität nicht hervor; die Substanz des Staatslebens war ebenso in die Individuen versenkt, als diese ihre eigene Freiheit nur in den allgemeinen Zwecken des Ganzen suchten. — Die schöne Empfindung, der Sinn und Geist dieser glücklichen Harmonie durchzieht alle Produktionen, in welchen die griechische Freiheit sich bewußt geworden ist, und ihr Wesen sich vorgestellt hat. Daher ist ihre Weltanschauung eben die Mitte, in welcher die Schönheit ihr wahres Leben beginnt und ihr heiteres Reich aufschlägt; die Mitte freier Lebendigkeit, die nicht nur unmittelbar und natürlich da ist, sondern aus der geistigen Anschauung erzeugt, durch die Kunst verklärt wird, — die Mitte einer Bildung der Reflexion und zugleich einer Reflexionslosigkeit, welche das Individuum weder isolirt, noch aber auch dessen Negativität, Schmerz, Unglück zur positiven Einheit und Versöhnung zurückzubringen vermag, — eine Mitte, die jedoch, wie das Leben überhaupt, zugleich nur ein Durchgangspunkt ist, wenn sie auch auf diesem Durchgangspunkte den Gipfel der Schönheit ersteigt, und in der Form ihrer plastischen Individualität so geistig konkret und reich ist, daß alle Töne in sie hineinspielen, und auch das für ihren Standpunkt Vergangene, wenn auch nicht mehr als Absolutes und Unbedingtes, doch noch als eine Nebenseite und als Hintergrund vorkommt. — In diesem Sinne hat sich das griechische Volk auch in den Göttern seinen Geist zum sinnlichen, anschauenden, vorstellenden Bewußtseyn gebracht, und ihnen durch die Kunst ein Daseyn gegeben, welches dem wahren Inhalte vollkommen gemäß ist. Dieses Entsprechens wegen, das sowohl im Begriff der griechischen Kunst als der griechischen Mythologie liegt, ist in Griechenland die Kunst der höchste Ausdruck für das Absolute gewesen, und die griechische Religion ist die Religion der Kunst selber, während die spätere romantische Kunst, obwohl sie Kunst ist, dennoch schon auf eine höhere Form des Bewußtseyns, als die Kunst zu geben im Stande ist, hindeutet.

3. Wenn wir nun bisher auf der einen Seite als den Gehalt des Klassischen die in sich freie Individualität festsetzten, und auf der anderen Seite auch für die Gestalt die gleiche Freiheit forderten, so liegt hierin schon, daß die gänzliche Verschmelzung Beider, wie sehr sie sich auch als Unmittelbarkeit darstellen mag, dennoch keine erste und somit natürliche Einheit seyn kann, sondern sich als eine *gemachte*, vom subjektiven Geist zu Stande gebrachte Verknüpfung erweisen muß. Die klassische Kunst, in sofern ihr Inhalt und ihre Form das Freie ist, entspringt nur aus der Freiheit des sich selbst klaren Geistes. Dadurch erhält nun auch *drittens* der Künstler eine von der früheren verschiedene Stellung. Seine Produktion nämlich zeigt sich als das freie Thun des besonnenen Menschen, der ebenso sehr *weiß*, was er will, als er *kann*, was er will, und der sich also weder in Ansehung der Bedeutung und des substantiellen Gehalts, den er zur Anschauung herauszugestalten gedenkt, unklar ist, noch sich durch irgend ein technisches Unvermögen in der Ausführung gehindert findet.

Werfen wir einen näheren Blick auf diese veränderte Stellung des Künstlers, so bekundet sich seine Freiheit

a) in Betreff auf den *Inhalt* dadurch, daß er denselben

nicht mit der unruhigen symbolischen Gährung zu suchen nöthig hat. Die symbolische Kunst bleibt in der Arbeit befangen, sich ihren Gehalt erst zu produciren und klar zu machen, und dieser Gehalt ist selber nur der Erste, d. h. auf der einen Seite das Wesen in unmittelbarer Form der Natürlichkeit, auf der anderen die innere Abstraktion des Allgemeinen, Einen, der Veränderung, des Wechsels, Werdens, Entstehens und Wiedervergehens. Auf das erstemal aber findet man nicht das Rechte. Deshalb bleiben die Darstellungen der symbolischen Kunst, welche Expositionen des Inhalts seyn sollten, selber noch Räthsel und Aufgaben, und zeugen nur von dem Ringen nach Klarheit und von dem Streben des Geistes, der fort und fort, ohne Rast und Ruhe zu finden, erfindet. Diesem trüben Suchen gegenüber muß für den klassischen Künstler der Inhalt schon *fertig* vorhanden, gegeben seyn, so daß er sich schon als gewiß, als Glaube, Volksglaube, oder als geschehenes, von Sage und Ueberlieferung fortgepflanztes Begebniß dem wesentlichen Gehalt nach für die Phantasie bestimmt ist. Zu diesem objektiv festgestellten Stoffe hat nun der Künstler das freiere Verhältniß, daß er nicht selber in den Proceß des Zeugens und Gebärens eingeht, und im Drange nach den ächten Bedeutungen für die Kunst stehen bleibt, sondern daß für ihn ein an- und fürsichseyender Inhalt daliegt, den er aufnimmt und frei aus sich reproducirt. Die griechischen Künstler erhielten ihren Stoff aus der Volks-Religion, in welcher sich bereits, was vom Orient her den Griechen herübergekommen war, umzugestalten begonnen hatte; Phidias nahm seinen Zeus aus Homer, und auch die Tragiker erfanden sich nicht den Grundinhalt, den sie darstellten. Ebenso haben auch die christlichen Künstler, Dante, Raphael nur das gestaltet, was schon in den Glaubenslehren und religiösen Vorstellungen vorhanden war. Dieß ist zwar bei der Kunst der Erhabenheit nach der einen Seite hin in ähnlicher Weise der Fall, doch mit dem Unterschiede, daß hier das Verhältniß zum Inhalt, als der *einen*

Substanz, die Subjektivität nicht zu ihrem Rechte kommen läßt, und ihr keine selbstständige Beschlossenheit vergönnt. Die vergleichende Kunstform umgekehrt geht zwar aus der Wahl der Bedeutungen wie der gebrauchten Bilder hervor, diese Wahl jedoch bleibt der nur *subjektiven* Willkür überlassen, und entbehrt ihrer Seits wiederum der substantiellen Individualität, welche den Begriff der klassischen Kunst ausmacht und daher auch in dem hervorbringenden Subjekt liegen muß.

b) Je mehr aber für den Künstler ein an- und fürsichseyender freier Inhalt in Volksglaube, Sage und sonstiger Wirklichkeit als vorhanden vorliegt, um desto mehr koncentrirt er sich auf die Thätigkeit, die solchem Inhalt kongruente äußere *Kunsterscheinung* zu gestalten. Während sich nun in dieser Beziehung die symbolische Kunst in tausend Formen umherwirft, ohne die schlechthin gemäße treffen zu können, und mit ausschweifender Einbildungskraft ohne Maaß und Bestimmung umhergreift, um der gesuchten Bedeutung die immer fremdbleibenden Gestalten anzupassen, ist der klassische Künstler auch hierin in sich beschlossen und begränzt. Mit dem Inhalt nämlich ist hier auch die freie Gestalt durch den Inhalt selbst bestimmt, und demselben an und für sich angehörig, so daß der Künstler nur zu exekutiren scheint, was schon für sich dem Begriff nach fertig ist. Wenn der symbolische Künstler daher der Bedeutung die Gestalt oder diese jener einzubilden strebt, so *bildet* der klassische die Bedeutung zur Gestalt um, indem er die schon vorhandenen äußeren Erscheinungen nur gleichsam von ihrem ungehörigen Beiwesen befreit. In dieser Thätigkeit aber, obschon seine bloße Willkür ausgeschlossen ist, bildet er nicht nur *nach*, oder bleibt in einem starren Typus stehen, sondern ist zugleich für das Ganze *fortbildend*. Die Kunst, die ihren wahren Gehalt erst suchen und erfinden muß, vernachlässigt noch die Seite der Form; wo aber die Bildung der Form zum wesentlichen Interesse und zur eigentlichen Aufgabe gemacht wird, da bildet sich mit den Fort-

schritten der Darstellung auch der Inhalt unmerklich und unscheinbar fort, wie wir überhaupt Form und Inhalt bisher in ihrer Vervollkommnung stets haben Hand in Hand gehen sehen. In dieser Rücksicht arbeitet der klassische Künstler auch für eine vorhandene Welt der Religion, deren gegebene Stoffe und mythologische Vorstellungen er im freien Spiele der Kunst heiter fortentwickelt.

c) Dasselbe gilt von der technischen Seite. Auch sie muß für den klassischen Künstler bereits fertig seyn, das sinnliche Material, in welchem der Künstler arbeitet, muß sich schon aller Sprödigkeit und Härte entäußert haben, und den künstlerischen Intentionen unmittelbar gehorchen, damit der Inhalt, dem Begriffe des Klassischen gemäß, frei und ungehindert auch durch diese äußere Leiblichkeit hindurchscheinen könne. Zur klassischen Kunst gehört deshalb schon eine hohe Stufe technischer Geschicklichkeit, welche sich den sinnlichen Stoff zu willigem Gehorsam unterthan gemacht hat. Eine solche technische Vollendung, wenn sie Alles, was vom Geiste und seinen Konceptionen verlangt wird, unmittelbar ausführen soll, setzt sich die vollständige Ausbildung alles Handwerksmäßigen in der Kunst voraus, das hauptsächlich innerhalb einer statarischen Religion zu Stande kommt. Die religiöse Anschauung, wie die ägyptische z. B., erfindet sich dann nämlich bestimmte äußere Gestalten, Idole, kolossale Konstruktionen, deren Typus fest bleibt, und nun bei der herkömmlichen Gleichheit der Formen und Figuren für die stets wachsende Fertigkeit einen breiten Spielraum der Fortbildung giebt. Dieß Handwerksmäßige am Schlechteren und Fratzenhaften muß schon vorhanden seyn, ehe der Genius der klassischen Schönheit sich die mechanische Geschicklichkeit zur technischen Vollendung umgestaltet. Denn erst, wenn das Mechanische für sich keine Schwierigkeit mehr in den Weg stellt, kann die Kunst frei auf die Bildung der Form gehen, wobei sodann die wirkliche Ausübung zugleich eine Fortbildung ist, welche mit dem Vorschreiten des Inhalts und der Form in engem Verhältniß steht.

Was nun die Eintheilung der klassischen Kunst angeht, so pflegt man gewöhnlich in allgemeinerem Sinne jedes vollendete Kunstwerk klassisch zu nennen, welchen Charakter es sonst auch an sich trage, symbolischen oder romantischen. Im Sinne der Kunstvollendung haben allerdings auch wir das Wort gebraucht, jedoch mit dem Unterschiede, daß diese Vollendung in der vollständigen Durchdringung der inneren freien Individualität und des äußeren Daseyns, in welchem und als welches dieselbe erscheint, begründet seyn sollte, so daß wir also die klassische Kunstform und deren Vollendung ausdrücklich von der symbolischen und romantischen, deren Schönheit in Inhalt und Form durchweg anderer Art ist, unterscheiden. Ebenso wenig wie mit dem Klassischen, seiner gewöhnlichen unbestimmteren Bedeutung nach, haben wir es hier schon mit den besonderen Kunstarten zu thun, in welchen das klassische Ideal sich darstellt, als z. B. die Skulptur, das Epos, bestimmte Arten der lyrischen Poesie und specifische Formen der Tragödie und Komödie. Diese besonderen Kunstarten, obschon sich die klassische Kunst in ihnen ausprägt, können erst in dem dritten Theile bei Entwickelung der einzelnen Künste und deren Gattungen zur Sprache kommen. Was wir daher zur näheren Betrachtung hier vor uns haben, ist das Klassische in dem von uns festgestellten Sinne des Worts, und als Gründe der Eintheilung können wir daher nur die Entwickelungsstufen aufsuchen, welche aus diesem Begriffe des klassischen Ideals selber hervorgehn. Die wesentlichen Momente für diese Entwickelung sind folgende.

Der erste Punkt, auf welchen wir unsere Aufmerksamkeit richten müssen, ist der, daß die klassische Kunstform nicht wie die symbolische als unmittelbar Erstes, als Anfang der Kunst, sondern im Gegentheil als Resultat zu fassen ist. Wir haben sie deshalb zunächst aus dem Verlauf der symbolischen Darstel-

lungsweisen, welche ihre Voraussetzung ausmachen, entwickelt. Der Hauptpunkt, um den der Fortgang sich drehte, war die Konkretion des Inhalts zur Klarheit der in sich selbstbewußten Individualität, welche zu ihrem Ausdruck weder die bloße Naturgestalt, sey sie elementarisch oder animalisch, noch die damit nur schlecht vermischte Personifikation und menschliche Gestalt gebrauchen kann, sondern sich in der Lebendigkeit des vom Geist vollständig durchathmeten menschlichen Leibes zur Aeußerung bringt. Da nun das Wesen der Freiheit darin besteht, was sie ist, durch sich selber zu seyn, so wird das, was zunächst als bloße Voraussetzungen und Bedingungen des Entstehens außerhalb des klassischen Gebiets erschien, in den eigenen Kreis desselben hineinfallen müssen, um den wahren Inhalt und die ächte Gestalt durch Ueberwindung des für das Ideal Ungehörigen und Negativen wirklich hervorgehen zu lassen. Dieser Gestaltungs-Proceß, durch welchen sich der Form wie dem Inhalt nach die eigentlich klassische Schönheit aus sich selber erzeugt, ist daher der Punkt, von welchem wir auszugehen, und den wir in einem ersten Kapitel abzuhandeln haben.

Im zweiten Kapitel dagegen sind wir durch diesen Verlauf bei dem wahren Ideal der klassischen Kunstform angelangt. Hier bildet den Mittelpunkt die schöne neue Kunstgötterwelt der Griechen, welche wir sowohl nach Seiten der geistigen Individualität als nach Seiten der unmittelbar damit verbundenen leiblichen Form entwickeln und in sich abschließen müssen.

Drittens aber liegt im Begriffe der klassischen Kunst, außer dem Werden ihrer Schönheit durch sich selber, umgekehrt auch deren Auflösung, welche uns in ein weiteres Gebiet, in die romantische Kunstform, hinüberleiten wird. Die Götter und menschlichen Individuen der klassischen Schönheit, wie sie entstehen, vergehen auch wieder für das Kunstbewußtseyn, das sich Theils gegen die zurückgebliebene Naturseite, innerhalb welcher sich die griechische Kunst gerade zur vollendeten Schönheit herausgebildet hatte, kehrt, Theils auf eine entgötterte, schlechte, gemeine Wirklichkeit hinauswendet, um das Falsche und Negative derselben in's Licht zu stellen. In dieser Auflösung, deren Kunstthätigkeit wir zum Gegenstand des dritten Kapitels nehmen müssen, trennen sich die Momente, welche in ihrer zur Unmittelbarkeit des Schönen verschmolzenen Harmonie das wahrhaft Klassische ausmachten. Das Innere steht für sich auf der einen, das davon abgeschiedene äußere Daseyn auf der anderen Seite, und die in sich zurückgezogene Subjektivität, da sie in den bisherigen Gestalten ihre angemessene Wirklichkeit nicht mehr zu finden weiß, hat sich mit dem Inhalt einer neuen geistigen Welt absoluter Freiheit und Unendlichkeit zu erfüllen, und nach neuen Ausdrucksformen für diesen vertiefteren Gehalt umzusehen.

Erstes Kapitel.

In dem Begriff des freien Geistes liegt unmittelbar das Moment, in sich zu gehen, zu sich zu kommen, für sich selber zu seyn und da zu seyn, wenn auch diese Vertiefung in das Reich der Innerlichkeit, wie schon früher ist angedeutet worden, weder zu der negativen Verselbstständigung des Subjekts in sich gegen alles im Geist Substantielle und in der Natur Bestandhabende, noch zu jener absoluten Versöhnung fortzuschreiten braucht, welche die Freiheit der wahrhaft unendlichen Subjektivität ausmacht. Mit der Freiheit des Geistes aber, in welcher Form sie auch auftreten möge, ist überhaupt das Aufheben der bloßen Natürlichkeit, als des dem Geiste Anderen, verbunden. Der Geist muß sich zunächst in sich aus der Natur zurückziehen, sich über sie erheben und sie überwinden, ehe er im Stande ist, ungehindert in ihr als in einem widerstandslosen Elemente zu walten, und sie zu einem positiven Daseyn seiner eigenen Freiheit umzuformen. Fragen wir nun aber nach dem bestimmteren Objekt, durch dessen Aufhebung in der klassischen Kunst der Geist sich seine Selbstständigkeit erwirbt, so ist dieß Objekt nicht die Natur als solche, sondern eine selbst schon von Bedeutungen des Geistes durchzogene Natur, die symbolische Kunstform nämlich, welche sich der unmittelbaren Naturgestaltungen zum Ausdruck des Absoluten bediente, indem das Kunstbewußtseyn entweder in Thieren u. s. f. gegenwärtige Götter sah, oder vergeblich in falscher Weise nach der wahren Einheit des Geistigen und Natürlichen rang. Dieses falsche Verknüpfen ist es, durch dessen Aufhebung und Umgestaltung das Ideal sich erst als Ideal hervorbringt, und das zu Ueberwindende deshalb innerhalb seiner, als ein ihm selber zugehöriges Moment, zu entwickeln hat. — Hieraus läßt sich sogleich beiläufig die Frage erledigen, ob die Griechen ihre Religion von fremden Völkern hergenommen haben, oder nicht. Daß untergeordnete Standpunkte als Voraussetzung des Klassischen dem Begriff nach nothwendig sind, haben wir bereits gesehen. Diese, in sofern sie wirklich erscheinen und in der Zeit sich auseinanderlegen, sind der höheren Form gegenüber, welche sich herauszuarbeiten strebt, ein Vorhandenes, von dem die neu sich entwickelnde Kunst ausgeht; wenn dieß auch in Betreff auf die griechische Mythologie nicht durchweg durch historische Zeugnisse erwiesen ist. Das Verhältniß nun aber des griechischen Geistes zu diesen Voraussetzungen ist wesentlich ein Verhältniß des Bildens und zunächst des negativen Umbildens. Wäre dieß nicht der Fall, so müßten die Vorstellungen und Gestalten dieselben geblieben seyn. Herodot sagt zwar in der schon früher angeführten Stelle von Homer und Hesiodus, sie hätten den Griechen ihre Götter gemacht, aber er spricht auch ausdrücklich von den einzelnen Göttern, wie dieser oder jener ägyptisch u. s. f. sey; das dichterische Machen schließt daher nicht ein Empfangen von Anderen aus, sondern deutet nur auf ein wesentliches Umgestalten hin. Denn mythologische Vorstellungen hatten die Griechen schon vor der Zeit, in welche Herodot jene ersten beiden Dichter setzt.

Fragen wir nun weiter nach den näheren Seiten dieser nothwendigen Umgestaltung des dem Ideal allerdings Zugehörigen, zunächst aber noch Ungehörigen, so finden wir sie als Inhalt der Mythologie selber auf naive Weise vorgestellt. Die Hauptthat der griechischen Götter ist, sich zu erzeugen, und sich aus dem Vorhergegangenen, das in die Entstehungsgeschichte und den Fortgang ihres eigenen Geschlechtes fällt, zu konstituiren.

Dazu gehört, in sofern die Götter als geistige Individuen in leiblicher Gestalt da seyn sollen, auf der einen Seite, daß der Geist, statt sich in dem bloß Lebendigen und Thierischen die Anschauung seines Wesens zu geben, das Lebendige vielmehr als eine Unwürdigkeit, als sein Unglück und seinen Tod ansehe, und anderer Seits, daß er über das Elementarische der Natur und seine verworrene Darstellung in demselben siege. Umgekehrt aber ist es für das Ideal der klassischen Götter ebenso nothwendig, nicht nur wie der individuelle Geist, in seiner abstrakten endlichen Abgeschlossenheit, der Natur und deren elementarischen Mächten gegenüber zu stehen, sondern die Elemente des allgemeinen Naturlebens seinem Begriffe nach in sich selber als ein Moment zu haben, welches das Leben des Geistes ausmacht. Wie die Götter in sich wesentlich allgemein und in dieser Allgemeinheit schlechthin bestimmte Individuen sind, so muß auch die Seite ihrer Leiblichkeit das Natürliche zugleich als wesentliche weitreichende Naturgewalt und mit dem Geistigen verschlungene Thätigkeit an sich haben. —

In dieser Rücksicht können wir den Gestaltungs-Proceß der klassischen Kunstform folgendermaaßen gliedern.

Der erste Hauptpunkt betrifft die Herabsetzung des Thierischen und Entfernung desselben von der freien reinen Schönheit.

Die zweite wichtigere Seite bezieht sich auf die elementarischen, zunächst selbst noch als Götter hingestellten Naturmächte, durch deren Besiegung erst das ächte Göttergeschlecht zur unbestrittenen Herrschaft gelangen kann; auf den Kampf und Krieg der alten und der neuen Götter.

Diese negative Richtung wird dann aber drittens, nachdem der Geist sein freies Recht gewonnen hat, ebenso sehr wieder affirmativ, und die elementarische Natur macht eine positive, von der individuellen Geistigkeit durchdrungene Seite der Götter aus, die nun auch das Thierische, wenn auch nur als Attribut und äußeres Zeichen, um sich herumstellen.

Nach diesen Gesichtspunkten wollen wir jetzt noch kurz die bestimmteren Züge, welche hier in Betracht kommen, herauszuheben suchen.

1. Die Degradation des Thierischen.

Bei den Indern und Aegyptern, bei den Asiaten überhaupt sehen wir das Thierische, oder wenigstens bestimmte Thierarten heilig gehalten und verehrt, weil in ihnen das Göttliche selber zu gegenwärtiger Anschauung kommen sollte. Die animalische Gestalt macht deshalb auch ein Haupt-Ingredienz ihrer Kunstdarstellungen aus, wenn sie weiterhin auch nur als Symbol und in Verbindung mit menschlichen Formen gebraucht wird, ehe das Menschliche und nur das Menschliche als das allein Wahrhaftige in's Bewußtseyn tritt. Erst durch das Selbstbewußtseyn des Geistigen verschwindet der Respekt vor der dunklen dumpfen Innerlichkeit des thierischen Lebens. Dieß ist schon bei den alten Hebräern der Fall, indem sie, wie bereits oben bemerkt ward, die gesammte Natur weder als Symbol, noch als Gegenwart Gottes ansehen, und den äußeren Gegenständen nur diejenige Kraft und Lebendigkeit beilegen, welche ihnen in der That inwohnt. Dennoch findet sich auch bei ihnen gleichsam zufälliger Weise noch ein Rest wenigstens von Ehrfurcht vor der Lebendigkeit als solcher; wie Moses z. B. das Blut der Thiere zu genießen verbietet, weil im Blute das Leben sey. Der Mensch aber muß eigentlich essen dürfen, was ihm bekommt. Der nächste Schritt nun, dessen wir beim Uebergange zur klassischen Kunst zu erwähnen haben, besteht darin, die hohe Würde und Stellung des Thierischen herabzusetzen, und diese Erniedrigung selber zum Inhalt religiöser Vorstellungen und künstlerischer Produktionen zu machen. Hier herein fällt eine Mannichfaltigkeit von Gegenständen, aus denen ich als Beispiel nur folgende auswählen will.

a. Wenn bei den Griechen einige Thiere vor anderen als

bevorzugt erscheinen, wie die Schlange z. B. noch als ein besonders beliebter Genius bei den Opfern Homers vorkommt (Il. II, 308; XII, 208), und dem einen Gott vorzugsweise diese Thierart geopfert wird, dem anderen eine andere; wenn ferner der Hase, der über den Weg läuft, die Vögel in ihrem Fluge zur Rechten oder Linken beachtet, die Eingeweide zu prophetischen Deutungen untersucht werden, so liegt zwar auch hierin noch eine gewisse Verehrung des Thierischen, da die Götter sich dadurch kund thun und durch omina zum Menschen reden, im Wesentlichen aber sind dieß nur ganz einzelne Offenbarungen; etwas Abergläubisches allerdings, doch nur ganz augenblickliche Andeutungen des Göttlichen. Wichtig dagegen ist das Opfern der Thiere und das Essen der Opfer. Bei den Indern werden die heiligen Thiere ganz im Gegentheil erhalten, gepflegt, und bei den Aegyptern selbst noch nach ihrem Tode der Zerstörung entrissen. Den Griechen galt das Opfern als heilig. Im Opfer zeigt der Mensch, er wolle auf den seinen Göttern geweihten Gegenstand Verzicht leisten, und sich selbst den Gebrauch desselben vernichten. Hier thut sich nun bei den Griechen ein eigenthümlicher Zug darin hervor, daß bei ihnen „opfern" zugleich ein Gastmal anrichten hieß (Odyss. XIV, 414; XXIV, 215), da sie nur einen Theil der Thiere, und zwar den ungenießbaren für die Götter bestimmten, das Fleisch aber für sich selber behielten und verschmausten. Hieraus ist in Griechenland selbst ein Mythus entstanden. Die alten Griechen opferten mit größter Feierlichkeit den Göttern, und ließen die ganzen Thiere von den Opferflammen verzehren. Diesen großen Aufwand jedoch vermochten die Aermeren nicht zu bestreiten. Da versucht es Prometheus vom Zeus durch Bitte zu erlangen, daß sie nur einen Theil zu opfern nöthig hätten, den anderen aber zu ihrem Gebrauch verwenden dürften. Er schlachtet zwei Ochsen, verbrennt die Leber von beiden, die gesammten Knochen aber wickelt er in eine, das Fleisch in die andere Haut der Thiere, und überläßt dem Jupiter die Wahl. Zeus getäuscht, wählt, weil sie größer waren,

die Knochen, und so blieb das Fleisch den Menschen. Daher wurden, wenn das Fleisch der Opferthiere verzehrt war, die Reste, welche der Theil der Götter sind, in demselben Feuer verbrannt. — Zeus aber nahm den Menschen das Feuer, weil ihnen ohne Feuer ihr Fleischtheil nichts nütze. Doch dieß hilft ihm wenig. Prometheus entwandte das Feuer, und aus Freude flog er mehr als er lief, daher, wie die Sage geht, die Menschen, welche eine frohe Botschaft bringen, noch jetzt schnell laufen. — In dieser Weise haben die Griechen auf jeden Fortschritt menschlicher Bildung ihre Aufmerksamkeit gerichtet und ihn in Mythen für das Bewußtseyn aufbewahrt und ausgestaltet.

b. Hieran schließen sich als ein ähnliches Beispiel einer schon weiteren Herabsetzung des Thierischen die Erinnerungen an berühmte Jagden, wie sie den Heroen zugeschrieben wurden, und in dankbar gefeiertem Andenken blieben. Hier gilt das Tödten der Thiere, die als schädliche Feinde erscheinen, die Erwürgung z. B. des nemeischen Löwen durch Herakles, die Tödtung der lernäischen Schlange, die Jagd des kaledonischen Ebers u. s. f. als etwas Hohes, wodurch die Helden sich Götterrang erkämpften, während die Inder das Tödten gewisser Thiere als ein Verbrechen mit dem Tode bestraften. Allerdings spielen in dergleichen Thaten weitere Symbole herein oder liegen ihnen zu Grunde, wie beim Herkules die Sonne und deren Lauf, so daß solche heroische Handlungen auch eine wesentliche Seite für symbolische Auslegungen darbieten; dennoch aber sind diese Mythen zugleich in der ausdrücklichen Bedeutung von wohlthätigen Jagden genommen, und so den Griechen vor dem Bewußtseyn gewesen. — In einer ähnlichen Beziehung ist hier auch wieder an einige äsopische Fabeln zu erinnern, besonders an die schon früher berührte vom Roßkäfer. Der Roßkäfer, dieß altägyptische Symbol, in dessen Mistkugel die Aegypter oder die Interpreten der religiösen Vorstellungen die Weltkugel sahen, kommt im Aesop noch bei Jupiter vor, und mit der Wichtigkeit, daß der

Adler seinen Schutz des Hasens nicht respektirt; Aristophanes dagegen hat ihn ganz zum Possenhaften heruntergesetzt.

c. Direkt ausgesprochen zeigt sich drittens die Degradation des Thierischen in den Geschichten der vielen Verwandlungen, wie sie Ovid uns anmuthig, geistreich, mit feinen Zügen der Empfindung und des Sinnes in's Einzelne ausgemalt, aber auch mit Geschwätzigkeit, ohne inneren großen beherrschenden Geist als bloße mythologische Spielereien und äußerliche Begebenheiten zusammengestellt hat, ohne einen tieferen Sinn darin zu erkennen. Solche tiefere Bedeutung fehlt ihnen aber nicht, und wir wollen deshalb ihrer an dieser Stelle noch einmal Erwähnung thun. Zu großem Theil sind die einzelnen Erzählungen dem Stoff nach barock und barbarisch, nicht durch die Verdorbenheit der Kultur, sondern wie im Nibelungenliede durch die Verdorbenheit einer noch rohen Natur; bis zum dreizehnten Buch dem Inhalt nach älter als die homerischen Geschichten, ohnehin von Kosmogonie und fremden Elementen phönicischer, phrygischer, ägyptischer Symbolik untermischt, menschlich freilich behandelt, doch so, daß der ungeschlachte Fond geblieben ist, während die Verwandlungen, welche Geschichten späterer Zeit nach dem trojanischen Krieg erzählen, obschon auch ihr Stoff aus der Fabelzeit hergenommen ist, mit Ajax und Aeneas ungeschickt hinten nach klappen.

α) Im Allgemeinen kann man die Metamorphosen als Gegentheil der ägyptischen Thieranschauung und Thierverehrung betrachten, indem sie von der sittlichen Seite des Geistes angesehen, wesentlich die negative Richtung gegen die Natur enthalten, das Thierische und andere unorganische Formen zu einer Gestalt der Erniedrigung des Menschlichen zu machen, so daß also, wenn bei den Aegyptern die Götter der elementarischen Natur zu Thieren erhoben und belebt werden, hier umgekehrt, wie schon früher ist bemerkt worden, die Naturgebilde als Strafe für irgend ein leichteres oder schweres Vergehen und ungeheures Verbrechen auftreten, als Existenz eines Ungöttlichen, Unglückseligen, und

als Schmerzgestaltung, in welcher das Menschliche sich nicht mehr zu halten vermag. Deshalb sind sie auch nicht als Seelenwanderung im ägyptischen Sinne zu deuten, denn diese ist eine Wanderung ohne Schuld, und wird, wenn der Mensch zum Vieh wird, im Gegentheil als eine Erhöhung angesehen.

Im Ganzen aber ist dieß kein abgeschlossener Kreis von Mythen, wie verschieden auch die Naturgegenstände seyn mögen, in welche hinein Geistiges gebannt wird. Einige Beispiele mögen das Gesagte erläutern.

Bei den Aegyptern spielt der Wolf eine große Rolle, wie z. B. Osiris seinem Sohn Horus bei dessen Streit gegen Typhon als hülfreicher Beschützer erscheint, und in einer Reihe ägyptischer Münzen dem Horus zur Seite steht. Ueberhaupt ist die Verbindung des Wolfs und Sonnengottes uralt. In den Metamorphosen des Ovid dagegen wird die Verwandlung des Lykaon in Wolfsgestalt als eine Strafe für die Impietät gegen die Götter dargestellt. Nach Ueberwindung der Giganten, heißt es, (Metam. I, V. 150—243), und nach Niederschmetterung ihrer Körper habe die Erde, erwärmt durch das rings vergossene Blut ihrer Söhne, das warme Blut beseelt, und damit keine Spur des wilden Stammes übrig bliebe, ein Geschlecht von Menschen hervorgebracht. Doch auch diese Abkommenschaft war eine Verächterin der Götter, begierig nach wildem Mord und gewaltthätig. Da ruft Jupiter die Götter zusammen, dieß sterbliche Geschlecht zu verderben. Er berichtet, wie ihm, der den Blitzstrahl und die Götter habe und regiere, Lykaon hinterlistig nachgestellt habe. Als nämlich die Nichtswürdigkeit der Zeit sein Ohr erreicht, sey er vom Olymp herniedergestiegen, und nach Arkadien gekommen. Ich gab Zeichen, erzählt er, daß ein Gott genaht sey, und das Volk begann anzubeten. Lykaon aber verlacht erst die frommen Gebete, dann ruft er aus: „Ich will versuchen, ob dieß ein Gott ist oder ein Sterblicher, und nicht zweifelhaft wird das Wahre seyn.“ Mich im schweren Nacht-

schlaf umzubringen, fährt Jupiter fort, bereitet er sich: diese Erforschungsart der Wahrheit beliebt ihm. Und damit noch nicht zufrieden, durchschneidet er die Kehle einer Geißel aus molossischem Geschlecht mit dem Schwerdt, und die nur halbtodten Glieder kocht er Theils, Theils brät er sie im Feuer, und setzt mir beides als Speise vor. Ich, mit rächender Flamme, habe sein Haus in Asche gelegt. Erschreckt flieht jener von dannen, und als er das schweigende Feld erreicht, heult er umher, und versucht vergeblich zu reden. Mit Wuth im Maul wird er in der Gier des gewohnten Mordes gegen das Vieh gekehrt, und freut sich auch jetzt noch des Bluts; zu Haaren werden die Kleider, zu Schenkeln die Arme; er wird Wolf, und bewahrt die Merkmale der alten Gestalt.

Von ähnlicher Schwere der verübten Gräuel ist die Geschichte der Prokne, die in eine Schwalbe verwandelt wurde. Als nämlich Prokne den Tereus, ihren Gemal bittet, (Metam. VI, V. 440—676), wenn sie irgend bei ihm in Gunst stehe, möge er sie fortsenden, ihre Schwester zu sehen, oder die Schwester möge zu ihr kommen, beeilt sich Tereus, die Schiffe in's Meer ziehen zu lassen, und schnell mit Seegel und Ruder erreicht er die Gestade des Pyräeus. Kaum aber erblickt er die Philomele, als er schon in sträflicher Liebe zu ihr entbrennt. Bei der Abfahrt beschwört ihn Pandion, der Vater, er möge sie mit väterlicher Liebe beschützen, und ihm die süße Linderung seines Alters, so bald es geschehen könne, wieder zurücksenden; kaum jedoch ist die Reise vollendet, als der Barbar die Erbleichende, Zitternde, die Alles fürchtet, und schon mit Thränen, wo die Schwester sey, fragt, einsperrt, und sie, ein Zwillingsgatte, gewaltsam der Schwester zum Kebsweibe macht. Zornerfüllt droht Philomele die That, jede Schaam abwerfend, selber zu verrathen. Da zieht Tereus das Schwerdt, ergreift, bindet sie und schneidet ihr die Zunge aus, der Gattin aber berichtet er heuchlerisch den Tod der Schwester. Die jammernde Prokne reißt die Prunkgewänder von den Schultern und legt Trauerkleider an, ein leeres Grabmal errichtet sie, und beweint das nicht in dieser Weise zu beweinende Geschick der Schwester. Was thut Philomela? Eingesperrt, der Sprache, der Stimme beraubt, sinnt sie auf List. Mit Purpurfäden wirkt sie in ein weißes Gewebe die Nachricht des Verbrechens, und sendet das Gewand heimlich an Prokne. Die Gattin liest den erbarmungswürdigen Bericht der Schwester, sie spricht, sie weint nicht, aber lebt ganz im Bilde der Strafe. Es war die Zeit des Bacchusfestes; getrieben von den Furien des Schmerzes dringt sie zur Schwester, reißt sie aus ihrem Gemach, und führt sie mit sich fort. Da im eigenen Hause, als sie noch zweifelt, welch' entsetzliche Rache sie an Tereus nehmen soll, kommt Itys zur Mutter. Sie blickt ihn mit wilden Augen an; wie ist er ähnlich dem Vater! mehr sagt sie nicht, und vollbringt die traurige That. Sie tödten den Knaben und tischen ihn dem Tereus auf, der in sich ein sein eigen Blut schlingt. Nun verlangt ihn nach dem Sohne, und Prokne sagt ihm, in Dir trägst Du, was Du forderst, und Philomela bringt ihm, als er umherblickt und sucht, wo er sey, und wiederum fragt und ruft, das blutende Haupt vor's Angesicht. Da stößt er mit unendlichem Angstgeschrei die Tische fort und weint, und nennt sich das Grab des Sohnes, dann mit nacktem Stahl verfolgt er die Töchter des Pandion. Aber gefiedert schweben sie von dannen, die eine zum Walde hinaus, die andere auf's Dach, und auch Tereus durch Schmerz und Begier nach Strafe behend, wird zum Vogel, dem auf dem Scheitel der Federkamm aufwärtssteht, und unmäßig der Schnabel vorragt; der Name des Vogels ist Wiedehopf.

Andere Verwandlungen dagegen gehen aus einer geringeren Schuld hervor. So wird Cygnus in einen Schwan verwandelt und Daphne, die erste Liebe des Apollo, (Metam. I, V. 451—567), wird zum Lorbeer, Klytie zum Heliotrop, Narciß, selbstgefällig die Mädchen verachtend, sieht sich selber im Spiegel, und Biblis

(Metam. IX, V. 454—664), welche ihren Bruder Kaunus liebte, wird, als er sie verschmäht, zur Quelle verwandelt, welche auch jetzt noch ihren Namen trägt, und unter dunkler Eiche hinfließt.

Doch wir dürfen uns nicht näher in's Einzelne verlieren, und ich will deshalb des Uebergangs wegen nur noch der Verwandlung der Pieriden erwähnen, welche nach Ovid (Metam. V, V. 302) die Töchter des Pieros waren, und die Musen zu einem Wettkampf aufforderten. Für uns ist nur der Unterschied dessen wichtig, was die Pieriden und was die Musen sangen. Jene (V. 319—331) feiern die Schlachten der Götter, und bringen zu falschen Ehren die Giganten, und schmälern die Thaten der großen Götter; emporgesandt aus der Tiefe der Erde habe Typhoeus den Himmlischen Furcht eingejagt, sämmtlich seyen sie von dannen geflohen, bis die Ermüdeten die ägyptische Erde aufgenommen. Aber auch hier, erzählen die Pieriden, sey Typhoeus hingelangt, und durch erlogene Gestalten hätten die hohen Götter sich versteckt. Anführer der Heerde, sagt ihr Gesang, war Jupiter, woher mit krummen Hörnern auch jetzt noch der lybische Ammon gebildet ist; der Delier wird zum Raben, der semeleische Sprößling zum Bock, zur Katze die Schwester des Phöbus, zur schneeweißen Kuh Juno, in einem Fisch verbarg sich Venus, Merkur in den Federn des Ibis.

Hier also wird den Göttern eine Schmach aus der Thiergestalt gemacht, und wenn sie auch nicht zur Strafe für eine Schuld oder ein Verbrechen verwandelt werden, so ist doch die Feigheit als Grund ihrer selbstgewollten Verwandlung angegeben. Kalliope dagegen besingt die Wohlthaten und Geschichten der Ceres. Ceres zuerst, sagt sie, hat die Fluren mit gekrümmter Pflugschaar durchwühlt, sie zuerst gab Früchte und fruchtbare Nahrungsmittel den Aeckern, sie zuerst gab Gesetze, insgesammt sind wir ein Geschenk der Ceres. Sie habe ich zu preisen: wie nur könnt' ich Gesänge anstimmen würdig der Göttin! Die Göttin gewiß ist der Gesänge würdig. — Als sie geendigt,

schreiben die Pieriden sich den Sieg des Wettstreits zu; doch indem sie zu reden versuchen, sagt Ovid (V. 670), und mit großem Geschrei die frechen Hände zu gebrauchen, erblicken sie zu Federn ihre Nägel ausgehen, die Arme mit Flaumen sich bedecken, und sehen jede der andern Mund zum steifen Schnabel zusammenwachsen, und während sie sich beklagen wollen, auf bewegten Flügeln emporgetragen, schweben sie, die Schreierinnen der Wälder, als Elstern in der Luft. Und auch jetzt noch, fügt Ovid hinzu, blieb ihnen die frühere Zungenfertigkeit und heiseres Geplauder und die unendliche Lust zu schwätzen.

So ist denn auch hier wiederum die Verwandlung als Strafe, und zwar, wie es bei vielen dieser Geschichten der Fall ist, als Strafe für die Impietät gegen die Götter dargestellt.

β) Was ferner andere, sonst noch bekannte, Verwandlungen der Menschen und Götter in Thiere angeht, so liegt ihnen zwar kein direktes Vergehen von Seiten der Verwandelten zu Grunde, wie z. B. Circe die Macht besaß, Menschen in Thiere zu bannen, aber der thierische Zustand erscheint dann wenigstens als ein Unglück und eine Erniedrigung, welche auch dem, der die Umgestaltung zu seinen Zwecken bewerkstelligt, nicht eben Ehre bringt. Circe war nur eine untergeordnete, dunkle Göttin, ihre Macht erscheint als bloße Zauberei, und Merkur steht dem Ulysses bei, als dieser die bezauberten Gefährten zu befreien Anstalt macht. — Von der ähnlichen Art sind die vielfachen Gestalten, die Zeus annimmt, indem er sich der Europa wegen in einen Stier verwandelt, als Schwan der Leda naht, und die Danae als Goldregen befruchtet; immer mit dem Zweck der Täuschung, und zu unfeinen, nicht geistigen, sondern natürlichen Absichten, welche ihm die stets begründete Eifersucht der Juno zuziehn. Die Vorstellung des allgemeinen zeugenden Naturlebens, welche in vielen älteren Mythologien die Hauptbestimmung ausmachte, ist hier von der Phantasie zu einzelnen Geschichten der Liederlichkeit des Vaters der Götter und Menschen umgedichtet, die er

aber nicht in seiner eigenen und zum größten Theil nicht in menschlicher, sondern ausdrücklich in thierischer oder sonstiger Naturgestalt vollbringt.

γ) Hieran endlich schließen sich noch jene Zwittergestalten des Menschlichen und Thierischen, die gleichfalls aus der griechischen Kunst nicht ausgeschlossen sind, doch das Thierische nur als etwas Herabsetzendes, Ungeistiges aufnehmen. Bei den Aegyptern z. B. wurde der Bock, Mendes, als Gott verehrt, (Herod. II. 46) nach Jablonski's Meinung (Creuzer, Symb. I. 477) im Sinne der zeugenden Naturkraft, hauptsächlich der Sonne, und in solcher Schmählichkeit, daß sich Weiber selbst, wie es Pindar andeutet, den Böcken hingaben. Bei den Griechen ist Pan dagegen das Schauererregende göttlicher Gegenwart, und späterhin in den Faunen, Satyrn, Panen tritt die Bocksgestalt nur in untergeordneter Weise in den Füßen, und bei den schönsten nur etwa in den zugespitzten Ohren und kleinen Hörnchen hervor. Das Uebrige der Gestalt ist menschlich gebildet, das Thierische auf geringfügige Reste zurückgedrängt. Und dennoch galten die Faunen bei den Griechen nicht als hohe Götter und geistige Mächte, sondern ihr Charakter blieb der einer sinnlichen, ausgelassenen Lustigkeit. Zwar werden sie auch mit tieferem Ausdruck dargestellt, wie z. B. der schöne Faun zu München, der den jungen Bacchus in seinen Armen hält, und ihn mit einem Lächeln anblickt, das voll höchster Liebe und Lieblichkeit ist. Er soll nicht der Vater des Bacchus seyn, sondern nur der Pfleger, und nun wird ihm die schöne Empfindung der Freude an der Unschuld des Kindes beigelegt, die als Muttergefühl der Maria zu Christus in der romantischen Kunst zu einem so hohen geistigen Gegenstand erhoben ist. Bei den Griechen aber gehört diese anmuthigste Liebe noch dem untergeordneten Kreise der Faunen an, um zu bezeichnen, daß sie ihren Ursprung aus dem Thierischen, Natürlichen herleite, und deshalb auch dieser Sphäre könne zugetheilt werden.

Aehnliche Mittelgebilde sind auch die Centauren, in welchen gleichfalls die Naturseite der Sinnlichkeit und Begier sich überwiegend herauskehrt und die geistige zurücktreten läßt. Chiron allerdings ist edelerer Art, ein geschickter Arzt und Erzieher des Achill, aber diese Unterweisung als Pädagogus eines Kindes gehört nicht dem Kreise des Göttlichen als solchen an, sondern bezieht sich auf menschliche Geschicklichkeit und Klugheit.

In dieser Weise ist das Verhältniß der Thiergestalt in der klassischen Kunst von allen Seiten her verändert, indem sie zur Bezeichnung des Uebeln, Schlechten, Geringgeschätzten, Natürlichen und Ungeistigen gebraucht wird, während sie sonst der Ausdruck des Positiven und Absoluten war.

2. Der Kampf der alten und neuen Götter.

Die zweite höhere Stufe dieser Herabsetzung des Thierischen gegenüber, besteht nun darin, daß die ächten Götter der klassischen Kunst, da sie das freie Selbstbewußtseyn, als die auf sich beruhende Macht geistiger Individualität, zu ihrem Inhalt haben, auch nur als Wissende und Wollende, d. h. als geistige Mächte, zur Anschauung kommen können. Hiemit ist das Menschliche, in dessen Gestalt sie dargestellt werden, nicht etwa eine bloße Form, welche von der Einbildungskraft nur äußerlich diesem Inhalt umgethan wird, sondern liegt in der Bedeutung, dem Inhalt, dem Innern selbst. Das Göttliche aber überhaupt ist wesentlich als Einheit des Natürlichen und Geistigen zu fassen; beide Seiten gehören zum Absoluten, und nur die verschiedene Weise, in welcher diese Harmonie vorgestellt wird, macht nach dieser Seite hin den Stufengang der unterschiedenen Kunstformen und Religionen aus. Unserer christlichen Vorstellung nach ist Gott der Schöpfer und Herr der Natur und geistigen Welt, und somit allerdings dem unmittelbaren

Daseyn in der Natur enthoben, da er erst als Zurücknahme seiner in sich, als geistiges absolutes Fürsichseyn, wahrhaft Gott ist, aber nur der endliche menschliche Geist steht der Natur als einer Gränze und Schranke gegenüber, welche er in seinem Daseyn nur dadurch überwindet, und sich zur Unendlichkeit in sich erhöht, daß er theoretisch im Gedanken die Natur begreift, und praktisch die Harmonie zwischen geistiger Idee, Vernunft, dem Guten und der Natur zu Stande bringt. Diese unendliche Thätigkeit nun ist Gott, in sofern ihm die Herrschaft über die Natur zukommt und er als diese unendliche Thätigkeit und deren Wissen und Wollen für sich selbst ist. — In den Religionen der eigentlich symbolischen Kunst umgekehrt war, wie wir sahen, die Einheit des Innern und Ideellen mit der Natur eine unmittelbare Verknüpfung, welche deshalb das Natürliche dem Gehalt und der Form nach zu ihrer Hauptbestimmung hatte. So wurde die Sonne, der Nil, das Meer, die Erde, der Naturproceß des Entstehens, Vergehns, des Zeugens und Wiedererzeugens, der Wechsellauf der allgemeinen Naturlebendigkeit, als ein göttliches Daseyn und Leben verehrt. Diese Naturmächte wurden jedoch bereits in der symbolischen Kunst personificirt, und dadurch dem Geistigen entgegengehoben. Sollen nun, wie die klassische Kunstform es fordert, die Götter in Harmonie mit der Natur geistige Individuen seyn, so reicht hierzu die bloße Personifikation nicht aus. Denn die Personifikation, wenn ihr Inhalt eine bloß allgemeine Macht und Naturwirksamkeit ist, bleibt ganz formell, ohne in den Gehalt einzugehen, und vermag in demselben weder das Geistige noch dessen Individualität zur Existenz zu bringen. Zur klassischen Kunst gehört daher nothwendig die Umkehr, daß, wie wir so eben das Thierische in seiner Herabsetzung betrachtet haben, nun auch die allgemeine Naturmacht einer Seits erniedrigt, und ihr gegenüber das Geistige höher gestellt werde. Dann aber macht, statt der Personifikation, die Subjektivität die Hauptbestimmung aus. Andererseits jedoch dürfen die Götter der klassischen Kunst nicht aufhören, Naturmächte zu seyn, weil Gott hier noch nicht als die in sich absolut freie Geistigkeit zur Darstellung kommen soll. Im Verhältniß eines nur erschaffenen und dienenden Geschöpfs zu einem von ihr abgetrennten Herrn und Schöpfer steht aber die Natur nur, wenn Gott entweder, wie in der Kunst der Erhabenheit, als in sich abstrakte nur ideelle Herrschaft der einen Substanz vorgestellt, oder, wie im Christenthum, als konkreter Geist zu vollständiger Freiheit in das reine Element des geistigen Daseyns und persönlichen Fürsichseyns erhoben wird. Beides ist in den Anschauungen der klassischen Kunst nicht der Fall. Ihr Gott ist noch nicht Herr der Natur, denn er hat noch nicht die absolute Geistigkeit zu seinem Inhalt und zu seiner Form; er ist nicht mehr Herr der Natur, denn das erhabene Verhältniß der entgötterten Naturdinge und menschlichen Individualität hat aufgehört und sich zur Schönheit ermäßigt, in welche beiden Seiten, dem Allgemeinen und Individuellen, dem Geistigen und Natürlichen, ihr volles Recht für die Kunstdarstellung ungeschmälert zu geben ist. In dem Gotte also der klassischen Kunst bleibt die Naturmacht erhalten, aber als Naturmacht nicht im Sinne der allgemeinen umfassenden Natur, sondern als bestimmte, und deshalb beschränkte Wirksamkeit der Sonne, des Meeres u. s. f., überhaupt als besondere Naturmacht, welche als geistiges Individuum erscheint, und diese geistige Individualität zu ihrer eigentlichen Wesenheit hat.

Indem nun, wie wir bereits oben sahen, das klassische Ideal nicht unmittelbar vorhanden ist, sondern erst durch den Proceß, in welchem sich das der Gestalt des Geistes Negative aufhebt, hervortreten kann, so wird diese Umwandlung und Heraufbildung des Rohen, Unschönen, Wilden, Barocken, bloß Natürlichen oder Phantastischen, das seinen Ursprung in früheren religiösen Vorstellungen und Kunstanschauungen hat, ein Hauptinteresse in der griechischen Mythologie seyn, und deshalb einen

bestimmten Kreis besonderer Bedeutungen zur Darstellung bringen müssen.

Gehen wir jetzt an die nähere Betrachtung dieser Hauptpunkte, so muß ich sogleich voranschicken, daß die historische Untersuchung der bunten und mannigfaltigen Vorstellungen der griechischen Mythologie hier nicht unseres Amtes ist. Was uns in dieser Beziehung angeht, sind nur die wesentlichen Momente dieser Umbildung, in sofern dieselben sich als allgemeine Momente der Kunstgestaltung und ihres Inhalts erweisen; die unendliche Menge dagegen von besonderen Mythen, Erzählungen, Geschichten, Bezüglichkeiten der Lokalität und des Symbolischen, die insgesammt auch noch in den neuen Göttern ihr Recht behalten und an Kunstbildern beiläufig vorkommen, aber nicht dem eigentlichen Mittelpunkt angehören, dem wir auf unserm Wege zustreben, — diese Breite des Stoffs müssen wir hier bei Seite schieben, und dürfen nur beispielsweise an Einzelnes erinnern. Im Ganzen können wir diesen Weg, auf dem wir vorwärts schreiten, dem Gange in der Geschichte der Skulptur vergleichen. Denn die Skulptur, indem sie die Götter in ihrer ächten Gestalt für die sinnliche Anschauung hinstellt, bildet das eigenthümliche Centrum der klassischen Kunst, wenn auch zur Vervollständigung die Poesie sich im Unterschiede jener in sich beruhenden Objektivität über die Götter und Menschen ausspricht, oder die Götter- und Menschenwelt selber in ihrer Thätigkeit und Bewegung vorüberführt. Wie nun in der Skulptur das Hauptmoment des Anfangs die Umwandlung des unförmlichen, vom Himmel gefallenen Steins oder Holzblockes — (διοπετὴς) — wie die große Göttinn von Pessinus in Kleinasien noch war, welche die Römer durch eine feierliche Gesandtschaft nach Rom abholen ließen, — in die menschliche Gestalt und Statur ausmacht, so haben auch wir hier von den noch formlosen, ungeschlachten Naturgewalten zu beginnen, und nur

die Stadien zu bezeichnen, auf welchen sie sich zu individueller Geistigkeit erheben, und zu festen Gestalten zusammenziehn.

Wir können in dieser Beziehung drei verschiedene Seiten als die wichtigsten unterscheiden.

Das Erste, was unsre Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt, sind die Orakel, in welchen sich das Wissen und Wollen der Götter noch gestaltlos durch Natureristenzen verkündigt.

Der zweite Hauptpunkt betrifft die allgemeinen Naturmächte, so wie die Abstraktionen des Rechts u. s. f., welche den wahrhaften geistigen Götterindividuen als deren Geburtsstätte zu Grunde liegen und die nothwendige Voraussetzung ihres Entstehens und Wirkens abgeben — die alten Götter im Unterschiede der neuen.

Drittens endlich zeigt sich der an und für sich nothwendige Fortgang zum Ideal darin, daß die zunächst oberflächlichen Personifikationen der Naturthätigkeiten und abstraktesten geistigen Verhältnisse als das an sich selbst Untergeordnete und Negative bekämpft und zurückgedrängt werden, und durch diese Herabsetzung die selbstständige geistige Individualität und deren menschliche Gestalt und Handlung zur unbestrittenen Herrschaft gelangen lassen. Diese Umwandlung, welche den eigentlichen Mittelpunkt in der Entstehungsgeschichte der klassischen Götter bildet, ist in der griechischen Mythologie in eben so naiver als ausdrücklicher Weise in dem Kampfe der alten und neuen Götter, in dem Sturz der Titanen, und in dem Siege vorgestellt, den das Göttergeschlecht des Zeus erringt.

a) Was nun erstens die Orakel angeht, so brauchen wir ihrer an dieser Stelle keine breite Erwähnung zu thun; der wesentliche Punkt, auf den es ankommt, beruht nur darin, daß in der klassischen Kunst nicht mehr die Naturerscheinungen als solche verehrt werden, wie die Parsen z. B. Naphthagegenden oder das Feuer anbeten, oder wie bei den Aegyptern die Götter unerforschliche, geheimnißvolle, stumme Räthsel bleiben,

sondern daß die Götter, als selber sich Wissende und Wollende, dem Menschen durch Naturerscheinungen ihre Weisheit kund geben. So fragten die alten Hellenen (Herod. II. 52) bei dem Orakel zu Dodona an, ob sie die Namen der Götter, die von den Barbaren gekommen, annehmen sollten, und das Orakel sagte: gebraucht sie.

α. Die Zeichen, durch welche die Götter sich offenbarten, waren größtentheils ganz einfach; zu Dodona das Rauschen und Flüstern der heiligen Eiche, das Murmeln des Quells, das Getön des erzenen Gefäßes, das der Wind zum Klingen brachte. Ebenso rauschte zu Delos der Lorbeer und zu Delphi war gleichfalls der Wind am ehernen Dreifuß ein entscheidendes Moment. Außer solchen unmittelbaren Naturklängen aber wird auch der Mensch selber der Ausspruch des Orakels, in sofern er aus der wachen Besonnenheit des Verstandes zu einem Naturzustande der Begeisterung eben so sehr betäubt als aufgereizt ist; wie z. B. die Pythia zu Delphi, durch Dämpfe betäubt, Orakelworte aussprach, oder in der Höhle des Trophonius der das Orakel Befragende Gesichte hatte, aus deren Deutung ihm die Antwort ertheilt wurde.

β. Zu den äußeren Zeichen nun aber kommt noch eine zweite Seite hinzu. Denn in den Orakeln ist der Gott zwar als der Wissende angenommen, und dem Apollo daher, dem wissenden Gott, das vornehmlichste Orakel geweiht; die Form jedoch, in welcher er seinen Willen zur Kunde bringt, bleibt das ganz unbestimmt Natürliche, eine Naturstimme oder zusammenhangsloses Tönen von Worten. In dieser Undeutlichkeit der Gestalt wird nun auch der geistige Inhalt selber dunkel und bedarf deshalb der Deutung und Erklärung.

γ. Diese Erklärung, obschon sie die zunächst bloß in Form des Natürlichen vorliegende Verkündigung des Gottes vergeistigt ins Bewußtsein bringt, bleibt dessen ungeachtet dunkel und doppelsinnig. Denn der Gott ist in seinem Wissen und Wollen

konkrete Allgemeinheit; derselben Art muß auch sein Rath oder Befehl seyn, den das Orakel offenbar macht. Das Allgemeine aber ist nicht einseitig und abstrakt, sondern enthält als konkret die eine wie die andere Seite. Indem nun der Mensch dem wissenden Gott gegenüber als unwissend dasteht, nimmt er den Orakelspruch selber unwissend auf; d. h. die konkrete Allgemeinheit desselben ist ihm nicht offenbar, und er kann sich aus dem doppelsinnigen Wort des Gottes, wenn er danach zu handeln sich entschließt, nur eine Seite herauswählen, da jede Handlung unter besondern Umständen immer bestimmt, nur nach einer Seite hin entscheidend, und die andere ausschließend seyn muß. Kaum aber hat er gehandelt, und die That, die dadurch die Seinige geworden ist und für die er einstehen muß, wirklich vollbracht, so geräth er in Kollision; er sieht plötzlich die andere Seite, welche implicite gleichfalls in dem Orakelspruche lag, gegen sich gekehrt und ihn ergreift wider sein Wissen und Wollen das Schicksal seiner That, das nicht er, wohl aber die Götter wissen. Umgekehrt sind wiederum die Götter bestimmte Mächte und ihr Ausspruch, wenn er diesen Charakter der Bestimmtheit an sich trägt, wie der Befehl z. B. des Apollo, welcher den Orestes zur Rache treibt, bringt ebensosehr durch diese Bestimmtheit in Kollision. — Da nun einerseits die Form, welche das innere Wissen des Gottes im Orakel annimmt, die ganz unbestimmte Aeußerlichkeit oder die abstrakte Innerlichkeit des Wortes ist, und der Gehalt selbst durch seinen Doppelsinn die Möglichkeit des Zwiespalts in sich begreift, so ist es in der klassischen Kunst nicht die Skulptur, sondern die Poesie, und vornehmlich die dramatische, in welcher die Orakel eine Seite des Inhalts ausmachen und von Wichtigkeit werden. In der klassischen Kunst aber erhalten sie wesentlich eine Stelle, weil in ihr die menschliche Individualität noch nicht bis zu der Spitze der Innerlichkeit heraufgedrungen ist, auf welcher das Subjekt die Entschließung zu seinem Handeln rein aus sich selbst nimmt.

Was wir in unsrem Sinne des Worts Gewissen nennen, hat hier noch nicht seinen Platz gefunden. Der griechische Mensch handelt zwar oft aus eigener Leidenschaft, aus schlimmer wie aus guter, das ächte Pathos jedoch, das ihn beseelen sollte und beseelt, kommt von den Göttern, deren Inhalt und Macht das Allgemeine solch eines Pathos ist, und die Helden sind entweder unmittelbar davon erfüllt, oder sie fragen die Orakel um Rath, wenn sich ihnen die Götter nicht selber, um die That zu befehlen, vor Augen stellen.

b) Wie nun im Orakel der Inhalt in den wissenden und wollenden Göttern liegt, die Form der äußeren Erscheinung aber das abstrakt Aeußerliche und Natürliche ist, so wird auf der anderen Seite das Natürliche, seinen allgemeinen Mächten und deren Wirksamkeiten nach, zum Inhalt, aus welchem sich die selbstständige Individualität erst emporzuringen hat, und zur nächsten Form nur die formelle und oberflächliche Personifikation erhält. Das Zurückweisen dieser bloßen Naturmächte, der Gegensatz und Widerstreit, durch welchen sie besiegt werden, ist eben der wichtige Punkt, dem wir die eigentlich klassische Kunst erst zu verdanken haben, und den wir deshalb einer genaueren Prüfung unterwerfen wollen.

α. Das Nächste, was wir in dieser Rücksicht bemerken können, betrifft den Umstand, daß wir es jetzt nicht, wie in der Weltanschauung der Erhabenheit oder zum Theil selbst im Indischen, mit einem für sich fertigen sinnlichkeitslosen Gott, als dem Beginn aller Dinge, zu thun haben, sondern, daß den Anfang Naturgötter, und zwar zuerst die allgemeineren Mächte der Natur, abgeben, das alte Chaos, Tartarus, Erebus, dieß ganze, wüste unterirdische Wesen; ferner Uranos, Gaea, der titanische Eros, Kronos u. s. f. Aus diesen entstehen dann erst die bestimmteren Gewalten, wie Helios, Okeanos u. s. f., welche die Naturgrundlage für die späteren geistig individualisirten Götter werden. Hier tritt also wieder eine von der Phantasie

erfundene und durch die Kunst ausgestaltete Theogonie und Kosmogonie auf, deren erste Götter aber für die Anschauung einerseits noch unbestimmter Art bleiben, oder in's Maaßlose hin sich ausdehnen, und andererseits noch viel Symbolisches an sich tragen.

β. Was den bestimmteren Unterschied innerhalb dieser titanischen Mächte selber anbetrifft, so sind sie

αα. erstens tellurische, siderische Gewalten, ohne geistigen und sittlichen Inhalt, und deshalb ungebändigt, ein rohes, wildes Geschlecht, mißgestaltet, wie aus indischer oder ägyptischer Phantasie hervorgegangen, riesig und formlos. Sie stehen mit den anderweitigen Naturbesonderheiten, wie z. B. Brontes, Steropes, ebenso mit den Hekatonchiren Kottos, Briareus und Gyges, den Giganten, u. s. f. zunächst unter der Herrschaft des Uranos, dann des Kronos, dieses Haupttitanen, der offenbar auf die Zeit geht, und alle seine Kinder verschlingt, wie die Zeit ihre Erzeugungen, die sie geboren hat, auch wieder vernichtet. Dieser Mythe fehlt es nicht an symbolischem Sinn. Denn das Naturleben ist in der That der Zeit unterworfen und bringt nur Vergängliches zur Existenz, wie auch die vorgeschichtlichen Tage eines Volkes, das nur eine Nation, ein Stamm ist, aber keinen Staat bildet, und keine in sich selber festen Zwecke verfolgt, der geschichtlosen Gewalt der Zeit anheimfällt. Erst im Gesetz, in der Sittlichkeit, dem Staat, ist Festes vorhanden, das im Vorübergehen der Geschlechter bleibt, so wie die Muse alle dem Dauer und Befestigung giebt, was als natürliches Leben und wirkliche Handlung nur vergänglich und in der Zeitlichkeit vergangen wäre.

ββ. Weiter aber gehören zu diesem Kreise der alten Götter nicht nur Naturmächte als solche, sondern auch die nächsten Gewalten über die Elemente. Besonders ist die erste Bearbeitung des Metalls durch die Kraft der selber noch rohen elementarischen Natur, der Luft, des Wassers, Feuers, von Wichtig-

keit. Die Korybanten, Telchinen, ebenso wohlthätige als bösartige Dämonen, die Pätaken, Pygmäen, Zwerge, in Bergarbeiten geschickt, klein, mit dicken Bäuchen, können wir hier anführen.

Als eines hauptsächlich hervorragenden Uebergangspunktes aber ist des Prometheus Erwähnung zu thun. Prometheus ist ein Titan eigener Art, und seine Geschichte verdient besondere Aufmerksamkeit. Mit seinem Bruder Epimetheus erscheint er zunächst den neuen Göttern befreundet; dann tritt er als Wohlthäter der Menschen auf, die sonst in dem Verhältniß der neuen Götter und der Titanen nichts zu thun haben; er bringt den Menschen das Feuer und dadurch die Möglichkeit, für die Befriedigung ihrer Bedürfnisse, für die Ausbildung der technischen Künste u. s. f. zu sorgen, welche doch nichts Natürliches mehr sind, und deshalb mit dem Titanischen scheinbar in keinem näheren Zusammenhang stehen. Für diese That straft Zeus den Prometheus, bis Herkules ihn endlich von seiner Qual erlöst. Beim ersten Blick liegt in allen diesen Hauptzügen nichts eigentlich Titanisches, ja man könnte sogar eine Inkonsequenz darin finden, daß Prometheus, wie Ceres, ein Wohlthäter der Menschen ist, und dennoch den alten titanischen Mächten zugezählt wird. Bei näherer Betrachtung jedoch verschwindet diese Inkonsequenz sogleich. In dieser Beziehung geben z. B. ein Paar Stellen des Plato schon genügende Aufklärung. In dem Mythos nämlich, in welchem der Gastfreund dem jüngeren Sokrates erzählt, zur Zeit des Kronos seyen die Menschen aus der Erde entstanden, und der Gott selber habe für das Ganze Sorge getragen, dann aber sey eine entgegengesetzte Bewegung eingetreten, und die Erde sich selbst überlassen worden, so daß nun die Thiere verwildert und die Menschen, denen bisher Nahrung und was sie sonst brauchten, unmittelbar zufloß, ohne Rath und Hülfe gewesen seyen — heißt es bei dieser Gelegenheit (Politicus ex rec. Bekk. II, 2. p. 283. Steph. 274.), das Feuer sey dem

Menschen vom Prometheus zugetheilt, die Kunstfertigkeiten aber (τέχναι) vom Hephästos und der Mitkünstlerin Athene. — Hier ist ein ausdrücklicher Unterschied zwischen dem Feuer und dem gemacht, was die Geschicklichkeit in Bearbeitung roher Materialien hervorbringt, und dem Prometheus wird nur das Geschenk des Feuers zugeschrieben. Weitläufiger erzählt Plato die Mythe vom Prometheus im Protagoras. Dort heißt es (Protag. I, 1. p. 170—174; Steph. 320—323.): Es war einst eine Zeit, da wohl die Götter waren, sterbliche Geschlechter aber nicht. Nachdem nun auch diesen die festbestimmte Zeit der Entstehung gekommen war, bildeten die Götter sie drinnen in der Erde, sie aus Erde und Feuer und dem mischend, was mit dem Feuer und der Erde geeint wird. Als die Götter sie dann an's Licht bringen wollten, trugen sie dem Prometheus und Epimetheus auf, den Einzelnen nach Gebühr die Kräfte zu ertheilen und einzurichten. Vom Prometheus aber erbittet es sich Epimetheus, selber zu vertheilen: habe ich vertheilt, sagte er, so besichtige du. Epimetheus aber, ungeschickter Weise, verwendet alle Vermögen auf die Thiere, so daß für den Menschen nichts mehr übrig bleibt, und als nun Prometheus zur Besichtigung kommt, sieht er die übrigen Lebendigen zwar mit Allem weislich ausgestattet, aber den Menschen findet er nackt, unbeschuhet, ohne Bedeckung und Waffen. Schon aber erschien der festgestellte Tag, an welchem es nothwendig war, daß der Mensch hervorgehe aus der Erde an's Licht. In der Verlegenheit nun, welch' eine Hülfe er für den Menschen fände, entwendet Prometheus des Hephästos und der Athene gemeinsame Weisheit mit dem Feuer — denn ohne Feuer war es ohnmöglich, daß sie besitzbar oder nützlich werde — und so schenkt er sie dem Menschen. Die für das Leben nöthige Weisheit hatte nun zwar der Mensch dadurch, die Politik aber nicht: denn diese war noch beim Zeus; dem Prometheus aber war in die Burg des Zeus hinein zu kommen nicht mehr gestattet, umher auch standen die furchtbaren

Wächter des Zeus. In das gemeinschaftliche Gemach jedoch des Hephästos und der Athene, in welchem sie ihre Kunst ausübten, geht er insgeheim hinein, und nachdem er die Feuerkunst des Hephästos und die andere (die Webekunst) der Athene entwendet, schenkt er sie dem Menschen. Und hieraus entsteht für den Menschen das Vermögen der Lebensbefriedigung (εὐπορία τοῦ βίου), den Prometheus aber, des Epimetheus wegen, traf später, wie erzählt wird, die Strafe des Diebstahls. — Weiter sodann erzählt Plato in einer gleich darauf folgenden Stelle, daß den Menschen jedoch zu ihrer Erhaltung die Kunst des Krieges gegen die Thiere, die von der Politik nur ein Theil sey, gleichfalls noch gefehlt habe, weshalb sie sich in Städten gesammelt, dort aber, da ihnen die Staatseinrichtung abging, sich so beleidigt und wieder zerstreut hätten, daß Zeus genöthigt war, durch Hermes ihnen die Schaam und das Recht zu senden. — In diesen Stellen ist ausdrücklich der Unterschied der unmittelbaren Lebenszwecke, die sich auf die physische Behaglichkeit, die Sorge für die Befriedigung der nächsten Bedürfnisse beziehn, und der Staatseinrichtung hervorgehoben, welche sich das Geistige, Sitte, Gesetz, Recht des Eigenthums, Freiheit, Gemeinwesen zum Zwecke macht. Dieß Sittliche, Rechtliche hat Prometheus den Menschen nicht gegeben, sondern nur die List gelehrt, die Naturdinge zu besiegen, und zum Mittel menschlicher Befriedigung zu gebrauchen. Das Feuer und die Geschicklichkeiten, die sich des Feuers bedienen, sind nichts Sittliches in sich selbst, ebenso wenig die Webekunst, sondern treten zunächst nur in den Dienst der Selbstsucht und des Privatnutzens, ohne auf das Gemeinsame des menschlichen Daseyns und das Oeffentliche des Lebens Bezug zu haben. Weil Prometheus nichts Geistigeres und Sittlicheres dem Menschen zuzutheilen im Falle war, gehört er auch nicht dem Geschlecht der neuen Götter an, sondern der Titanen. Hephästos hat zwar gleichfalls das Feuer und die damit zusammenhängenden Künste zum Element seiner Wirksamkeit, und ist dennoch ein neuer

Gott, aber Zeus hat ihn vom Olympos herabgeschleudert und er ist der hinkende Gott geblieben. Ebensowenig ist es deshalb eine Inkonsequenz, wenn wir die Ceres, welche, wie Prometheus, sich als Wohlthäterin des Menschengeschlechts erweist, den neuen Göttern zugezählt finden. Denn was Ceres lehrte, war der Ackerbau, mit dem sogleich Eigenthum, und weiterhin Ehe, Sitte und Gesetz in Verbindung steht.

77. Ein dritter Kreis der alten Götter enthält nun zwar weder personificirte Naturmächte als solche in ihrer Wildheit oder List, noch die nächste Macht über die vereinzelten Naturelemente im Dienste der untergeordneteren menschlichen Bedürfnisse, sondern streift schon gegen das in sich selbst Ideelle, Allgemeine und Geistige heran. Was aber den hierher zu rechnenden Gewalten dessenungeachtet abgeht, ist die geistige Individualität und deren gemäße Gestalt und Erscheinung, so daß sie nun auch mehr oder weniger in Betreff ihrer Wirksamkeit einen näheren Bezug auf das im Natürlichen Nothwendige und Wesentliche behalten. Als Beispiel können wir an die Vorstellung von der Nemesis, Dike, den Erinnyen, Eumeniden und Mören erinnern. Allerdings drängen sich hier schon die Bestimmungen von Recht und Gerechtigkeit hervor, dies nothwendige Recht aber, statt als das in sich Geistige und Substantielle der Sittlichkeit gefaßt und gestaltet zu seyn, bleibt entweder bei der allgemeinsten Abstraktion stehen, oder betrifft das dunkle Recht des Natürlichen innerhalb geistiger Verhältnisse, die Blutliebe z. B. und ihr Recht, das nicht dem in klarer Freiheit seiner selbstbewußten Geiste zugehört, und deshalb auch nicht als gesetzliches Recht, sondern im Gegensatz gegen dasselbe als unversöhnliches Recht der Rache erscheint.

Was das Nähere angeht, so will ich nur weniger Vorstellungen Erwähnung thun. Die Nemesis z. B. ist die Macht, das Emporgehobene zu erniedrigen, das Allzuglückliche von seiner Höhe herabzuwerfen und dadurch die Gleichheit herzustellen.

Das Recht der Gleichheit aber ist das ganz abstrakte und äußerliche Recht, das sich zwar im Bereich geistiger Zustände und Verhältnisse thätig erweist, ohne jedoch den sittlichen Organismus derselben zum Inhalte der Gerechtigkeit zu machen.

Eine andere Hauptseite liegt darin, daß den alten Göttern das Recht der Familienzustände, in sofern dieselben auf der Natürlichkeit beruhn, und dadurch dem öffentlichen Recht und Gesetz des Gemeinwesens entgegenstehn, zugetheilt wird. Als deutlichstes Beispiel für diesen Punkt lassen sich die Eumeniden des Aeschylus anführen. Die furchtbaren Jungfrauen verfolgen den Orest des Muttermordes willen, den ihm Apollo, der neue Gott, geboten, damit Agamemnon, der erschlagene Gatte und König, nicht ungerächt bleibe. Das ganze Drama gestaltet sich dadurch zu einem Kampfe zwischen diesen göttlichen Mächten, welche in Person gegeneinander auftreten. Einerseits sind die Eumeniden Rachegöttinnen, aber sie heißen die Wohlmeinenden, und unsere gewöhnliche Vorstellung von Furien, zu denen wir sie umwandeln, ist roh und barbarisch. Denn zu ihrer Verfolgung haben sie ein wesentliches Recht, und sind deshalb nicht nur gehässig, wild und grausam in den Martern, die sie auferlegen. Das Recht jedoch, das sie gegen Orest geltend machen, ist nur das Recht der Familie, in sofern dieselbe im Blute wurzelt. Der innigste Zusammenhang von Sohn und Mutter, welchen Orest zerrissen, ist die Substanz, die sie vertreten. Apollo stellt der natürlichen, schon sinnlich im Blute begründeten und empfundenen Sittlichkeit das Recht des in seinem tieferen Rechte verletzten Ehegatten und Fürsten entgegen. Der Unterschied scheint zunächst äußerlich, da beide Parteien die Sittlichkeit innerhalb ein und desselben Gebiets, der Familie, verfechten. Dennoch hat die gehaltvolle Phantasie des Aeschylus, die wir deshalb auch von dieser Seite her mehr und mehr schätzen müssen, hier einen Gegensatz aufgefunden, der nicht etwa oberflächlich, sondern von durchweg wesentlicher Art ist. Das Verhältniß von Kindern zu

Eltern nämlich beruht auf der Einheit im Natürlichen, das Bündniß des Ehegatten und der Ehefrau dagegen muß als Ehe genommen werden, welche nicht nur aus bloß natürlicher Liebe, aus Bluts- und Naturverwandtschaft herkommt, sondern aus bewußter Neigung entspringt, und dadurch der freien Sittlichkeit des selbstbewußten Willens angehört. Wie sehr die Ehe deshalb auch mit Liebe und Empfindung zusammenhängt, so unterscheidet sie sich doch von der Naturempfindung der Liebe, weil sie auch unabhängig von derselben bestimmt gewußte Verpflichtungen, wenn auch die Liebe erstorben ist, anerkennt. Der Begriff und das Wissen von der Substantialität des ehelichen Lebens ist etwas Späteres und Tieferes als der natürliche Zusammenhalt von Sohn und Mutter, und macht den Beginn des Staats als der Realisation des freien, vernünftigen Wollens aus. In der gleichen Weise liegt auch in dem Verhältniß des Fürsten zu den Bürgern der politische Zusammenhang des gleichen Rechts, der Gesetze, der selbstbewußten Freiheit und Geistigkeit der Zwecke. Dieß ist der Grund, weshalb die Eumeniden, die alten Göttinnen, den Orestes zu strafen trachten, während Apollo die klare, wissende und sich wissende Sittlichkeit, das Recht des Gatten und Fürsten vertheidigt, indem er mit Recht den Eumeniden entgegnet (Eum. v. 206—209): Wenn das Verbrechen der Klytemnestra nicht wäre gerochen worden, wahrlich würde ich ehrlos und für nichts erachten der Vollzieherin Here und des Zeus Bündnisse.

Interessanter noch, obschon ganz in das menschliche Empfinden und Handeln hineinverlegt, tritt derselbe Gegensatz in der Antigone hervor, einem der allererhabensten, in jeder Rücksicht vortrefflichsten Kunstwerke aller Zeiten. Alles in dieser Tragödie ist konsequent; das öffentliche Gesetz des Staats, und die innere Familienliebe und Pflicht gegen den Bruder stehn einander streitend gegenüber, das Familieninteresse hat das Weib, Antigone, die Wohlfahrt des Gemeinwesens Kreon, der Mann,

zum Pathos. Polynikes, die eigne Vaterstadt bekämpfend, war vor Theben's Thoren gefallen, und Kreon, der Herrscher, durch ein öffentlich verkündetes Gesetz droht jedem den Tod, der jenem Feinde der Stadt die Ehre des Begräbnisses zu Theil werden ließe. Diesen Befehl aber, der nur das öffentliche Wohl des Staats betrifft, läßt sich Antigone nichts angehen, sie vollbringt als Schwester die heilige Pflicht der Bestattung, nach der Pietät ihrer Liebe zum Bruder. Dabei beruft sie sich auf das Gesetz der Götter; die Götter aber, die sie verehrt, sind die unteren Götter des Hades, (Soph. Ant. v. 451, ἡ ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν Δίκη), die inneren der Empfindung, der Liebe, des Bluts, nicht die Tagesgötter des freien, selbstbewußten Volks- und Staatslebens.

γ. Der dritte Punkt, den wir in Rücksicht auf die Theogonie der klassischen Kunstanschauung herausheben können, betrifft den Unterschied der alten Götter, in Bezug auf ihre Macht und die Dauer ihrer Herrschaft. Hier haben wir drei Seiten bemerklich zu machen.

αα. Erstlich nämlich ist das Entstehen der Götter eine Aufeinanderfolge. Aus dem Chaos, nach Hesiodus, gehen Gaea, Uranos, u. s. f. hervor, dann Kronos und sein Geschlecht, endlich Zeus mit den Seinigen. Diese Folge nun erscheint einerseits als ein Aufsteigen von den abstrakteren und gestaltloseren zu konkreteren und schon bestimmter gestalteten Naturmächten, andererseits als ein beginnendes Emporragen des Geistigen über das Natürliche. So läßt z. B. Aeschylus in den Eumeniden die Pythia im Tempel zu Delphi mit den Worten beginnen: Zuerst verehre ich mit diesem Gebete die erste Orakelgeberin, Gaea, und auf sie die Themis, welche als zweite nach der Mutter in diesem Ort der Weissagung ihren Sitz hatte. Pausanias dagegen, der gleichfalls die Erde zuerst als Orakelgeberin nennt, sagt, daß Daphne sodann von ihr sey zur Verkünderin bestellt worden. In einer anderen Reihe

wieder setzt Pindar die Nacht voran, ihr giebt er dann die Themis zur Nachfolgerin, dieser die Phöbe, bis er endlich auf Phöbos kommt. Es wäre interessant, diesen bestimmten Unterschieden nachzugehen, wozu hier jedoch nicht der Ort ist.

ββ. Die Aufeinanderfolge nun ferner, indem sie sich ebensosehr als ein Weiterschreiten zu in sich vertiefteren und reichhaltigern Göttern geltend zu machen hat, erscheint auch in der Form der Herabsetzung des Früheren und Abstrakteren, innerhalb des alten Göttergeschlechtes selber. Den ersten ältesten Mächten wird ihre Herrschaft geraubt, wie Kronos den Uranos entthronte, und die späteren setzen sich an ihre Stelle.

γγ. Dadurch wird das negative Verhältniß der Umgestaltung, das wir von Hause aus als das Wesen dieser ersten Stufe der klassischen Kunstform feststellten, nun auch zum eigentlichen Mittelpunkte derselben, und da die Personifikation hier die allgemeine Form ist, in welcher die Götter zur Vorstellung kommen, und die vorschreitende Bewegung sich der menschlichen und geistigen Individualität entgegendrängt, wenn diese zunächst auch noch in unbestimmter und unförmlicher Gestalt auftritt, so bringt sich die Phantasie das negative Verhalten der jüngeren Götter gegen die älteren als Kampf und Krieg zur Anschauung. Der wesentliche Fortgang aber ist der, von der Natur zum Geist, als dem wahren Gehalt und der eigentlichen Form für die klassische Kunst. Dieser Fortgang und die Kämpfe, vermittelst derer wir ihn zu Stande kommen sehn, gehört nicht mehr zum ausschließlichen Kreise der alten Götter, sondern fällt in den Krieg, durch welchen die neuen Götter ihre dauernde Herrschaft über die alten begründen.

c) Der Gegensatz von Natur und Geist ist an und für sich nothwendig. Denn der Begriff des Geistes, als wahrhafter Totalität ist, wie wir schon früher sahen, an sich nur dieß, sich zu trennen, in sich als Objektivität und in sich als Subjekt, um sich durch diesen Gegensatz aus der Natur herzukommen und

sodann als Ueberwinder und Macht derselben frei und heiter gegen sie zu seyn. Dieß Hauptmoment im Wesen des Geistes selbst ist daher auch ein Hauptmoment in der Vorstellung, welche er sich von sich selber giebt. Geschichtlicher, wirklicher Weise zeigt sich dieser Uebergang als die vorgeschrittene Umbildung des Naturmenschen zum rechtlichen Zustande, zu Eigenthum, Gesetzen, Verfassung, politischem Leben; göttlicher, ewiger Weise ist dieß die Vorstellung von der Besiegung der Naturmächte durch die geistig individuellen Götter.

α. Dieser Kampf stellt eine absolute Katastrophe dar, und ist die wesentliche That der Götter, durch welche erst der Hauptunterschied der alten und neuen Götter zum Vorschein kommt. Auf den Krieg, der diesen Unterschied herausstellt, müssen wir deshalb nicht als auf irgend eine Mythe, die den Werth jeder andern hätte, hinweisen, sondern müssen ihn als die Mythe ansehen, welche den Wendungspunkt macht, und die Schaffung der neuen Götter ausdrückt.

β. Das Resultat dieses gewaltsamen Götterstreits ist der Sturz der Titanen, der alleinige Sieg der neuen Götter, die sodann in ihrer gesicherten Herrschaft durch die Phantasie nach allen Seiten hin sind ausgestattet worden. Die Titanen dagegen werden verbannt, und müssen im Innern der Erde hausen, oder, wie Okeanos, am dunkeln Saume der hellen, heiteren Welt weilen, oder erleiden auch sonst noch mannigfaltige Strafen. Prometheus z. B. wird an das skythische Gebirge geschmiedet, wo der Adler unersättlich an der immer wieder wachsenden Leber nagt; in der ähnlichen Weise quält in der Unterwelt den Tantalus ein unendlicher nie gelöschter Durst, und Sisyphus muß den stets wieder herabrollenden Felsblock vergeblich immer von Neuem emporwälzen. Diese Strafen sind, wie die titanischen Naturgewalten selber, das in sich Maaßlose, die schlechte Unendlichkeit, die Sehnsucht des Sollens oder das Ungesättigte der subjektiven Naturbegier, welche in ihrer dauernden Wiederholung zu keiner letzten Ruhe der Befriedigung gelangt. Denn der richtige göttliche Sinn der Griechen hat das Hinausgehen in's Weite und Unbestimmte nicht nach Art der modernen Sehnsucht als ein Höchstes für den Menschen, sondern als eine Verdammniß angesehen und in den Tartarus verwiesen.

γ. Fragen wir nun im Allgemeinen, was von jetzt an für die klassische Kunst zurücktreten muß, und nicht mehr als letzte Form und gemäßer Inhalt zu gelten berechtigt bleibt, so sind das Nächste die Naturelemente. Damit fällt alles Trübe, Phantastische, Unklare, jede wilde Vermischung von Natürlichem und Geistigem, von in sich substantiellen Bedeutungen und zufälligen Aeußerlichkeiten für die Welt der neuen Götter fort, in welcher die Erzeugnisse einer unbegränzten Vorstellung, die das Maaß von Geistigem noch nicht inne hat, keinen Raum mehr finden, und das helle Licht des Tages mit Recht fliehen müssen. Denn man mag die großen Kabiren, die Korybanten, die Darstellungen der Zeugungskraft u. s. f. herausputzen, so viel man will, so gehören dergleichen Anschauungen nach allen Zügen, — von der alten Baubo, die Göthe auf dem Blocksberg auf einem Mutterschwein voranreiten läßt, nicht zu sprechen — mehr oder weniger noch der Dämmerung des Bewußtseyns an. Nur das Geistige ist das an den Tag sich Fördernde; was sich nicht manifestirt und in sich selber zur klaren Deutung bringt, ist das Ungeistige, das in die Nacht und das Dunkel wieder zurück sinkt. Das Geistige aber manifestirt sich, und reinigt sich, indem es selber seine Außenform bestimmt, von der Willkür der Phantasie, der Verschwemmung der Gestalten, und dem anderweitigen trüben symbolischen Beiwesen.

In der gleichen Art finden wir jetzt die menschliche Bethätigung, in sofern sie sich auf das bloße Naturbedürfniß und dessen Befriedigung beschränkt, in den Hintergrund gestellt. Das alte Recht, die Themis, Dike u. s. f., als nicht durch Gesetze, die in dem selbstbewußten Geiste ihren Ursprung nehmen, be-

stimmt, verliert seine unbeschränkte Gültigkeit, und ebenso wird umgekehrt das bloß Lokale, obschon es noch hereinspielt, in die allgemeinen Götterfiguren verwandelt, an denen es nur noch als nachgelassene Spur zurückbleibt. Denn wie im trojanischen Kriege die Griechen als ein Volk kämpften und siegten, so sind auch die homerischen Götter, welche den Kampf der Titanen schon hinter sich haben, eine in sich feste und bestimmte Götterwelt, die dann vollends durch die spätere Poesie und Plastik immer vollkommener bestimmt und befestigt wurde. Dieß unbesiegbar Feste ist in Betreff des Inhalts der griechischen Götter allein der Geist, aber nicht der Geist in seiner abstrakten Innerlichkeit, sondern als in Identität mit seinem äußeren ihm angemessenen Daseyn, wie bei Plato Seele und Leib, als in Eins genaturt und in dieser Gediegenheit aus einem Stück, das Göttliche und Ewige ist. —

3. Positive Erhaltung der negativ gesetzten Momente.

Dem Siege der neuen Götter zum Trotz bleibt nun aber in der klassischen Kunstform das Alte, theils in seiner bisher betrachteten ursprünglichen Form, theils in umgewandelter Gestalt erhalten und verehrt. Nur der bornirte jüdische Nationalgott kann keine anderen Götter neben sich vertragen, weil er Alles als der Eine seyn soll, obschon er seiner Bestimmtheit nach nicht über die Beschränktheit hinauskommt, nur der Gott seines Volkes zu seyn. Denn seine Allgemeinheit zeigt er eigentlich nur durch die Schöpfung der Natur als Herr des Himmels und der Erde; im Uebrigen aber ist er der Gott Abrahams, der die Kinder Israels aus Aegypten geführt, Gesetze vom Sinai gegeben, das Land Kanaan den Juden zugetheilt hat, und durch die enge Identifikation mit dem jüdischen Volk ganz partikular nur der Gott dieses Volks ist, und dadurch überhaupt weder als Geist in positivem Einklang mit der Natur steht, noch aus seiner Bestimmtheit und Objektivität in seine Allgemeinheit wahrhaftig als absoluter Geist zurückgenommen erscheint. Deshalb ist dieser harte Nationalgott so eifrig und befiehlt in seiner Eifersucht, anderwärts nur lauter falsche Götzen zu sehen. Die Griechen dagegen fanden ihre Götter bei allen Völkern, und nahmen das Fremde in sich auf. Denn der Gott der klassischen Kunst hat geistige und leibliche Individualität und ist dadurch nicht der Eine und Einzige, sondern eine besondere Gottheit, welche wie jedes Besonderes, einen Kreis des Besonderen um sich her oder sich gegenüber als ihr Anderes hat, aus dem sie resultirt, und das seine Gültigkeit und seinen Werth zu bewahren weiß. Es geht damit, wie mit den besonderen Sphären der Natur. Obgleich das Pflanzenreich die Wahrheit der geologischen Naturgebilde, das Thier wiederum die höhere Wahrheit des Vegetabilischen ist, so bleiben dennoch die Gebirge und das aufgeschwemmte Land als Boden der Bäume, Gebüsche und Blumen bestehen, die wiederum neben dem Thierreich ihre Existenz nicht verlieren.

a) Die nächste Form nun, in welcher wir bei den Griechen das Alte erhalten finden, sind die Mysterien. Die griechischen Mysterien waren nichts Geheimes in dem Sinne, daß das griechische Volk nicht mit ihrem Inhalt wäre allgemein bekannt gewesen. Im Gegentheil gehörten z. B. die meisten Athenienser und eine Menge Fremder zu den Eingeweihten in die eleusinischen Geheimnisse, aber sie durften nicht von dem reden, worin sie durch Einweihung belehrt worden waren. Man hat sich neuerdings besonders viel Mühe gegeben, die nähere Art der Vorstellungen, welche die Mysterien enthielten, und der gottesdienstlichen Handlungen, die bei ihrer Feier vorgenommen wurden, zu erforschen. Doch scheint im Ganzen in den Mysterien keine große Weisheit oder tiefe Erkenntniß verborgen gewesen zu seyn, sondern sie bewahrten nur die alten Traditionen, die Grundlage des später durch die ächte Kunst Umgebildeten, auf,

und hatten deshalb nicht das Wahrhafte, Höhere, Bessere, sondern das Geringere und Niedere zu ihrem Inhalt. Dieß Heiliggehaltene wurde in den Mysterien nicht klar ausgesprochen, sondern nur in symbolischen Zügen überliefert. Und in der That kommt der Charakter des Unaufgeschlossenen, Unausgesprochenen auch dem Alten, Tellurischen, Siderischen, Titanischen zu, denn nur der Geist ist das Offenbare und sich Offenbarende. In dieser Rücksicht macht die symbolische Ausdrucksweise die andere Seite des Geheimen in den Mysterien aus, da im Symbolischen die Bedeutung dunkel bleibt, und etwas Anderes enthält, als das Aeußere, an dem sie sich darstellen soll, unmittelbar giebt. So wurden z. B. die Mysterien der Demeter und des Bacchus zwar auch geistig gedeutet, und erhielten dadurch einen tieferen Sinn; diesem Gehalte aber blieb seine Form äußerlich, so daß er nicht klar aus ihr heraustreten konnte. Für die Kunst sind die Mysterien daher von geringem Einfluß, denn wenn auch vom Aeschylus erzählt wird, er habe zu geflissentlich von der Demeter Mystisches verrathen, so beschränkt sich doch, was er aussagt, darauf, daß Artemis die Tochter der Ceres gewesen sey, und das ist eine geringe Weisheit.

b) Klarer zweitens scheint die Verehrung und Aufbewahrung der alten Götter in die Kunstdarstellung selber hinein. Auf der vorigen Stufe z. B. sprachen wir von Prometheus, als dem bestraften Titan. Ebenso aber finden wir ihn als befreit wieder. Denn wie die Erde und wie die Sonne ist auch das Feuer, das Prometheus den Menschen herabgebracht, das Essen des Fleisches, das er sie gelehrt hatte, ein wesentliches Moment des menschlichen Daseyns, eine nothwendige Bedingung für die Befriedigung der Bedürfnisse, und so ist auch dem Prometheus dauernd seine Ehre geworden. Im Oedipus auf Kolonos des Sophokles heißt es z. B. (V. 54—56.):

χῶρος μὲν ἱερὸς πᾶς ὅδ' ἔστ· ἔχει δέ νιν
σεμνὸς Ποσειδῶν· ἐν δ' ὁ πυρφόρος θεὸς
Τιτὰν Προμηθεὺς —

und der Scholiast fügt hinzu, daß Prometheus auch in der Akademie mit der Athene verehrt werde, wie der Hephästos, und man zeige einen Tempel im Haine der Göttin, und ein altes Piedestal bei dem Eingange, auf welchem sowohl eine Abbildung des Prometheus als auch des Hephästos sey; Prometheus aber, nach dem Bericht des Lysimachides, werde als Erster und Aelterer dargestellt, in der Hand ein Scepter haltend, Hephästos als Jüngerer und Zweiter, und beiden sey der Altar auf dem Piedestal gemeinsam. Prometheus hat denn auch der Mythe nach nicht fortdauernd seine Strafe erleiden müssen, sondern ist durch Herkules seiner Fesseln entledigt worden. In dieser Befreiungsgeschichte kommen wieder einige merkwürdige Züge vor. Prometheus nämlich wird deshalb seine Qual los, weil er dem Zeus die Gefahr ankündigt, die dem Reiche des Zeus von dem dreizehnten Nachkommen desselben drohe. Dieser Nachkomme ist Herkules, dem z. B. Poseidon in den Vögeln des Aristophanes (V. 1645—48.) sagt, er werde sich selber schaden, wenn er den Vertrag wegen Abtretung der Götterherrschaft eingehe, denn alles, was Zeus im Hinscheiden hinterließe, werde ja sein werden. Und in der That ist Herkules der einzige Mensch, der in den Olymp übergegangen, aus einem Sterblichen zum Gott geworden ist, und höher steht, als Prometheus, der ein Titan blieb. An Herkules und der Herakliden Namen ist auch die Umwälzung der alten Herrschergeschlechter geknüpft. Die Herakliden brechen die Gewalt der alten Dynastieen und Königshäuser, in denen der herrschende Selbstwille für seine eigenen Zwecke und Unbändigkeiten, so wie im Verhältniß zu den Bewohnern kein Gesetz über sich anerkennt, und deshalb ungeheure gräuelhafte Thaten vollbringt. Herkules, selber im Dienste eines Herrschers, nicht als Freier, besiegt die Roheit dieses gewaltigen Willens. — In der ähnlichen Art können wir, um bei den früher schon gebrauchten Beispielen stehen zu bleiben, an dieser Stelle auch wieder an die Eu-

meniden des Aeschylus erinnern. Der Kampf zwischen dem Apoll und den Eumeniden soll durch den Ausspruch des Areopagus geschlichtet werden. Ein menschliches Gericht, als Ganzes, an dessen Spitze Athene, als der konkrete Volksgeist selber steht, soll die Kollision zur Lösung bringen. Die Richter nun geben gleiche Stimmen für die Verdammung und Lossprechung ab, indem sie die Eumeniden und den Apoll in derselben Weise ehren, der weiße Stein der Athene aber entscheidet den Streit für Apollo. Die Eumeniden erheben, aufgebracht über diesen Urtheilsspruch der Athene, ihre Stimme, doch Pallas beschwichtigt sie, indem sie ihnen in dem berühmten Haine zu Kolonos Verehrung und Altäre zusagt. Was die Eumeniden ihrem Volke dafür leisten sollen, ist (V. 901. seq.) Schutz gegen Uebel, welche von natürlichen Elementen, der Erde, dem Himmel, dem Meer und den Winden herkommen, Abwehrung von Unfruchtbarkeit in den Erndten, von Mißrathen der lebendigen Saamen, Erzeugnisse, Geburten. Pallas aber übernimmt für sich in Athen die Sorge für die Kriegsstreitigkeiten und heiligen Kämpfe. — Gleichmäßig läßt Sophokles in seiner Antigone nicht nur die Antigone leiden und untergehen; im Gegentheil sehn wir ebensosehr den Kreon durch den schmerzlichen Verlust seiner Gattin und des Hämon gestraft, die durch den Tod der Antigone gleichfalls ihren Untergang finden. —

c) Drittens endlich bewahren die alten Götter nicht nur neben den neuen ihre Stelle, sondern, was wichtiger ist, in den neuen Göttern selber bleibt die Naturgrundlage enthalten, und genießt, indem sie, als der geistigen Individualität des klassischen Ideals gemäß, in ihnen nachklingt, einer dauernden Verehrung.

α. Dadurch ist man häufig verführt worden, die griechischen Götter ihrer menschlichen Gestalt und Form nach als bloße Allegorieen solcher Naturelemente aufzufassen. Dieß sind sie nicht. So hören wir z. B. oft genug von Helios als dem Gott der Sonne, von Diana als Göttin des Mondes oder von Neptun als Gott des Meeres sprechen. Solche Trennung aber des natürlichen Elementes, als Inhalts, und der menschlich gestalteten Personifikation, als Form, so wie die äußerliche Verknüpfung Beider, als bloße Herrschaft Gottes über die Naturdinge, wie wir sie aus dem alten Testamente her gewohnt sind, dürfen wir auf die griechischen Vorstellungen nicht anwenden. Denn wir finden bei den Griechen an keiner Stelle den Ausdruck *ὁ θεὸς τοῦ ἡλίου, τῆς θαλάσσης* u. s. f., während sie doch gewiß für dieses Verhältniß, wenn es in ihrer Anschauung gelegen hätte, auch den Ausdruck würden gebraucht haben. Helios ist die Sonne als Gott.

β. Zugleich aber müssen wir hierbei festhalten, daß die Griechen nicht etwa das Natürliche als solches schon als göttlich ansahen. Im Gegentheil hatten sie die bestimmte Vorstellung, das Natürliche sey nicht das Göttliche; wie dieß Theils unausgesprochen in dem enthalten ist, was ihre Götter sind, Theils auch ausdrücklich von ihnen herausgehoben wurde. Plutarch z. B. in seiner Schrift über Isis und Osiris kommt auch auf die verschiedenen Erklärungsarten der Mythen und Götter zu reden. Isis und Osiris gehören der ägyptischen Anschauung an, und hatten mehr noch als die entsprechenden griechischen Götter Naturelemente zu ihrem Inhalte, indem sie nur das Sehnen und den Kampf ausdrücken, aus dem Natürlichen hinaus zum Geistigen fortzugehen; später genossen sie in Rom großer Verehrung und machten ein Hauptmysterium aus. Dennoch meint Plutarch, es wäre unwürdig, sie als Sonne, Erde oder Wasser erklären zu wollen. Nur alles dasjenige, was in der Sonne, Erde u. s. f. maaßlos und ohne Ordnung, mangelhaft oder im Uebermaaß sey, das müsse den Naturelementen zugeschrieben werden, und nur das Gute und Ordnungsgemäße sey ein Werk der Isis, und der Verstand, der *λόγος*, ein Werk des Osiris. Als das Substantielle dieser Götter wird deshalb nicht das Natürliche als solches angegeben, sondern Geistiges, Allgemeines, *λόγος*, Verstand, Gesetzmäßiges.

Bei dieser Einsicht in die geistige Natur der Götter sind

die bestimmteren Naturelemente denn auch bei den Griechen von den neuen Göttern ebensosehr unterschieden worden. Wir haben zwar die Gewohnheit, Helios und Selene z. B. mit Apoll und Diana zusammenzustellen, bei Homer aber kommen sie als von einander verschieden vor. Dasselbe gilt für Okeanos und Poseidon und andere.

γ. Drittens aber bleibt in den neuen Göttern ein Nachklang der Naturmächte, deren Wirksamkeit zur geistigen Individualität der Götter selbst gehört. Den Grund für dieses positive Zusammenschließen des Geistigen und Natürlichen in den Idealen der klassischen Kunst haben wir schon früher angegeben, und können uns deshalb hier auf die Anführung einiger Beispiele beschränken.

αα. Im Poseidon liegt, wie in Pontos und Okeanos die Macht des erdumströmenden Meeres, aber seine Gewalt und Thätigkeit reicht weiter; er baute Ilium, und war ein Hort Athens; überhaupt wird er als Städtegründer verehrt, in sofern das Meer das Element der Schifffahrt, des Handels und der Verbindung der Menschen ist. Ebenso ist Apollo, der neue Gott, das Licht des Wissens, der Orakelsprechende, und bewahrt dennoch einen Anklang an Helios, als Naturlicht der Sonne. Man streitet zwar darüber, — wie Voß und Creuzer z. B. — ob Apollo auch auf die Sonne zu deuten sey oder nicht, aber man kann in der That sagen, er sey die Sonne und sey sie nicht, da er nicht auf diesen Naturinhalt beschränkt bleibt, sondern zu der Bedeutung des Geistigen erhoben ist. Schon an und für sich muß es auffallen, in welch einem wesentlichen Zusammenhang Wissen und Erleuchten, das Licht der Natur und des Geistes ihrer Grundbestimmung nach mit einander stehen. Das Licht nämlich als Naturelement ist das Manifestirende; ohne daß wir es selber sehen, macht es die erhellten, beschienenen Gegenstände sichtbar. Durch das Licht wird alles auf theoretische Weise für Anderes. Den gleichen Charakter des Manifestirens hat der Geist, das **freie Licht des Bewußtseyns, das Wissen und das Erkennen.**

Der Unterschied besteht, außer der Verschiedenheit der Sphären, in welchen dieß zwiefache Manifestiren sich thätig erweist, nur darin, daß der Geist sich selber offenbart, und in dem, was er uns giebt, oder was für ihn gemacht wird, bei sich selber bleibt, das Licht der Natur aber nicht sich selbst, sondern im Gegentheil das ihm Andere und Aeußerliche wahrnehmbar macht, und in dieser Beziehung wohl aus sich heraus, aber nicht, wie der Geist, ebenso in sich zurückgeht, weshalb es die höhere Einheit, im Andern bei sich selber zu seyn, nicht gewinnt. Wie nun Licht und Wissen einen engen Zusammenhang haben, finden wir auch in Apollo, als geistigem Gotte, noch die Erinnerung an das Licht der Sonne wieder. So schreibt z. B. Homer die Pest im Lager der Griechen dem Apollo zu, der hier in der Sommerhitze als Wirksamkeit der Sonne betrachtet wird. Ebenso haben seine Todespfeile gewiß einen symbolischen Zusammenhang mit den Sonnenstrahlen. In der äußerlichen Darstellung müssen es dann näher äußere Merkmale bestimmen, in welcher Bedeutung der Gott vornehmlich solle genommen werden.

Besonders wenn man der Entstehungsgeschichte der neuen Götter nachgeht, läßt sich, wie dieß Creuzer vornehmlich herausgehoben hat, das Naturelement erkennen, welches die Götter des klassischen Ideals in sich aufbewahren. So finden sich z. B. in Jupiter Andeutungen an die Sonne, und die zwölf Arbeiten des Herkules, sein Zug z. B., auf welchem er die Aepfel der Hesperiden holt, haben Bezug gleichfalls auf die Sonne und die zwölf Monate. Der Diana liegt die Bestimmung der allgemeinen Mutter der Natur zu Grunde, wie die ephesische Diana z. B., welche zwischen dem Alten und Neuen schwankt, die Natur überhaupt, die Erzeugung und Ernährung zu ihrem Hauptinhalte hat, und diese Bedeutung auch in ihrer Außengestalt, durch die Brüste u. s. f., andeutet. Bei der griechischen Artemis dagegen, der Jägerin, welche die Thiere tödtet, tritt in ihrer menschlich schönen jungfräulichen Gestalt und Selbstständigkeit diese Seite ganz zurück, obschon der halbe Mond und die Pfeile noch im-

mer an die Selene erinnern. In gleicher Art wird Aphrodite, jemehr man ihren Ursprung nach Asien hin verfolgt, desto mehr zur Naturmacht, kommt sie ins eigentliche Griechenland herüber, so kehrt sich die geistig individuellere Seite des Liebreizes, der Anmuth, der Liebe heraus, der es jedoch an einer Naturgrundlage keineswegs fehlt. Ceres hat in derselben Weise die Naturproduktivität zu ihrem Ausgangspunkte, der sich sodann zu dem geistigen Inhalte fortleitet, dessen Verhältnisse sich aus dem Ackerbau, Eigenthum u. s. f. entwickeln. Die Musen behalten das Murmeln der Quelle zur Naturgrundlage, und Zeus selber ist als allgemeine Naturmacht zu nehmen, und wird als der Donnerer verehrt, wiewohl bei Homer schon der Donner ein Zeichen des Mißfallens oder Beifalls, ein Omen ist, und dadurch einen Bezug auf Geistiges und Menschliches erhält. Auch Juno hat einen Naturanklang an das Himmelsgewölbe und den Luftkreis, in welchem die Götter wandeln. So heißt es z. B. Zeus habe den Herkules an die Brust der Juno gelegt, und fortgeschleudert sey aus der verschütteten Milch die Milchstraße entstanden.

ββ. Wie nun in den neuen Göttern die allgemeinen Naturelemente einerseits herabgesetzt, andererseits erhalten sind, so ist es auch mit dem Thierischen als solchem, das wir früher nur in seiner Degradation zu betrachten hatten. Jetzt können wir auch dem Thierischen eine positivere Stellung anweisen. Da jedoch die klassischen Götter die symbolische Gestaltungsweise abgestreift haben, und zu ihrem Inhalte den sich selbst klaren Geist gewinnen, so muß sich jetzt die symbolische Bedeutung der Thiere in demselben Grade verlieren, in welchem der Thiergestalt das Recht genommen ist, sich mit der menschlichen in ungehöriger Art zu vermischen. Sie kommt deshalb als bloß bezeichnendes Attribut vor, und wird neben die Menschengestalt der Götter gestellt. So sehen wir den Adler neben Jupiter, den Pfau neben Juno, die Tauben in Begleitung der Venus, den Hund, Anubis, als Wächter der Unterwelt u. s. f. Wenn daher auch an den Idealen der geistigen Götter noch Symbolisches erhalten ist, so wird es dennoch seiner ursprünglichen Bedeutung nach unscheinbar, und die Naturbedeutung als solche, welche früher den wesentlichen Inhalt ausgemacht hatte, bleibt nur noch als Rest und als partikuläre Aeußerlichkeit zurück, die nun ihrer Zufälligkeit wegen hin und wieder bizarr aussieht, da ihr die frühere Bedeutung nicht mehr inwohnt. Indem ferner das Innere dieser Götter das Geistige und Menschliche ist, so wird die Aeußerlichkeit an ihnen nun auch zu einer menschlichen Zufälligkeit und Schwäche. In dieser Beziehung können wir noch einmal an die vielfachen Liebschaften des Jupiter erinnern. Ihrer ursprünglichen symbolischen Bedeutung nach beziehen sie sich, wie wir sahen, auf die allgemeine Thätigkeit des Zeugens, auf die Lebendigkeit der Natur. Als Liebschaften des Jupiter aber, welche, in sofern die Ehe mit Here als das feste substantielle Verhältniß anzusehen ist, als eine Untreue gegen die Gattin erscheinen, haben sie die Gestalt zufälliger Abenteuer, und vertauschen ihren symbolischen Sinn mit dem Charakter von willkürlich erfundenen losen Geschichten.

Mit diesem Herabsetzen der bloßen Naturmächte und des Thierischen, so wie der abstrakten Allgemeinheit geistiger Verhältnisse, und mit dem Wiederaufnehmen derselben in die höhere Selbstständigkeit der geistigen, naturdurchdrungenen und durchdringenden Individualität, haben wir die nothwendige Entstehungsgeschichte, als die eigene Voraussetzung für das Wesen des Klassischen, hinter uns, indem sich das Ideal auf diesem Wege durch sich selber zu dem gemacht hat, was es seinem Begriff nach ist. Diese ihrem Begriff gemäße Realität der geistigen Götter führt uns zu den eigentlichen Idealen der klassischen Kunstform, welche, dem besiegten Alten gegenüber, das Unvergängliche darstellen, denn Vergänglichkeit überhaupt liegt in Unangemessenheit des Begriffs und seines Daseyns.

Zweites Kapitel.

Das Ideal der klassischen Kunstform.

Was das eigentliche Wesen des Ideals sey, haben wir bereits bei der allgemeinen Betrachtung des Kunstschönen gesehn. Hier müssen wir es nun in dem speciellen Sinne des klassischen Ideals nehmen, dessen Begriff sich uns gleichfalls schon mit dem Begriffe der klassischen Kunstform überhaupt ergeben hat. Denn das Ideal, von dem jetzt zu reden ist, besteht nur darin, daß die klassische Kunst das, was ihren innersten Begriff ausmacht, wirklich erreicht und herausstellt. Als Inhalt ergreift sie auf diesem Standpunkt das Geistige, in sofern es die Natur und deren Mächte in sein eigenes Bereich hineinzieht, und sich somit nicht als bloße Innerlichkeit und Herrschaft über die Natur zur Darstellung bringt, zur Form aber nimmt sie die menschliche Gestalt, That und Handlung, durch welche das Geistige in vollständiger Freiheit klar hindurchscheint, und in das Sinnliche der Gestalt nicht etwa als in eine nur symbolisch andeutende Aeußerlichkeit, sondern als in ein Daseyn sich hineinlebt, das die angemessene Existenz des Geistes ist.

Die bestimmtere Gliederung nun dieses Kapitels läßt sich folgendermaßen feststellen:

Zuerst haben wir die allgemeine Natur des klassischen Ideals zu betrachten, das zu seinem Inhalte wie zu seiner Form das Menschliche hat, und beide Seiten zu dem vollendetesten Entsprechen in einander arbeitet.

Zweitens aber, da sich hier das Menschliche ganz in die leibliche Gestalt und äußere Erscheinung versenkt, wird es zur bestimmten äußeren Gestalt, welcher nur ein bestimmter Gehalt gemäß ist. Indem wir dadurch das Ideal zugleich als Besonderheit vor uns haben, ergiebt sich uns ein Kreis von besonderen Göttern und Mächten des menschlichen Daseyns.

Drittens bleibt die Besonderheit nicht bei der Abstraktion nur einer Bestimmtheit stehen, deren wesentlicher Charakter den ganzen Inhalt und das einseitige Princip für die Darstellung ausmachen würde, sondern ist ebensosehr eine Totalität in sich und deren individuelle Einheit und Uebereinstimmung. Ohne diese Erfüllung wäre die Besonderheit kahl und leer, und es würde ihr die Lebendigkeit abgehen, welche dem Ideal in keiner Beziehung fehlen kann.

Nach diesen drei Seiten der Allgemeinheit, Besonderheit und individuellen Einzelheit haben wir jetzt das Ideal der klassischen Kunst näher durchzugehen.

1. Das Ideal der klassischen Kunst überhaupt.

Die Fragen nach dem Ursprung der griechischen Götter, in sofern sie den eigentlichen Mittelpunkt für die ideale Darstellung abgeben, haben wir schon oben berührt, und gesehen, daß sie der von der Kunst umgebildeten Tradition angehören. Diese Umgestaltung nun konnte nur durch die zwiefache Herabsetzung, auf der einen Seite der allgemeinen Naturmächte und deren Personifikation, auf der anderen des Thierischen und der symbolischen Bedeutung und Gestalt desselben vor sich gehn, um dadurch als den wahren Gehalt das Geistige, und als die wahre Form die menschliche Erscheinungsweise zu gewinnen.

a) Indem nun das klassische Ideal wesentlich erst durch solche Umbildung des Früheren zu Stande kommt, so ist die nächste Seite, die wir daran herausstellen müssen, die, daß es aus dem Geiste erzeugt ist, und deshalb in dem Innersten und Ei-

genſten der Dichter und Künſtler ſeinen Urſprung gefunden hat, die es mit ebenſo klarer als freier Beſonnenheit im Bewußtſeyn und Zwecke künſtleriſcher Produktion hervorbrachten. Gegen dieſes Machen ſcheint nun aber das Faktum zu ſtreiten, daß die griechiſche Mythologie auf älteren Traditionen beruht, und auf Auswärtiges, Orientaliſches hinweiſt. Herodot z. B., obſchon er in der bereits angeführten Stelle ſagt, Homer und Heſiodus hätten den Griechen ihre Götter gemacht, bringt dennoch an anderen Orten dieſelben griechiſchen Götter mit ägyptiſchen u. ſ. f. in engen Zuſammenhang. Denn im zweiten Buche (c. 49.) erzählt er ausdrücklich, des Dionyſus Namen habe Melampus den Hellenen gebracht, den Phallus und das ganze Opferfeſt eingeführt, doch mit einigem Unterſchiede, da Melampus den Dienſt des Dionyſus wohl von Kadmus dem Tyrier und den Phöniciern gelernt habe, welche mit Kadmus nach Böotien kamen. Dieſe entgegengeſetzten Ausſprüche haben in neuerer Zeit, beſonders in Beziehung auf Creuzer's Bemühungen, Intereſſe gewonnen, der im Homer z. B. alte Myſterien, und alle die Quellen aufzufinden ſucht, welche nach Griechenland zuſammengefloſſen waren, Aſiatiſches, Pelasgiſches, Dodonäiſches, Thrakiſches, Samothrakiſches, Phrygiſches, Indiſches, Buddhiſtiſches, Phöniciſches, Aegyptiſches, Orphiſches, nebſt dem unendlich vielen Einheimiſchen des ſpeciellen Lokals und anderer Einzelheiten. Dieſen vielfachen überkommenen Ausgangspunkten widerſpricht es freilich auf den erſten Blick, daß jene Dichter den Göttern ſollen die Namen und die Geſtalt gegeben haben. Beides aber, Tradition und eignes Bilden, läßt ſich durchaus vereinigen. Die Tradition iſt das Erſte, der Ausgangspunkt, der wohl Ingredienzien überliefert, aber noch nicht den eigentlichen Gehalt und die ächte Form für die Götter mitbringt. Dieſen Gehalt nahmen jene Dichter aus ihrem Geiſt, und fanden in freier Umwandlung für denſelben auch die wahre Geſtalt, und ſind dadurch in der That die Erzeuger der Mythologie geworden

welche wir in der griechiſchen Kunſt bewundern. Doch ſind die homeriſchen Götter deswegen auf der anderen Seite nicht etwa eine bloß ſubjektive Erdichtung, oder ein bloßes Machwerk, ſondern haben ihre Wurzel in dem Geiſte und Glauben des griechiſchen Volks und ſeiner nationalen religiöſen Grundlagen. Sie ſind die abſoluten Mächte und Gewalten, das Höchſte der griechiſchen Vorſtellung, der Mittelpunkt des Schönen überhaupt, von der Muſe ſelber dem Dichter eingegeben.

In dieſem freien Schaffen nun nimmt der Künſtler eine ganz andere Stellung als im Orient ein. Die indiſchen Dichter und Weiſen haben auch Vorgefundenes zu ihrem Ausgangspunkte; Naturelemente, Himmel, Thiere, Ströme u. ſ. f. oder die reine Abſtraktion des geſtaltloſen und inhaltloſen Brahman, ihre Begeiſterung aber iſt eine Zertrümmerung des Inneren der Subjektivität, die ſolches ihr Aeußerliches zu verarbeiten die ſchwere Aufgabe erhält, und bei der Maaßloſigkeit ihrer Phantaſie, welche jeder feſten abſoluten Richtung entbehrt, in ihren Erzeugungen nicht wahrhaft frei und ſchön ſeyn kann, ſondern ein unbändiges Produciren und Schweifen im Stoffe bleiben muß. Sie gleicht einem Baumeiſter, der keinen reinen Boden hat; alte Trümmer halbeingeſtürzter Mauern, Hügel, vorſpringende Felſen hemmen ihn, außer den beſonderen Zwecken, nach denen er ſeine Konſtruktion ausrichten ſoll, und er kann nichts als ein wildes, unharmoniſches, phantaſtiſches Gebilde hinſtellen. Was er producirt, iſt nicht das Werk ſeiner frei aus eigenem Geiſte ſchaffenden Phantaſie. — Umgekehrt geben uns hebräiſche Dichter Offenbarungen, die der Herr ſie ſprechen hieß, ſo daß hier wieder eine bewußtloſe Begeiſterung, getrennt, unterſchieden von der Individualität und dem producirenden Geiſt des Künſtlers, das Hervorbringende iſt, wie in der Erhabenheit überhaupt das Abſtrakte, Ewige, weſentlich im Verhältniß zu einem ihm Anderen und Aeußerlichen in die Anſchauung und das Bewußtſeyn kommt.

In der klassischen Kunst dagegen sind die Künstler und Dichter allerdings auch Propheten, Lehrer, die, was das Absolute und Göttliche sey, dem Menschen verkündigen und offenbar machen, erstens aber ist

α. der Inhalt ihrer Götter nicht das dem menschlichen Geiste nur Aeußere der Natur oder die Abstraktion der einen Gottheit, wobei nur ein oberflächliches Formiren oder die gestaltlose Innerlichkeit übrig bleibt, sondern ihr Gehalt ist dem menschlichen Geist und Daseyn entnommen, und dadurch das Eigene der menschlichen Brust, ein Gehalt, mit welchem der Mensch frei als mit sich selber zusammengehn kann, indem, was er hervorbringt, das schönste Erzeugniß seiner selbst ist.

β. Zweitens sind die Künstler ebensosehr Poeten, Bildner dieses Stoffs und Inhalts zur frei auf sich beruhenden Gestalt. Nach dieser Seite nun erweisen sich die griechischen Künstler als wahrhaft schaffende Dichter. Alle die vielfachen fremden Ingredienzien brachten sie in den Schmelztiegel, doch sie machten kein Gebräu daraus, wie in einem Hexenkessel, sondern verzehrten alles Trübe, Natürliche, Unreine, Fremde, Maaßlose in dem reinen Feuer des tieferen Geistes, sie brannten es zusammen, und ließen gereinigt die Gestalt hervortreten, mit nur schwachen Anklängen an den Stoff, woraus sie gebildet ward. Ihr Geschäft bestand in dieser Rücksicht theils in dem Abstreifen des Formlosen, Symbolischen, Unschönen und Mißgestalteten, das sie in dem Stoffe der Tradition vor sich hatten, theils in dem Herausheben des eigentlich Geistigen, das sie zu individualisiren und wofür sie die entsprechende äußere Erscheinung aufzusuchen oder zu erfinden hatten. Hier zuerst ist es die menschliche Gestalt und die nicht mehr als bloße Personifikation gebrauchte Form menschlicher Handlungen und Begebnisse, welche, wie wir sahen, als die einzig gemäße Realität nothwendig eintritt. Auch diese Formen findet der Künstler zwar in der Wirklichkeit vor, aber er hat an ihnen gleichfalls das Zufällige und Ungehörige zu

tilgen, ehe sie sich dem geistigen Inhalt des Menschlichen, der, seiner Wesenheit nach gefaßt, zur Vorstellung der ewigen Mächte und Götter wird, angemessen erweisen können. Dieß ist die freie, geistige und nicht nur willkürliche Produktion des Künstlers.

γ. Indem nun drittens die Götter nicht nur für sich dastehen, sondern auch innerhalb der konkreten Wirklichkeit der Natur und menschlichen Begebnisse thätig sind, so geht das Geschäft der Dichter auch darauf, die Gegenwart und Wirksamkeit der Götter in dieser Bezüglichkeit auf menschliche Dinge zu erkennen, das Besondere der Naturereignisse, der menschlichen Thaten und Schicksale, worein die göttlichen Mächte verflochten erscheinen, zu deuten, und dadurch das Geschäft des Priesters, des Mantis, zu theilen. Wir, auf dem Standpunkte unserer heutigen prosaischen Reflexion, erklären die Naturerscheinungen nach allgemeinen Gesetzen und Kräften, die Handlungen der Menschen aus ihren inneren Absichten und selbstbewußten Zwecken, die griechischen Dichter aber blicken sich überall nach dem Göttlichen um, und erzeugen, indem sie die menschlichen Thätigkeiten zu Handlungen der Götter gestalten, durch solches Deuten erst die verschiedenen Seiten, nach denen die Götter mächtig sind. Denn eine Menge solcher Deutungen giebt eine Menge von Handlungen, in denen sich kund thut, was der eine oder andere Gott sey. Schlagen wir z. B. die homerischen Gedichte auf, so finden wir dort fast kein irgend bedeutendes Ereigniß, welches nicht aus dem Willen oder der wirklichen Beihülfe der Götter näher erläutert würde. Diese Auslegungen sind die Einsicht, der selbstgeschaffene Glaube, die Anschauung der Dichter, wie Homer sie denn auch häufig in seinem eigenen Namen ausspricht, und sie zum Theil nur seinen Personen, den Priestern oder Helden in den Mund legt. Gleich im Anfang der Iliade z. B. hat er selber schon die Pest im Lager der Griechen (I, V. 9—12.) aus dem Unwillen des Apollo über Agamemnon, der dem Chryses die Tochter nicht freigeben wollte, erklärt, und läßt dann

weiterhin (I, V. 94—100.) dieselbe Deutung durch Kalchas den Griechen verkündigen.

In der ähnlichen Weise berichtet Homer im letzten Gesange der Odyssee, (als Hermes die Schatten der entseelten Freier zur Asphodeloswiese geleitet hat, und sie dort den Achilleus finden und die übrigen Helden, die vor Troja gekämpft hatten, und endlich auch Agamemnon zu ihnen heranwandelt), wie dieser (Od. XXIV, V. 41—63.) den Tod des Achilleus schildert: „Den ganzen Tag hatten die Griechen gekämpft, und trugen erst als Zeus die Streitenden getrennt, den edlen Leichnam zu den Schiffen, und wuschen ihn, häufig weinend, und salbten ihn. Da erschallt auf dem Meere ein göttliches Getöse, und die erschreckten Achäer würden in die hohlen Schiffe gestürzt seyn, wenn sie nicht ein alter und Vieles wissender Mann, Nestor, zurückgehalten hätte, dessen Rath auch früher schon der beste erschienen." Er erklärt ihnen die Erscheinung, indem er sagt: „Die Mutter kommt aus dem Meer mit den unsterblichen Meergöttinnen, um ihrem gestorbenen Sohne entgegen zu gehn. Auf dieses Wort verließ die Furcht die großgesinnten Achäer." Jetzt nämlich wußten sie, woran sie waren: Menschliches, die Mutter, die Trauernde, kommt ihm entgegen, ihrem Auge, ihrem Ohr begegnet nur, was sie selber sind; Achill ist ihr Sohn, sie selbst voll Klage; und so fährt denn auch Agamemnon, zum Achill gewendet, in seiner Schilderung mit Beschreibung des allgemeinen Schmerzes fort: „um dich her aber," sagt er, „standen die Töchter des Meergreises, wehklagend, und legten die ambrosischen Kleider an; die Musen auch, die Neun zusammt, wechselnd in schönem Gesange klagten, und da wurde wohl keiner thränenlos gesehen der Argeier, so rührte der hellstimmige Gesang."

Vor Allem aber hat mich in dieser Beziehung eine andere Göttererscheinung in der Odyssee jedesmal angezogen und beschäftigt. Odysseus auf seiner Irrfahrt, unter den Phäaken (Odyss. VIII. V. 159 — 200.) bei den Kampfspielen von Euryalos geschmäht, weil er sich geweigert hatte, am Wettkampf im Diskuswerfen Theil zu nehmen, antwortet gereizt, mit finsteren Blicken und derben Worten; dann steht er auf, ergreift die Scheibe, größer und schwerer als die der Uebrigen, und schleudert sie weit hin über das Ziel. Einer der Phäaken bezeichnet die Stelle, und ruft ihm zu: Auch ein Blinder kann den Stein sehen: er liegt nicht gemischt unter den anderen, sondern weit voraus; in diesem Wettkampf hast du nichts zu fürchten, kein Phäake wird deinen Wurf erreichen oder besiegen. So sprach er, aber der viel duldende, göttliche Odysseus freute sich, einen wohlgewogenen Freund zu sehen in dem Wettspiel. — Dieß Wort, das befreundete Zunicken eines Phäaken legt Homer als das befreundete Erscheinen der Athene aus.

b) Welches sind nun, ergeht die weitere Frage, die Produkte dieser klassischen Weise künstlerischer Thätigkeit, welcher Art sind die neuen Götter der griechischen Kunst?

α. Die allgemeinste und zugleich vollendetste Vorstellung von ihrer Natur giebt uns ihre koncentrirte Individualität, in sofern dieselbe aus der Mannigfaltigkeit von Beiwesenheiten, einzelnen Handlungen und Begebenheiten in den einen Brennpunkt ihrer einfachen Einheit mit sich zusammengefaßt ist.

αα. Was uns aus diesen Göttern anspricht, ist zunächst die geistige substantielle Individualität, welche aus dem bunten Schein des Partikularen der Noth, und vielzweckigen Unruhe des Endlichen in sich, zurückgenommen, auf ihrer eigenen Allgemeinheit, wie auf einer ewigen, klaren Grundlage sicher beruht. Nur dadurch erscheinen die Götter als die unvergänglichen Mächte, deren ungetrübtes Walten nicht am Besonderen in der Verwicklung mit Anderem und Aeußerlichem, sondern an ihrer eigenen Unwandelbarkeit und Gediegenheit zur Anschauung kommt.

ββ. Umgekehrt aber sind sie nicht etwa die bloße Abstrak-

tion geistiger Allgemeinheiten, und dadurch sogenannte allgemeine Ideale, sondern, in sofern sie Individuen sind, erscheinen sie als ein Ideal, das an sich selbst Daseyn, und deswegen Bestimmtheit, d. h. als Geist Charakter hat. Ohne Charakter tritt keine Individualität hervor. Nach dieser Seite hin liegt, wie bereits oben ist ausgeführt worden, auch den geistigen Göttern eine bestimmte Naturmacht zu Grunde, mit welcher sich eine bestimmte sittliche Substanz verschmilzt, und jedem Gott einen abgegränzten Kreis seiner ausschließlicheren Wirksamkeit anweist. Die mannigfaltigen Seiten und Züge, welche durch diese Besonderheit hereinkommen, machen, als zur einfachen Einheit mit sich reducirt, die Charaktere der Götter aus.

γγ. Im wahren Ideal jedoch darf sich diese Bestimmtheit ebensowenig zur scharfen Beschränkung auf die Einseitigkeit des Charakters verendlichen, sondern muß gleichmäßig wieder zur Allgemeinheit des Göttlichen zurückgenommen erscheinen. So ist denn jeder Gott, indem er die Bestimmtheit als göttliche und damit als allgemeine Individualität in sich trägt, theils bestimmter Charakter, theils Alles in Allem, und schwebt in der vollen einigen Mitte zwischen bloßer Allgemeinheit und ebenso abstrakter Besonderheit. Dieß giebt dem ächten Ideal des Klassischen die unendliche Sicherheit und Ruhe, die kummerlose Seligkeit und ungehemmte Freiheit.

β. Als Schönheit der klassischen Kunst nun ferner ist der an sich selbst bestimmte göttliche Charakter nicht nur geistig, sondern ebensosehr äußerlich in ihrer Leiblichkeit erscheinende dem Auge wie dem Geiste sichtbare Gestalt.

αα. Diese Schönheit, da sie nicht nur das Natürliche und Thierische in seiner geistigen Personifikation, sondern das Geistige selber in dessen adäquatem Daseyn zu ihrem Inhalte hat, darf nur in ihrem Beiwesen Symbolisches und auf das nur Natürliche Bezügliches aufnehmen; ihr eigentlicher Ausdruck ist die dem Geiste, und nur dem Geiste, eigenthümliche äußere Gestalt, in soweit das Innere in ihr sich selber zur Existenz bringt, und sich vollendet durch sie hindurchergießt.

ββ. Auf der anderen Seite muß die klassische Schönheit nicht den Ausdruck der Erhabenheit gewähren. Denn das abstrakt Allgemeine allein, das sich in keiner Bestimmtheit mit sich selber zusammenschließt, sondern nur negativ gegen das Besondere überhaupt, und somit auch gegen jede Verleiblichung gekehrt ist, giebt den Anblick des Erhabenen. Die klassische Schönheit aber führt die geistige Individualität mitten in ihr zugleich natürliches Daseyn hinein, und explicirt das Innre nur im Elemente äußerer Erscheinung.

γγ. Deshalb muß jedoch die Außengestalt sich ebensosehr wie das Geistige, das in ihr sich Daseyn verschafft, von jeder Zufälligkeit äußerer Bestimmtheit, von jeder Naturabhängigkeit und Krankhaftigkeit befreien, aller Endlichkeit, allem Vorübergehenden, aller Geschäftigkeit für bloß Sinnliches entnommen seyn, und ihre mit dem bestimmten geistigen Charakter des Gottes sich verschwisternde Bestimmtheit zum freien Einklang mit den allgemeinen Formen der menschlichen Gestalt reinigen und erheben. Die makellose Aeußerlichkeit allein, in der jeder Zug der Schwäche und Relativität verwischt und jeder Flecken willkürlicher Partikularität ausgelöscht ist, entspricht dem geistigen Innern, welches in sie sich versenken und in ihr leiblich werden soll.

γ. Da nun aber die Götter aus ihrer Bestimmtheit des Charakters zugleich in die Allgemeinheit zurückgebogen sind, so hat sich auch in ihrer Erscheinung zugleich das Selbstseyn des Geistes als das Beruhen in sich und als die Sicherheit seiner in seinem Aeußern darzustellen.

αα. Darum sehen wir in der konkreten Individualität der Götter, bei dem eigentlich klassischen Ideal, ebensosehr diesen Adel und diese Hoheit des Geistes, in welcher sich, trotz seinem gänzlichen Hineingehen in die leibliche und sinnliche Gestalt, das Entferntseyn von aller Bedürftigkeit des Endlichen kund giebt.

Das reine Insichseyn und die abstrakte Befreiung von jeder Art der Bestimmtheit würde zur Erhabenheit führen, indem das klassische Ideal aber zum Daseyn, das nur das seinige, das Daseyn des Geistes selber ist, heraustritt, so zeigt sich auch die Erhabenheit desselben in die Schönheit verschmolzen, und in sie gleichsam unmittelbar übergegangen. Dieß macht für die Göttergestalten den Ausdruck der Hoheit, der klassisch schönen Erhabenheit nothwendig. Ein ewiger Ernst, eine unwandelbare Ruhe thront auf der Stirn der Götter, und ist ausgegossen über ihre ganze Gestalt.

ββ. In ihrer Schönheit erscheinen sie deshalb über die eigene Leiblichkeit erhoben, und es entsteht dadurch ein Widerstreit zwischen ihrer seligen Hoheit, die ein geistiges Insichseyn, und zwischen ihrer Schönheit, die äußerlich und leiblich ist. Der Geist erscheint ganz in seine Außengestalt versenkt, und doch zugleich aus ihr heraus nur in sich versunken. Es ist wie das Wandeln eines unsterblichen Gottes unter sterblichen Menschen.

In dieser Beziehung bringen die griechischen Götter einen Eindruck hervor, bei aller Verschiedenheit ähnlich dem, welchen Goethe's Büste von Rauch, als ich sie das erstemal sah, auf mich machte. Sie haben sie gleichfalls gesehen, diese hohe Stirn, diese gewaltige, herrschende Nase, das freie Auge, das runde Kinn, die gesprächigen, vielgebildeten Lippen, die geistreiche Stellung des Kopfes, auf die Seite und etwas in die Höhe den Blick weggewendet; und zugleich die ganze Fülle der sinnenden, freundlichen Menschlichkeit, dabei diese ausgearbeiteten Muskeln der Stirn, der Mienen, der Empfindungen, Leidenschaften, und in aller Lebendigkeit die Ruhe, Stille, Hoheit im Alter; und nun daneben das Welke der Lippen, die in den zahnlosen Mund zurückfallen, das Schlaffe des Halses, der Wangen, wodurch der Thurm der Nase noch größer, die Mauer der Stirn noch höher heraustritt. — Die Gewalt dieser festen Gestalt, die vornehmlich auf das Unwandelbare reducirt ist, erscheint in ihrer

losen hängenden Umgebung, wie der erhabene Kopf und die Gestalt der Orientalen in ihrem weiten Turban, aber schlotterndem Oberkleid und schleppenden Pantoffeln; — es ist der feste, gewaltige, zeitlose Geist, der, in der Maske der umherhängenden Sterblichkeit, diese Hülle herabfallen zu lassen im Begriff steht, und sie nur noch lose um sich frei herumschlendern läßt.

In der ähnlichen Weise erscheinen auch die Götter von Seiten dieser hohen Freiheit und geistigen Ruhe über ihre Leiblichkeit erhoben, so daß sie ihre Gestalt, ihre Glieder bei aller Schönheit und Vollendung gleichsam als einen überflüssigen Anhang empfinden. Und dennoch ist die ganze Gestalt lebendig beseelt, identisch mit dem geistigen Seyn, trennungslos, ohne jenes Auseinander des in sich Festen und der weicheren Theile, der Geist nicht dem Leib entgehend und entstiegen, sondern Beide ein gediegenes Ganzes, aus welchem das Insichseyn des Geistes nur in der wunderbaren Sicherheit seiner selbst still herausblickt.

γγ. Indem nun aber jener angedeutete Widerstreit vorhanden ist, ohne jedoch als Unterschied und Trennung der inneren Geistigkeit und ihres Aeußern herauszutreten, so ist das Negative, das darin liegt, ebendeswegen diesem ungetrennten Ganzen immanent und an ihm selber ausgedrückt. Dieß ist innerhalb der geistigen Hoheit der Hauch und Duft der Trauer, den geistreiche Männer in den Götterbildern der Alten selbst bei der bis zur Lieblichkeit vollendeten Schönheit empfunden haben. Die Ruhe göttlicher Heiterkeit darf sich nicht zu Freude, Vergnügen, Zufriedenheit besondern, und der Frieden der Ewigkeit muß nicht zum Lächeln des Selbstgenügens und gemüthlichen Behagens herunterkommen. Zufriedenheit ist das Gefühl der Uebereinstimmung unserer einzelnen Subjektivität mit dem Zustande unseres bestimmten, uns gegebenen, oder durch uns hervorgebrachten Zustandes. Napoleon z. B. hat nie gründlicher seine Zufriedenheit ausgedrückt, als wenn ihm etwas gelungen war, womit alle Welt sich unzufrieden be-

zeigte. Denn Zufriedenheit ist nur die Billigung meines eigenen Seyns, Thuns und Treibens, und das Extrem derselben giebt sich in jener Philisterempfindung zu erkennen, zu der es jeder fertige Mensch bringen muß. Diese Empfindung und ihr Ausdruck ist aber nicht der Ausdruck der plastischen ewigen Götter. Die freie, vollendete Schönheit vermag sich nicht in der Zustimmung zu einem bestimmten endlichen Daseyn zu genügen, sondern ihre Individualität, nach Seiten des Geistes wie der Gestalt, obschon sie charakteristisch und in sich bestimmt ist, geht doch nur mit sich, als zugleich freier Allgemeinheit und in sich ruhender Geistigkeit, zusammen. — Diese Allgemeinheit ist es, welche man bei den griechischen Göttern auch als Kälte hat ansprechen wollen. Kalt jedoch sind sie nur für die moderne Innigkeit im Endlichen; für sich selbst betrachtet haben sie Wärme und Leben, der selige Frieden, der sich in ihrer Leiblichkeit abspiegelt, ist wesentlich ein Abstrahiren von Besonderm, ein Gleichgültigseyn gegen Vergängliches, ein Aufgeben des Aeußerlichen, ein nicht kummervolles und peinliches — doch ein Entsagen dem Irdischen und Flüchtigen, wie die geistige Heiterkeit tief über Tod, Grab, Verlust, Zeitlichkeit hinwegblickt, und eben weil sie tief ist, dieß Negative in sich selber enthält. Je mehr nun aber an den Göttergestalten der Ernst und die geistige Freiheit heraustritt, desto mehr läßt sich ein Kontrast dieser Hoheit mit der Bestimmtheit und Körperlichkeit empfinden. Die seligen Götter trauren gleichsam über ihre Seligkeit oder Leiblichkeit; man liest in ihrer Gestaltung das Schicksal, das ihnen bevorsteht, und dessen Entwickelung, als wirkliches Hervortreten jenes Widerspruchs der Hoheit und Besonderheit, der Geistigkeit und des sinnlichen Daseyns, die klassiche Kunst selber ihrem Untergange entgegenführt.

c) Fragen wir nun drittens nach der Art der äußeren Darstellung, welche diesem so eben angegebenen Begriffe des klassischen Ideals gemäß ist, so sind auch in dieser Rücksicht die wesent-

lichen Gesichtspunkte schon früher bei Betrachtung des Ideals überhaupt näher angegeben worden. Es ist deshalb hier nur so viel zu sagen, daß in dem eigentlich klassischen Ideal die geistige Individualität der Götter nicht in ihrer Beziehung auf Anderes aufgefaßt, oder durch ihre Besonderheit in Konflikt und Kampf gebracht wird, sondern in dem ewigen Beruhen in sich, in dieser Schmerzlichkeit des göttlichen Friedens zur Erscheinung kommt. Der bestimmte Charakter bethätigt sich daher nicht in der Weise, daß er die Götter zu besonderen Empfindungen und Leidenschaften anregte, oder sie bestimmte Zwecke durchzusetzen nöthigte. Im Gegentheil sind sie aus jeder Kollision und Verwicklung, ja aus jedem Bezug auf Endliches und in sich Zwiespaltiges zu der reinen Versunkenheit in sich zurückgeführt. Diese strengste Ruhe, nicht starr, kalt und todt, aber sinnend und unwandelbar, ist für die klassischen Götter die höchste und gemäßeste Form der Darstellung. Wenn sie deshalb in bestimmten Situationen auftreten, so dürfen es nicht Zustände oder Handlungen seyn, die zu Konflikten Anlaß geben, sondern solche, welche als selber harmlos auch die Götter in ihrer Harmlosigkeit belassen. Unter den besonderen Künsten ist daher die Skulptur vor allen geeignet, das klassische Ideal in seinem einfachen Beisichseyn darzustellen, in welchem mehr die allgemeine Göttlichkeit als der besondere Charakter zum Vorschein kommen soll. Hauptsächlich die ältere strengere Skulptur hält diese Seite des Ideals fest, und die spätere erst geht zu einer vermehrten dramatischen Lebendigkeit der Situationen und Charaktere fort. Die Poesie dagegen läßt die Götter handeln, d. h. sich negativ gegen ein Daseyn verhalten, und bringt sie dadurch auch zu Kampf und Streit. Die Ruhe der Plastik, wo sie in ihrem eigensten Bereiche bleibt, kann das gegen die Besonderheiten negative Moment des Geistes nur in jenem Ernst der Trauer ausdrücken, den wir vorhin schon näher bezeichnet haben.

2. Der Kreis der besonderen Götter.

Als angeschaute, in unmittelbarem Daseyn dargestellte und damit bestimmte und besondere Individualität wird die Göttlichkeit nothwendig zu einer Vielheit von Gestalten. Dem Princip der klassischen Kunst ist der Polytheismus schlechthin wesentlich, und es wäre ein thörichtes Unternehmen, den Einen Gott der Erhabenheit und des Pantheismus oder der absoluten Religion, welche Gott als geistige und rein innere Persönlichkeit faßt, in plastischer Schönheit ausgestalten zu wollen, oder zu meinen, daß bei den Juden, Muhamedanern oder Christen für den Inhalt ihres religiösen Glaubens die klassischen Formen, wie bei den Griechen, aus ursprünglicher Anschauung hätten hervorkommen können.

a) In dieser Vielheit schlägt sich das göttliche Universum dieser Stufe zu einem Kreise besonderer Götter auseinander, von denen jeder ein Individuum für sich und den anderen gegenüber ist. Diese Individualitäten sind aber nicht von der Art, daß sie nur als Allegorieen für allgemeine Eigenschaften zu nehmen wären, so z. B. Apollo als Gott des Wissens, Zeus der Herrschaft, sondern Zeus ist ganz ebenso das Wissen, und Apollo in den Eumeniden, wie wir sahen, beschützt auch den Orest, den Sohn und Königssohn, den er selber zur Rache angereizt hatte. Der Kreis der griechischen Götter ist eine Vielheit von Individuen, von welchen jeder einzelne Gott, wenn auch im bestimmten Charakter einer Besonderheit, dennoch eine in sich zusammengefaßte Totalität ist, die an sich selbst auch die Eigenschaft eines anderen Gottes hat. Denn jede Gestalt, als göttlich, ist immer auch das Ganze. Dadurch allein enthalten die griechischen Götterindividuen einen Reichthum von Zügen, und obschon ihre Seligkeit in ihrem allgemeinen geistigen Beruhen auf sich selber und in der Abstraktion von der direkten und verendlichenden Richtung auf die zerstreuende Mannigfaltigkeit der Dinge

und Verhältnisse liegt, so haben sie doch ebensosehr die Macht, nach verschiedenen Seiten hin sich wirksam und thätig zu erweisen. Sie sind weder das abstrakt Besondere, noch das abstrakt Allgemeine, sondern das Allgemeine, das die Quelle des Besonderen ist.

b) Dieser Art der Individualität wegen kann nun aber der griechische Polytheismus keine an sich systematisch gegliederte Totalität ausmachen. Beim ersten Blick zwar scheint es unabweislich, an den Olymp der Götter die Forderung zu stellen, die vielen Götter, welche in ihm versammelt sind, müßten in ihrer Gesammtheit, wenn deren Besonderung Wahrheit haben, und ihr Inhalt klassisch seyn soll, nun auch die Totalität der Idee in sich ausdrücken, den ganzen Kreis der nothwendigen Mächte der Natur und des Geistes erschöpfen, und sich daher auch konstruiren, d. h. als nothwendig aufzeigen lassen. Dieser Forderung wäre dann aber sogleich die Einschränkung beizufügen, daß diejenigen Mächte des Gemüths und der geistigen absoluten Innerlichkeit überhaupt, welche erst in der späteren höheren Religion wirksam werden, von dem Gebiet der klassischen Götter ausgeschlossen blieben, so daß sich der Umfang des Inhalts, dessen besondere Seiten in der griechischen Mythologie zur Anschauung gelangen könnten, schon dadurch verringern würde. Außerdem aber kommt einerseits durch die in sich mannigfache Individualität nothwendig auch die Zufälligkeit der Bestimmtheit herein, die sich der strengen Gliederung der Begriffsunterschiede entzieht, indem sie den Göttern nicht erlaubt, bei der Abstraktion einer Bestimmtheit zu verharren; andererseits hebt die Allgemeinheit, in deren Elemente die Götterindividuen ihr seliges Daseyn haben, die feste Besonderheit auf, und die Hoheit der ewigen Mächte erhebt sich heiter über den kalten Ernst des Endlichen, worein, wenn diese Inkonsequenz fehlte, die göttlichen Gestalten durch ihre Beschränktheit würden verwickelt werden.

Wie sehr deshalb auch die Hauptmächte der Welt, als

Totalität der Natur und des Geistes, in der griechischen Mythologie dargestellt sind, so kann diese Gesammtheit, sowohl um der allgemeinen Göttlichkeit als auch der Individualität der Götter willen, dennoch nicht als ein *systematisches* Ganzes auftreten. Statt *individueller* Charaktere würden die Götter sonst mehr nur allegorische Wesen, und statt *göttlicher* Individuen endlich beschränkte, abstrakte Charaktere seyn.

c) Wenn wir daher den Kreis der griechischen Gottheiten, d. i. den Kreis der sogenannten Hauptgötter, näher nach ihrem einfachen Grundcharakter betrachten, wie derselbe gefestigt durch die Skulptur in der allgemeinsten und doch sinnlich konkreten Vorstellung erscheint, so finden wir zwar die wesentlichen Unterschiede und deren Totalität festgestellt, im Besonderen aber auch immer wieder verwischt, und die Strenge der Durchführung zur Inkonsequenz der Schönheit und Individualität ermäßigt. So hält z. B. Zeus die Herrschaft über Götter und Menschen in Händen, ohne jedoch dadurch wesentlich die freie Selbstständigkeit der übrigen Götter zu gefährden. Er ist der oberste Gott, seine Macht aber absorbirt nicht die Macht der Anderen. Er hat zwar Zusammenhang mit dem Himmel, mit Blitz und Donner und der erzeugenden Lebendigkeit der Natur, doch mehr noch und eigentlicher ist er die Macht des Staats, der gesetzlichen Ordnung der Dinge, das Bindende in Verträgen, Eiden, Gastfreundschaft, überhaupt das Band der menschlichen, praktischen, sittlichen Substantialität, und die Gewalt des Wissens und des Geistes. Seine Brüder sind gegen das Meer hinaus und hinunter zur Unterwelt gewendet; Apoll erscheint als der wissende Gott, als das Aussprechen und schöne Darstellen der Interessen des Geistes; als Lehrer der Musen; „erkenne dich selbst," ist die Ueberschrift seines Tempels zu Delphi, ein Gebot, das sich jedoch nicht etwa auf die Schwächen und Mängel, sondern auf das Wesen des Geistes, auf Kunst und jedes wahrhafte Bewußtseyn bezieht; List und Wohlredenheit, das Vermitteln überhaupt,

wie es auch in untergeordneten Sphären eintritt, welche, obschon sich unmoralische Elemente einmischen, noch zum Bereich des vollendeten Geistes gehören, macht ein Hauptbereich des Hermes aus, der auch die Seelenschatten der Verstorbenen zur Unterwelt führt; die kriegerische Gewalt ist ein Hauptzug des Ares; Hephästos erweist sich geschickt in technischer Kunstarbeit; und die Begeisterung, die noch ein Element des Natürlichen in sich trägt, die begeistigende Naturgewalt des Weins, Spiele, dramatische Aufführungen u. s. f., sind dem Dionysos zugetheilt. Einen ähnlichen Kreis des Inhaltes durchlaufen die weiblichen Gottheiten. In Juno ist das sittliche Band der Ehe eine Hauptbestimmung; Ceres hat den Ackerbau gelehrt und verbreitet, und damit dem Menschen die beiden Seiten geschenkt, die im Ackerbau liegen, die Sorge für das Gedeihen der Naturprodukte, welche die unmittelbarsten Bedürfnisse befriedigen, dann aber das geistige Element des Eigenthums, der Ehe, des Rechts, der Anfänge der Civilisation und sittlichen Ordnung. Ebenso ist Athene die Mäßigkeit, Besonnenheit, Gesetzlichkeit, die Macht der Weisheit, technischen Kunstgeschicklichkeit und Tapferkeit, und faßt in ihrer sinnenden kriegerischen Jungfräulichkeit den konkreten Geist des Volks, den freien eigenen substantiellen Geist der Stadt Athen zusammen, und stellt denselben objektiv als waltende, göttlich zu ehrende Macht dar. Diana dagegen, durchaus verschieden von der Diana zu Ephesus, hat die sprödere Selbstständigkeit jungfräulicher Keuschheit zu ihrem wesentlichen Charakterzuge, sie liebt die Jagd, und ist überhaupt nicht die still sinnende, sondern die strenge, nur hinausstrebende Jungfrau; Aphrodite mit dem anreizenden Amor, der aus dem alten titanischen Eros zum Knaben worden ist, deutet auf den menschlichen Affekt der Zuneigung, Liebe der Geschlechter u. s. f.

Von dieser Art ist der Inhalt der geistig gestalteten individuellen Götter. Was ihre äußere Darstellung angeht, so können wir hier wieder der Skulptur als derjenigen Kunst

erwähnen, welche auch bis zu dieser Besonderheit der Götter mit fortgeht. Drückt sie jedoch die Individualität in deren schon specifischeren Bestimmtheit aus, so überschreitet sie bereits die erste strenge Hoheit, obwohl sie auch dann noch die Mannigfaltigkeit und den Reichthum der Individualität zu einer Bestimmtheit, zu demjenigen, was wir Charakter heißen, vereinigt, und diesen Charakter in seiner einfacheren Klarheit für die sinnliche Anschauung, d. h. für die äußerlich vollständigste, letzte Bestimmtheit in Göttergestalten fixirt. Denn die Vorstellung bleibt in Rücksicht auf das äußere und reale Daseyn immer unbestimmter, wenn sie auch als Poesie den Inhalt zu einer Menge von Geschichten, Aeußerungen und Begebenheiten der Götter herausarbeitet. Dadurch ist die Skulptur einerseits idealer, während sie andererseits den Charakter der Götter zu ganz bestimmter Menschlichkeit individualisirt, und den Anthropomorphismus des klassischen Ideals vollendet. Als diese Darstellung des Ideals in seiner dem inneren wesentlichen Gehalt dennoch schlechthin gemäßen Aeußerlichkeit, sind die Skulpturbilder der Griechen die Ideale an und für sich, die für sich seyenden, ewigen Gestalten, der Mittelpunkt der plastischen klassischen Schönheit, deren Typus auch dann die Grundlage bleibt, wenn diese Gestalten in bestimmte Handlungen eintreten und in besondere Begebnisse verwickelt erscheinen. —

3) Die einzelne Individualität der Götter.

Die Individualität und deren Darstellung kann sich nun aber mit der immer noch relativ abstrakten Besonderheit des Charakters nicht begnügen. Das Gestirn ist in seinem einfachen Gesetz erschöpft, und bringt dieß Gesetz zur Erscheinung; wenige bestimmte Charakterzüge geben dem Steinreiche seine Gestaltung, aber schon in der vegetabilischen Natur thut sich eine unendliche Fülle der mannigfachsten Formen, Uebergänge, Vermischungen und Anomalieen auf, die thierischen Organismen

zeigen sich in einer noch größeren Breite der Verschiedenheit und Wechselwirkung mit der Aeußerlichkeit, auf welche sie sich beziehn, und steigen wir endlich zum Geistigen und dessen Erscheinung herauf, so finden wir eine noch unendlich weitläufigere Vielseitigkeit des inneren und äußeren Daseyns. Indem nun das klassische Ideal nicht bei der in sich beruhenden Individualität verharrt, sondern dieselbe auch in Bewegung zu setzen, mit Anderem in Verhältniß zu bringen und darauf wirksam zu zeigen hat, so bleibt auch der Charakter der Götter nicht bei der in sich selbst noch substantiellen Bestimmtheit stehen, sondern tritt in weitere Besonderheiten herein. Diese sich aufschließende Bewegung zum äußerlichen Daseyn hin, und die damit verbundene Veränderlichkeit giebt nun die näheren Züge für die Einzelnheit jedes Gottes ab, wie sie sich für eine lebendige Individualität gebührt und ihr nothwendig ist. Mit solcher Art der Einzelnheit ist aber zugleich die Zufälligkeit der besonderen Züge verknüpft, welche sich auf das Allgemeine der substantiellen Bedeutung nicht mehr zurückführen; dadurch wird diese partikulare Seite der einzelnen Götter zu etwas Positivem, welches deshalb auch nur als äußerliches Beiwesen umherstehen und nachklingen darf.

a) Da entsteht nun sogleich die Frage: wo kommt der Stoff für diese einzelne Erscheinungsweise der Götter her, wie schreiten sie in ihrer Partikularisirung weiter vorwärts? Für ein wirkliches menschliches Individuum, für seinen Charakter, aus welchem es Handlungen vollbringt, für die Begebenheiten, in welche es verflochten, für das Schicksal, von dem es betroffen wird, geben die äußerlichen Umstände, die Zeit der Geburt, die angeborenen Anlagen, Eltern, Erziehung, Umgebung, Zeitverhältnisse, das ganze Bereich relativer innerer und äußerer Zustände, das nähere positive Material ab. Diesen Stoff enthält die vorhandene Welt, und die Lebensbeschreibungen einzelner Menschen werden nach dieser Seite hin jedesmal von der größ-

ten individuellen Verschiedenheit seyn. Anders jedoch ist es mit den freien Göttergestalten, welche kein Daseyn in der konkreten Wirklichkeit haben, sondern aus der Phantasie entsprungen sind. Deshalb könnte man nun aber glauben, die Dichter und Künstler, die überhaupt das Ideal aus freiem Geist erschaffen, nähmen den Stoff für die zufälligen Einzelnheiten nur aus der subjektiven Willkür der Einbildungskraft. Diese Vorstellung jedoch ist falsch. Denn wir gaben der klassischen Kunst überhaupt die Stellung, daß sie sich erst durch Reaktion gegen die zu ihrem eigenen Bezirk nothwendig gehörigen Voraussetzungen zu dem heraufbilde, was sie als ächtes Ideal ist. Aus diesen Voraussetzungen schreiben sich die speciellen Besonderheiten her, welche den Göttern ihre nähere individuelle Lebendigkeit verschaffen. Die Hauptmomente dieser Voraussetzungen sind bereits angeführt, und wir haben hier nur kurz an das Frühere zu erinnern.

α. Die zunächst liegende reichhaltige Quelle machen die symbolischen Naturreligionen aus, welche der griechischen Mythologie zu der in ihr umgewandelten Grundlage dienen. Indem nun aber dergleichen entlehnte Züge hier den als geistige Individuen dargestellten Göttern zugetheilt werden, müssen sie wesentlich den Charakter, als Symbole zu gelten, verlieren, denn sie dürfen jetzt nicht mehr eine Bedeutung behalten, welche verschieden von dem wäre, was das Individuum selber ist und zur Erscheinung bringt. Der früher symbolische Inhalt wird deshalb jetzt zum Inhalte eines göttlichen Subjektes selbst, und da er nicht das Substantielle des Gottes betrifft, sondern nur die mehr beiläufige Partikularität, so sinkt solcher Stoff zu einer äußerlichen Geschichte, einer That oder Begebenheit herunter, welche dem Willen der Götter in dieser oder jener besonderen Lage zugeschrieben wird. So treten hier alle die symbolischen Traditionen früherer heiliger Dichtungen wieder herein, und nehmen, zu Handlungen einer subjektiven Individualität umgewandelt, die Form menschlicher Begebnisse und Geschichten an, welche sich mit den Göttern sollen zugetragen haben, und nicht nur von den Dichtern beliebig etwa dürfen erfunden werden. Wenn Homer z. B. von den Göttern erzählt, sie seyen ausgereist, bei den unsträflichen Aethiopiern zwölf Tage lang zu schmausen, so wäre dieß als bloße Phantasie des Dichters eine armselige Erfindung. Auch mit der Erzählung von der Geburt Jupiters verhält es sich so. Kronos, heißt es, hatte alle seine Kinder, die er gezeugt, wieder verschlungen, so daß nun Rhea, seine Gemahlin, als sie mit Zeus, dem jüngsten, schwanger ging, sich gen Kreta hinwandte, dort den Sohn gebar, dem Kronos jedoch statt des Kindes einen Stein zu verschlingen gab, den sie in Felle gewickelt hatte. Später dann bricht Kronos alle Kinder wieder aus, die Töchter und auch den Poseidon. Diese Geschichte, als subjektive Erfindung, wäre läppisch; es blicken aber die Reste symbolischer Bedeutungen hindurch, welche jedoch, weil sie ihren symbolischen Charakter verloren haben, als bloß äußerliches Begebniß erscheinen. Aehnlich geht es mit der Geschichte der Ceres und Proserpina. Hier ist die alte symbolische Bedeutung das Verlorengehen und Aufkeimen des Saamenkorns. Die Mythe stellt dieß so vor, als habe Proserpina in einem Thale mit Blumen gespielt, und die duftende Narcisse gepflückt, welche aus einer Wurzel hundert Blüthen trieb. Da erbebt die Erde, Pluto steigt aus dem Boden empor, hebt die Jammernde in seinen goldenen Wagen, und führt sie zur Unterwelt. Nun wandelt Ceres im Mutterschmerz lange vergeblich über die Erde hin. Endlich kehrt Proserpina zur Oberwelt zurück, doch Zeus hat hierzu nur unter dem Vorbehalt Erlaubniß gegeben, daß Proserpina noch nicht solle von der Nahrung der Götter genossen haben. Leider jedoch hatte sie in Elysium einmal einen Granatapfel gegessen, und durfte deshalb nur den Frühling und Sommer hindurch auf der Oberwelt zubringen. — Auch hier hat die allgemeine Bedeutung nicht ihre symbolische Gestalt

behalten, sondern ist zu einer menschlichen Begebenheit umgearbeitet, welche den allgemeinen Sinn nur von fernher durch die vielen äußerlichen Züge hindurchscheinen läßt. — In derselben Weise deuten auch die Beinamen der Götter häufig auf dergleichen symbolische Grundlagen hin, die aber ihre symbolische Form abgestreift haben, und nur noch dazu dienen, der Individualität eine vollere Bestimmtheit zu geben.

β. Eine andere Quelle für die positiven Partikularitäten der einzelnen Götter geben die lokalen Beziehungen ab, sowohl in Betreff auf den Ursprung der Vorstellungen von den Göttern, als auch auf die Ankunft und Einführung ihres Dienstes, und auf die verschiedenen Orte, an welchen sie vornehmlich ihre Verehrung fanden.

αα. Obschon daher die Darstellung des Ideals und seiner allgemeinen Schönheit sich über die besondere Lokalität und deren Eigenthümlichkeit erhoben, und die einzelnen Aeußerlichkeiten in der Allgemeinheit der Kunst-Phantasie zu einem, der substantiellen Bedeutung schlechthin entsprechenden, Total-Bilde zusammengezogen hat, so spielen doch, wenn die Skulptur die Götter ihrer Einzelnheit nach nun auch in gesonderte Beziehungen und Verhältnisse bringt, diese partikularen Züge und lokalen Farben immer wieder durch, um von der Individualität etwas, obschon nur äußerlich Bestimmteres, anzugeben. Wie Pausanias z. B. eine Menge solcher lokalen Vorstellungen, Bildnereien, Gemälde, Sagen anführt, die er in Tempeln, an öffentlichen Orten, in Tempelschätzen, in Gegenden, wo etwas Wichtiges vorgefallen war, gesehen, oder sonst zur Erfahrung gebracht hat, ebenso laufen nach dieser Seite hin in den griechischen Mythen die alten aus der Fremde erhaltenen Traditionen und Lokale mit den einheimischen durcheinander, und allen ist mehr oder weniger eine Beziehung auf die Geschichte, Entstehung, Stiftung der Staaten, besonders durch Kolonisation, gegeben. Indem nun aber dieser vielfache specielle Stoff in der Allgemeinheit der Götter seine ursprüngliche Bedeutung verloren hat, so kommen dadurch Geschichten heraus, die bunt, kraus, und für uns ohne Sinn bleiben. So giebt z. B. Aeschylus in seinem Prometheus die Irrungen der Io in ihrer ganzen Härte und Aeußerlichkeit wie ein steinernes Basrelief, ohne auf eine sittliche, völkergeschichtliche, oder Naturdeutung anzuspielen. Aehnlich verhält es sich mit dem Perseus, Dionysos u. s. f., besonders aber mit Zeus, seinen Ammen, seinen Untreuen gegen die Here, welche er gelegentlich dann auch, mit den Beinen an einen Ambos gehängt, zwischen Himmel und Erde schweben läßt. Auch in Herkules kommt der mannigfaltig bunteste Stoff zusammen, der dann in solchen Geschichten ein durchaus menschliches Ansehen in Weise zufälliger Begebenheiten, Thaten, Leidenschaften, Unglücksfälle und sonstiger Vorfallenheiten annimmt.

ββ. Außerdem sind die ewigen Mächte der klassischen Kunst die allgemeinen Substanzen in der wirklichen Gestaltung des griechischen *menschlichen* Daseyns und Handelns, von dessen ursprünglichen National-Anfängen deshalb, aus den Heroenzeiten und anderweitigen Traditionen her, auch in späteren Tagen noch viele partikuläre Reste an den Göttern hangen bleiben. So deuten denn auch viele Züge in den bunten Göttergeschichten gewiß auf historische Individuen, Heroen, ältere Volksstämme, natürliche Ereignisse und Vorfälle in Ansehung der Kämpfe, Kriege und anderweitiger Bezüglichkeiten hin. Und wie die Familie, die Verschiedenheit der Stämme der Ausgangspunkt des Staats ist, so hatten die Griechen auch ihre Familiengötter, Penaten, Stammgötter, und ebenso die schützenden Gottheiten der einzelnen Städte und Staaten. In dieser Richtung auf das Historische ist nun aber die Behauptung aufgestellt, daß der Ursprung der griechischen Götter überhaupt aus solchen geschichtlichen Thatsachen, Heroen, alten Königen, herzuleiten sey. Es ist dieß eine plausible aber flache Ansicht, wie sie auch Heyne noch wieder neuerdings in Umlauf gebracht hat. In einer analogen Weise

hat ein Franzose, Nicolas Fréret, als allgemeines Princip des Götterkrieges z. B. die Streitigkeiten verschiedener Priesterschaften angenommen. Daß solch ein geschichtliches Moment hereinspiele, daß bestimmte Stämme ihre Anschauungen vom Göttlichen geltend gemacht, daß gleichfalls die unterschiedenen Lokale Züge für die Individualisirung der Götter geliefert haben, ist allerdings zuzugeben, der eigentliche Ursprung aber der Götter liegt nicht in diesem äußerlichen geschichtlichen Material, sondern in den geistigen Mächten des Lebens, als welche sie gefaßt wurden, so daß dem Positiven, Lokalen, Historischen, nur für die bestimmtere Ausführung der einzelnen Individualität ein breiterer Spielraum eingeräumt werden darf.

77. Indem nun ferner der Gott in die menschliche Vorstellung tritt und noch mehr durch die Skulptur in leiblicher, realer Gestalt dargestellt wird, zu welcher sich dann der Mensch im Kultus wieder in gottesdienstlichen Handlungen verhält, so ist auch durch diese Beziehung ein neues Material für den Kreis des Positiven und Zufälligen vorhanden. Welche Thiere z. B. oder Früchte jedem Gott geopfert werden, in welchem Aufzuge die Priester und das Volk erscheinen, in welcher Folge die besondern Handlungen vor sich gehen, dieß alles häuft sich zu den verschiedenartigsten einzelnen Zügen an. Denn jede solche Handlung hat eine unendliche Menge Seiten und Aeußerlichkeiten, die für sich zufällig so oder auch anders seyn könnten; als einer heiligen Handlung zugehörig, aber etwas Festes, nicht Willkürliches seyn sollen, und in die Sphäre des Symbolischen hinüberspielen. Hier herein fällt z. B. die Farbe der Kleidung, beim Bacchus die Weinfarbe, ebenso das Rehfell, in welches die in die Mysterien Einzuweihenden gehüllt wurden, auch die Kleidung und Attribute der Götter, der Bogen des pythischen Apollo, Peitsche, Stab und unzählige andere Aeußerlichkeiten haben hier ihre Stelle. Dergleichen wird jedoch nach und nach eine bloße Gewohnheit, kein Mensch denkt bei Ausübung derselben mehr

an den ersten Ursprung, und was wir etwa gelehrter Weise als die Bedeutung aufzeigen könnten, ist dann eine bloße Aeußerlichkeit, welche der Mensch aus unmittelbarem Interesse mitmacht, aus Scherz, Spaß, Genuß der Gegenwart, Andacht, oder weil es eben gebräuchlich, unmittelbar so festgesetzt ist, und von Anderen auch gemacht wird. Wenn bei uns z. B. die Jungen Sommers das Johannisfeuer anzünden, oder anderwärts springen, an die Fenster anwerfen, so ist das ein bloßer äußerlicher Brauch, bei dem sich die eigentliche Bedeutung ebensosehr in den Hintergrund gestellt hat, als bei den Festtänzen der griechischen Jünglinge und Mädchen die Verschlingungen des Tanzes, deren Touren die verschränkten Bewegungen der Planeten, den labyrinthischen Irrgängen gleich, nachbildeten. Man tanzt nicht, um Gedanken dabei zu haben, sondern das Interesse beschränkt sich auf den Tanz und dessen geschmackvolle, zierliche Festlichkeit schöner Bewegung. Die ganze Bedeutung, welche die ursprüngliche Grundlage ausmachte, und wovon die Darstellung für das Vorstellen und sinnliche Anschauen symbolischer Art war, wird damit eine Phantasie-Vorstellung überhaupt, deren Einzelnheiten wir uns wie ein Mährchen oder, wie in der Geschichtschreibung, als Bestimmtheit der Aeußerlichkeit in Zeit und Raum gefallen lassen, und von denen nur gesagt wird: „es ist so," oder: „es heißt, man erzählt" u. s. f. Das Interesse der Kunst kann deshalb nur darin bestehen, diesem zu positiver Aeußerlichkeit gewordenen Stoffe eine Seite abzugewinnen und etwas daraus zu machen, was uns die Götter als konkrete, lebendige Individuen vor Augen stellt, und an eine tiefere Bedeutung nur etwa noch anklingt.

Dieß Positive giebt den griechischen Göttern, wenn die Phantasie es von Neuem bearbeitet, eben den Reiz der lebendigen Menschlichkeit, indem das sonst nur Substantielle und Mächtige dadurch in die individuelle Gegenwart, welche überhaupt aus dem zusammengesetzt ist, was wahrhaft an und für sich, und was

äußerlich und zufällig ist, hineingerückt, und das Unbestimmte, das sonst immer noch in der Vorstellung der Götter liegt, enger begränzt und reicher erfüllt wird. Einen weiteren Werth aber dürfen wir den speciellen Geschichten und besonderen Charakterzügen nicht beilegen, denn dieses früher seinem ersten Ursprunge nach symbolisch Bedeutende hat jetzt nur noch die Aufgabe, die geistige Individualität der Götter gegen das Menschliche hin zur sinnlichen Bestimmtheit zu vollenden, und ihr durch dieß seinem Inhalt und seiner Erscheinung nach Ungöttliche, die Seite der Willkür und Zufälligkeit, welche zum konkreten Individuum gehört, hinzuzufügen. Die Skulptur, in sofern sie die reinen Götterideale zur Anschauung bringt, und den Charakter und Ausdruck nur am lebendigen Körper darzustellen hat, wird die letzte äußerliche Individualisirung zwar am wenigsten sichtbar hervortreten lassen, doch macht sich dieselbe auch in diesem Gebiete geltend; wie der Kopfputz z. B., die Art des Haarwurfs, der Locken an jedem Gott verschieden ist, und nicht etwa bloß zu symbolischen Zwecken, sondern zur näheren Individualisirung. So hat z. B. Herkules kurze Locken, Zeus reichhaltig in die Höhe quellende, Diana eine andere Windung des Haars als Venus, Pallas die Gorgo auf dem Helm, und dieß geht durch Waffen, Gürtel, Binden, Armspangen und die vielfältigsten Aeußerlichkeiten in derselben Weise hindurch.

γ. Eine dritte Quelle nun endlich für die nähere Bestimmtheit erhalten die Götter durch ihr Verhältniß zu der vorhandenen konkreten Welt und deren mannigfache Naturerscheinungen, menschliche Thaten und Begebenheiten. Denn wie wir die geistige Individualität zum Theil ihrem allgemeinen Wesen, zum Theil ihrer besonderen Einzelnheit nach aus früheren symbolisch gedeuteten Naturgrundlagen und menschlichen Thätigkeiten haben hervorgehen sehen, so bleibt sie nun auch, als geistig für sich seyendes Individuum, in stets lebendiger Beziehung auf die Natur und das menschliche Daseyn. Hier strömt, wie

schon oben bereits ausgeführt ist, die Phantasie des Dichters als die stets ergiebige Quelle für besondere Geschichten, Charakterzüge und Thaten fort, welche von den Göttern berichtet werden. Das Künstlerische dieser Stufe besteht darin, die Götterindividuen lebendig mit den menschlichen Handlungen zu verflechten, und das Einzelne der Begebenheiten stets in die Allgemeinheit des Göttlichen zusammen zu fassen; wie wir z. B. auch wohl, in anderem Sinne freilich, sagen: dieses oder jenes Schicksal komme von Gott. Schon in der gewöhnlichen Wirklichkeit nahm der Grieche in den Verwicklungen seines Lebens, in seinen Bedürfnissen, Befürchtungen, Hoffnungen, seine Zuflucht zu den Göttern. Da werden es zunächst äußerliche Zufälligkeiten, welche die Priester als Omina ansehen, und in Rücksicht auf die menschlichen Zwecke und Zustände deuten. Ist gar Noth und Unglück vorhanden, so hat der Priester den Grund der Drangsal zu erklären, den Zorn und Willen der Götter zu erkennen, und die Mittel anzugeben, wie dem Unglücke zu begegnen sey. Die Dichter nun gehen in ihren Auslegungen noch weiter, da sie zu großem Theil alles, was das allgemeine und wesentliche Pathos, die bewegende Macht in den menschlichen Entschließungen und Handlungen betrifft, den Göttern und deren Thun zuschreiben, so daß die Thätigkeit der Menschen als That zugleich der Götter erscheint, welche ihre Entschlüsse durch die Menschen zur Ausführung bringen. Der Stoff bei diesen poetischen Deutungen ist aus den gewöhnlichen Umständen genommen, in Betreff auf welche nun der Dichter erklärt, ob sich dieser oder jener Gott in der dargestellten Begebenheit ausspreche und sich innerhalb ihrer thätig erweise. Dadurch vermehrt die Poesie vornehmlich den Kreis der vielen speciellen Geschichten, welche von den Göttern erzählt werden. Wir können in dieser Beziehung an einige Beispiele erinnern, welche uns schon nach einer andern Seite hin, bei Betrachtung des Verhältnisses der allgemeinen Mächte zu den handelnden menschlichen Individuen (Aesth. Band 1,

S. 285), zur Erläuterung gedient haben. Homer stellt den Achill als den Tapfersten unter den Griechen vor Troja dar. Diese Unnahbarkeit des Helden drückt er so aus, daß Achill am ganzen Körper unverletzbar sey, außer am Knöchel, an welchem die Mutter ihn, als sie ihn in den Styx tauchte, zu halten genöthigt war. Diese Geschichte gehört der Phantasie des Dichters an, der das äußerliche Faktum auslegt. Nimmt man dieß nun aber so, als wenn damit ein wirkliches Faktum ausgesprochen seyn sollte, das die Alten in dem Sinne geglaubt hätten, wie wir an eine sinnliche Wahrnehmung glauben, so ist dieß eine ganz rohe Vorstellung, die den Homer, so wie alle Griechen und den Alexander, der den Achill bewunderte, und ebenso sein Glück, den Homer zum Sänger gehabt zu haben, pries, zu einfältigen Menschen macht, wie dieß Adelung z. B. durch die Reflexion thut, dem Achill sey die Tapferkeit nicht schwer geworden, da er seine Unverwundbarkeit gewußt habe. Achill's wahre Tapferkeit wird dadurch in keiner Weise geschmälert, denn er weiß ebensosehr von seinem frühen Tode, und entzieht sich dennoch, wo es gilt, niemals der Gefahr. Ganz anders ist das ähnliche Verhältniß im Nibelungenliede geschildert. Dort ist der hörnerne Siegfried gleichfalls unverwundbar, aber hat außerdem noch seine Tarnkappe, welche ihn unsichtbar macht. Wenn er in dieser Unsichtbarkeit dem Könige Gunther bei dessen Kampfe mit Brunhilden beisteht, so ist dieß nur das Werk einer rohen barbarischen Zauberei, welche weder von Siegfried's noch König Gunther's Tapferkeit einen großen Begriff giebt. Allerdings handeln beim Homer die Götter oft zum Heil einzelner Helden, aber die Götter erscheinen nur als das Allgemeine dessen, was der Mensch als Individuum ist und vollbringt, und wobei er mit der ganzen Energie seiner Heldenschaft dabei seyn muß. Die Götter hätten sonst in der Schlacht nur die gesammten Trojaner todtzuschlagen brauchen, um den Griechen volle Hülfe zu leisten. Dagegen schildert Homer, als er die Hauptschlacht beschreibt,

ausführlich die Kämpfe der Einzelnen, und nur als das Gemenge und Gewimmel allgemein wird, als die ganzen Massen, der Gesammtmuth der Heere, gegeneinander wüthet, da ist es Ares selbst, der durch das Feld tobt, da kämpfen Götter gegen Götter. Und das ist nicht etwa nur als Steigerung überhaupt schön und prächtig, sondern es liegt darin das Tiefere, daß Homer im Einzelnen und Unterscheidbaren die einzelnen Helden erkennt, in der Gesammtheit aber und dem Allgemeinen die allgemeinen Mächte und Gewalten. — In einer anderen Beziehung läßt Homer auch den Apollo auftreten, als es darauf ankommt, den Patroklus zu tödten, der die unbesiegbaren Waffen des Achill trägt. (Iliad. XVI, v. 783—849.) Dreimal, dem Ares vergleichbar, war Patroklus in die Haufen der Troer gestürzt, und dreimal neun Männer schon hatte er getödtet. Als er darauf das vierte Mal einstürmte, da, von finsterer Nacht eingehüllt, wandelt der Gott durch das Getümmel ihm entgegen, und schlägt ihm Rücken und Schultern, entreißt ihm den Helm, daß er dahin rollt auf den Boden, und hell erklingt von den Hufen der Rosse, und der Haarbusch von Blut und Staub besudelt wird, was früher niemals denkbar war. Auch die eherne Lanze zerbricht er ihm in den Händen, von den Schultern entsinkt ihm der Schild, und auch den Harnisch löst ihm Phöbus Apollo. Dieß Einschreiten des Apollo kann man als die poetische Erklärung des Umstandes nehmen, daß die Mattigkeit, gleichsam der natürliche Tod, es ist, der den Patroklus in dem Gewühl und der Hitze der Schlacht beim vierten Einstürmen ergreift und bezwingt. Nun erst vermag Euphorbus ihm die Lanze zwischen den Schultern in den Rücken zu bohren; noch einmal zwar sucht sich Patroklus dem Kampf zu entziehen, doch schon hat ihn Hektor ereilt, und stößt ihm den Speer tief in die Weiche des Bauches. Da frohlockt Hektor und spottet des Sinkenden; Patroklus aber, mit schwachem Laut, entgegnet ihm: Zeus und Apollo haben mich überwältigt, mühelos, da sie mir

die Waffen von den Schultern zogen; zwanzig wie du hätte ich mit der Lanze niedergestreckt, doch das verderbliche Verhängniß und Apollo tödten mich; Euphorbus zum zweiten, du, Hektor, zum dritten. — Auch hier ist das Erscheinen der Götter nur die Deutung für das Begebniß, daß Patroklus, obschon ihn die Waffen des Achill schützten, ermattet, betäubt, dennoch getödtet wird. Und das ist nicht etwa ein Aberglaube oder müßiges Spiel der Phantasie, sondern das Gerede allein, als werde Hektor's Ruhm durch Apollo's Eintreten geschmälert, und als spiele auch Apollo bei dem ganzen Handel nicht eben die ehrenvollste Rolle, indem man dabei nur an die Gewalt des Gottes denken müsse, — nur dergleichen Betrachtungen sind ein ebenso abgeschmackter als müßiger Aberglaube des prosaischen Verstandes. Denn in allen den Fällen, in welchen Homer specielle Ereignisse durch dergleichen Göttererscheinungen erklärt, sind die Götter das dem Innern des Menschen selbst Immanente, die Macht seiner eigenen Leidenschaft und Betrachtung, oder die Mächte seines Zustandes überhaupt, in welchen er sich befindet, die Macht und der Grund dessen, was sich begegnet, und dem Menschen, diesem Zustande zufolge, geschieht. Zeigen sich auch zuweilen ganz äußerliche, rein positive, Züge im Auftreten der Götter, so sind sie wieder dem Scherze verwandt, wie wenn z. B. der hinkende Hephästos beim Göttermahle als Mundschenk umhergeht. Ueberhaupt aber ist es dem Homer kein letzter Ernst mit der Realität dieser Erscheinungen; das eine Mal handeln die Götter, das andere Mal halten sie sich wieder ganz still. Die Griechen wußten sehr wohl, daß es die Dichter seyen, welche diese Erscheinungen hervorriefen, und glaubten sie daran, so betraf ihr Glaube das Geistige, welches ebenso dem eigenen Geist des Menschen einwohnt, und das Allgemeine, wirklich das Wirkende und Bewegende in den vorhandenen Begebnissen ist. Nach allen diesen Seiten brauchen wir keinen Aberglauben zum Genuß dieser poetischen Darstellung der Götter mitzubringen.

b) Dieß ist der allgemeine Charakter des klassischen Ideals, dessen weitere Entfaltung wir bei den einzelnen Künsten bestimmter werden zu betrachten haben. An dieser Stelle ist nur noch die Bemerkung hinzuzufügen, daß Götter und Menschen, wie sehr sie auch gegen das Partikuläre und Aeußere hin fortgehn, in der klassischen Kunst dennoch die affirmative sittliche Grundlage müssen erhalten zeigen. Die Subjektivität bleibt mit dem substantiellen Inhalt ihrer Macht immer noch in Einheit. Wie das Natürliche in der griechischen Kunst die Harmonie mit dem Geistigen bewahrt, und dem Innern, wenn auch als adäquate Existenz, gleichfalls unterworfen ist, so stellt sich das subjektive menschliche Innere mit der ächten Objektivität des Geistes; d. h. mit dem wesentlichen Gehalt des Sittlichen und Wahren, stets in gediegener Identität dar. Nach dieser Seite hin kennt das klassische Ideal weder die Trennung der Innerlichkeit und Außengestalt, noch die Zerrissenheit des Subjektiven und dadurch abstrakt Willkürlichen in Zwecken und Leidenschaften auf der einen, und des dadurch abstrakt Allgemeinen auf der anderen Seite. Die Grundlage der Charaktere muß daher immer noch das Substantielle seyn und das Schlechte, Sündliche, Böse der sich in sich verhausenden Subjektivität ist von den Darstellungen des Klassischen ausgeschlossen; vor allem aber bleibt der Kunst hier die Härte, Bosheit, Niederträchtigkeit und Gräßlichkeit, welche im Romantischen eine Stelle erhält, noch durchweg fremd. Wir sehen zwar vielfache Vergehen, Muttermord, Vatermord und andere Verbrechen gegen die Familienliebe und Pietät auch als Gegenstände der griechischen Kunst wiederholentlich behandelt, doch nicht als bloße Greuel, oder, wie es vor Kurzem bei uns Mode war, als durch die Unvernunft des sogenannten Schicksals mit dem falschen Anschein der Nothwendigkeit herbeigeführt, sondern wenn Vergehen von den Menschen

begangen und zum Theil von den Göttern befohlen und vertheidigt werden, so sind dergleichen Handlungen jedesmal nach irgend einer Seite hin in der ihnen wirklich inwohnenden Berechtigung dargestellt.

c) Dieser substantiellen Grundlage ohnerachtet haben wir aber die allgemeine Kunstausbildung der klassischen Götter mehr und mehr aus der Stille des Ideals in die Mannigfaltigkeit der individuellen und äußerlichen Erscheinung, in die Detaillirung der Begebenheiten, Geschehens und Handlungen heraustreten sehen, die immer menschlicher und menschlicher werden. Dadurch geht die klassische Kunst zuletzt ihrem Inhalte nach zur Vereinzelung der zufälligen Individualisirung, ihrer Form nach zum Angenehmen, Reizenden fort. Das Angenehme nämlich ist die Ausbildung des Einzelnen der äußeren Erscheinung an allen Punkten derselben, wodurch das Kunstwerk den Zuschauer nun nicht mehr nur in Rücksicht auf sein eigenes substantielles Innere ergreift, sondern zu ihm auch in Betreff auf die Endlichkeit seiner Subjektivität einen vielfachen Bezug erhält. Denn gerade in der Verendlichung des Kunstdaseyns liegt der nähere Zusammenhang mit dem selber endlichen Subjekt als solchen, das sich nun, wie es geht und steht und da ist, in dem Kunstgebilde wiederfindet und befriedigt. Der Ernst der Götter wird zur Anmuth, welche nicht erschüttert oder den Menschen über seine Partikularität erhebt, sondern ihn darin ruhig beharren läßt, und nur darauf Anspruch macht, ihm zu gefallen. Wie nun überhaupt schon die Phantasie, wenn sie sich der religiösen Vorstellungen bemächtigt, und sie frei mit dem Zwecke der Schönheit gestaltet, den Ernst der Andacht anfängt verschwinden zu machen und in dieser Beziehung die Religion als Religion verderbt, so geschieht dieß auf der Stufe, auf welcher wir hier stehen, am meisten durch das Angenehme und Gefällige. Denn durch das Angenehme entwickelt sich nicht etwa das Substantielle, die Bedeutung der Götter, ihr Allgemeines weiter fort, sondern die

endliche Seite, das sinnliche Daseyn und subjektive Innre ist es, was Interesse erregen und Befriedigung geben soll. Jemehr deshalb im Schönen der Reiz des dargestellten Daseyns überwiegt, um desto mehr lockt die Anmuthigkeit desselben von dem Allgemeinen ab, und entfernt von dem Gehalt, durch welchen der tieferen Versenkung allein könnte Genüge geleistet werden.

An diese Aeußerlichkeit und vereinzelnde Bestimmtheit nun, in welche die Göttergestalt hineingeführt ist, knüpft sich der Uebergang in ein anderes Gebiet der Kunstformen. Denn in der Aeußerlichkeit liegt die Mannigfaltigkeit der Verendlichung, welche, wenn sie freien Spielraum gewinnt, sich zuletzt der inneren Idee und deren Allgemeinheit und Wahrheit gegenüber stellt, und den Verdruß des Gedankens gegen seine nicht mehr entsprechende Realität zu erwecken anfängt.

Drittes Kapitel.

Die Auflösung der klassischen Kunstform.

Den Keim ihres Untergangs haben die klassischen Götter in sich selbst, und führen daher, wenn das Mangelhafte, das in ihnen liegt, durch die Ausbildung der Kunst selber in's Bewußtseyn kommt, auch die Auflösung des klassischen Ideals nach sich. Als das Princip desselben, wie es hier hervortritt, stellten wir die geistige Individualität auf, welche in dem unmittelbaren leiblichen und äußeren Daseyn ihren schlechthin adäquaten Ausdruck findet. Diese Individualität nun aber zerfiel zu einem Kreise von Götterindividuen, deren Bestimmtheit nicht an und für sich nothwendig und somit von Hause aus der Zufälligkeit preisgegeben ist, an welcher die ewig waltenden Götter für das innere Bewußtseyn wie für die Kunstdarstellung die Seite ihrer Auflösbarkeit erhalten.

1. Das Schicksal.

Die Skulptur zwar in ihrer vollen Gediegenheit nimmt die Götter als substantielle Mächte auf, und giebt ihnen eine Gestalt, in deren Schönheit sie zunächst sicher in sich beruhn, da die zufällige Aeußerlichkeit an ihr am wenigsten zur Erscheinung kommt. Ihre *Vielheit* und *Verschiedenheit* aber ist ihre *Zufälligkeit*, und der Gedanke löst sie in die Bestimmung *einer* Göttlichkeit auf, durch deren Macht der Nothwendigkeit sie sich gegenseitig bekämpfen und herabsetzen. Denn wie allgemein auch die Gewalt jedes besonderen Gottes gefaßt werde, als besondere Individualität ist sie doch immer nur von beschränktem Umfange. Außerdem verharren die Götter nicht in ihrer ewigen Ruhe; sie setzen sich mit besonderen Zwecken in Bewegung, indem sie von den vorgefundenen Zuständen und Kollisionen der konkreten Wirklichkeit hierhin und dorthin gezogen werden, um bald hier zu helfen, bald drüben zu verhindern oder zu stören. Diese einzelnen Beziehungen nun, in welche die Götter als handelnde Individuen treten, behalten eine Seite der Zufälligkeit, welche die Substantialität des Göttlichen, wie sehr dieselbe auch die herrschende Grundlage bleiben mag, trübt, und die Götter in die Gegensätze und Kämpfe der beschränkten Endlichkeit hineinlockt. Durch diese den Göttern selber immanente Endlichkeit gerathen sie in den Widerspruch ihrer Hoheit, Würde, und der Schönheit ihres Daseyns, durch welche sie auch in das Willkürliche und Zufällige herabgebracht werden. Dem vollständigen Hervortreten dieses Widerspruchs entgeht das eigentliche Ideal nur dadurch, daß, wie es in der ächten Skulptur und deren einzelnen Tempelbildern der Fall ist, die göttlichen Individuen für sich einsam in seliger Ruhe dargestellt sind, doch nun etwas Lebloses, der Empfindung Entrücktes und jenen stillen Zug der Trauer erhalten, den wir bereits oben berührt haben. Diese Trauer schon ist es, welche ihr Schicksal ausmacht, indem sie anzeigt, daß etwas Höheres über ihnen steht, und der Uebergang von den Besonderheiten zu ihrer allgemeinen Einheit nothwendig ist. Sehen wir uns aber nach der Art und Gestalt dieser höheren Einheit um, so ist sie, der Individualität und relativen Bestimmtheit der Götter gegenüber, das in sich Abstrakte und Gestaltlose, die Nothwendigkeit, das Schicksal, welches in dieser Abstraktion nur das Höhere überhaupt ist, das Götter und Menschen bezwingt, für sich aber unverstanden und begrifflos bleibt. Das Schicksal ist noch nicht absoluter für sich seyender Zweck, und dadurch zugleich subjektiver, persönlicher, göttlicher

Rathschluß, sondern nur die eine, allgemeine Macht, welche die Besonderheit der einzelnen Götter überragt, und deshalb nicht selber wieder sich als Individuum darstellen kann, weil es sonst nur als eine unter den vielen Individualitäten auftreten, nicht aber über ihnen stehen würde. Deshalb bleibt es ohne Gestaltung und Individualität, und ist in dieser Abstraktion nur die Nothwendigkeit als solche, welcher die Götter sowohl als die Menschen, wenn sie als besondere sich von einander abscheiden, sich bekämpfen, ihre individuelle Kraft einseitig geltend machen, und über ihre Gränze und Befugniß sich erheben wollen, als dem Schicksal unterliegen und gehorchen müssen, das sie unabänderlich trifft.

2. Auflösung der Götter durch ihren Anthropomorphismus.

Da nun das Anundfürsichnothwendige nicht den einzelnen Göttern angehört, nicht den Inhalt ihrer eigenen Selbstbestimmung abgiebt, und nur als bestimmungslose Abstraktion über ihnen schwebt, so ist dadurch die Seite der Besonderheit und Einzelnheit sogleich freigelassen, und kann dem Schicksal nicht entgehen, auch in Aeußerlichkeiten der Vermenschlichung und in Endlichkeiten des Anthropomorphismus auszulaufen, welche die Götter in das Gegentheil dessen verkehren, was den Begriff des Substantiellen und Göttlichen ausmacht. Der Untergang dieser schönen Götter der Kunst ist deshalb schlechthin durch sich selbst nothwendig, indem das Bewußtseyn sich zuletzt nicht mehr bei ihnen zu beruhigen vermag, und sich deshalb aus ihnen in sich zurückwendet. Näher aber ist es schon die Art und Weise des griechischen Anthropomorphismus überhaupt, an welchem die Götter sich für den religiösen wie für den poetischen Glauben auflösen.

a) Denn die geistige Individualität tritt zwar als Ideal in die menschliche Gestalt herein, aber in die unmittelbare, d. h. leibliche Gestalt, nicht in die Menschlichkeit an und für sich, welche in ihrer inneren Welt des subjektiven Bewußtseyns sich

wohl als von Gott unterschieden weiß, doch diesen Unterschied ebenso aufhebt, und dadurch, als Eins mit Gott, in sich unendliche absolute Subjektivität ist.

α. Daher fehlt dem plastischen Ideal die Seite, sich als unendlich wissende Innerlichkeit darzustellen. Die plastisch schönen Gestalten sind nicht nur Stein, Erz, sondern es geht ihnen auch in ihrem Inhalt und Ausdruck das unendlich Subjektive ab. Da mag man sich nun für Schönheit und Kunst begeistern so viel man will, diese Begeisterung ist und bleibt das Subjektive, das sich nicht auch in dem Objekt ihrer Anschauung, in den Göttern, befindet. Zur wahren Totalität aber wird auch diese Seite der subjektiven, sich wissenden Einheit und Unendlichkeit gefordert, da sie erst den lebendigen, wissenden Gott und Menschen ausmacht. Ist sie nicht auch wesentlich als zum Inhalt und zur Natur des Absoluten gehörig ausgeprägt, so erscheint dasselbe nicht wahrhaft als geistiges Subjekt, sondern steht nur in seiner Objektivität ohne bewußten Geist in sich für die Anschauung da. Nun hat freilich die Individualität der Götter den Inhalt des Subjektiven auch an ihr, aber als Zufälligkeit, und in einer Entwicklung, die für sich außerhalb jener substantiellen Ruhe und Seligkeit der Götter sich bewegt.

β. Auf der anderen Seite ist die Subjektivität, welche den plastischen Göttern sich gegenüber findet, auch nicht die in sich unendliche und wahrhafte. Diese nämlich, wie wir in der dritten Kunstform, der romantischen, näher sehen werden, hat die ihr entsprechende Objektivität, als den in sich unendlichen, sich wissenden Gott vor sich. Indem das Subjekt aber auf der gegenwärtigen Stufe in dem vollendet schönen Götterbilde sich nicht gegenwärtig, und sich eben damit in seiner Anschauung nicht auch als gegenständlich und objektiv seyend zum Bewußtseyn bringt, so ist es selber noch von seinem absoluten Gegenstande nur verschieden und getrennt, und deshalb die bloß zufällige, endliche Subjektivität.

γ. Der Uebergang in eine höhere Sphäre, möchte man nun glauben, hätte von der Phantasie und Kunst ebenso als ein neuer Götterkrieg aufgefaßt werden können, wie der erste Uebergang aus der Symbolik der Naturgötter zu den geistigen Idealen der klassischen Kunst. Dieß ist jedoch keineswegs der Fall. Im Gegentheil ist dieser Uebergang auf einem ganz anderen Felde, als ein bewußter Kampf der Wirklichkeit und Gegenwart selber geführt worden. Dadurch erhält die Kunst in Bezug auf den höheren Inhalt, den sie in neuen Formen zu ergreifen hat, eine ganz veränderte Stellung. Dieser neue Gehalt macht sich nicht als ein Offenbaren durch die Kunst geltend, sondern ist für sich ohne dieselbe offenbar, und tritt auf dem prosaischen Boden der Widerlegung durch Gründe, und dann im Gemüth und dessen religiösen Gefühlen vornehmlich durch Wunder, Märtyrthum u. s. f., in's subjektive Wissen; mit Bewußtseyn des Gegensatzes aller Endlichkeiten gegen das Absolute, das sich in wirklicher Geschichte als Verlauf von Begebenheiten zu einer nicht nur vorgestellten, sondern faktischen Gegenwart herausstellt. Das Göttliche, Gott selber, ist Fleisch geworden, geboren, hat gelebt, gelitten, ist gestorben und auferstanden. Dieß ist ein Inhalt, den nicht die Kunst erfunden, sondern der außerhalb ihrer vorhanden war, und den sie daher nicht aus sich genommen hat, sondern zur Gestaltung vorfindet. Jener erste Uebergang und Götterkampf dagegen hat in der Kunstanschauung und Phantasie selber seinen Ursprung gefunden, die ihre Lehren und Gestalten aus dem Innern schöpfte und dem erstaunten Menschen seine neuen Götter gab. Darum haben aber die klassischen Götter auch nur ihre Existenz durch die Vorstellung erhalten, und sind nur in Stein und Erz, oder in der Anschauung, nicht aber in Fleisch und Blut, oder in wirklichem Geiste da. Dem Anthropomorphismus der griechischen Götter fehlt dadurch das wirkliche menschliche Daseyn, das leibliche wie das geistige. Diese Wirklichkeit im Fleisch und Geist bringt erst das Christenthum als Daseyn, Leben und Wirken Gottes selber herein. Dadurch ist nun diese Leiblichkeit, das Fleisch, wie sehr auch das bloß Natürliche und Sinnliche als das Negative gewußt ist, zu Ehren gebracht, und das Anthropomorphistische geheiligt worden; wie der Mensch ursprünglich Gottes Ebenbild war, ist Gott ein Ebenbild des Menschen, und wer den Sohn siehet, siehet den Vater, wer den Sohn liebt, liebt auch den Vater; in wirklichem Daseyn ist der Gott zu erkennen. Dieser neue Inhalt nun also wird nicht durch die Konceptionen der Kunst zum Bewußtseyn gebracht, sondern ihr als ein wirkliches Geschehen, als Geschichte des fleischgewordenen Gottes, von Außen gegeben. Jener Uebergang durfte in sofern nicht von der Kunst her seinen Ausgangspunkt nehmen, der Gegensatz des Alten und Neuen wäre zu disparat gewesen. Der Gott der geoffenbarten Religion, dem Inhalt und der Form nach, ist der wahrhaft wirkliche Gott, dem eben damit seine Gegner bloße Wesen der Vorstellung seyn würden, welche ihm nicht auf einerlei Terrain gegenüberstehn können. Die alten und neuen Götter der klassischen Kunst gehören dagegen beide für sich dem Boden der Vorstellung an, sie haben nur die Wirklichkeit, vom endlichen Geist als Mächte der Natur und des Geistes gefaßt und dargestellt zu seyn, und mit ihrer Entgegensetzung und ihrem Kampf ist es Ernst. Sollte aber der Uebergang von den griechischen Göttern zum Gott des Christenthums von der Kunst aus gemacht werden, so wäre es mit der Darstellung eines Götterkampfes unmittelbar kein wahrer Ernst.

b) Deshalb ist dieser Streit und Uebergang denn auch erst in neuerer Zeit ein zufälliger, einzelner Gegenstand der Kunst geworden, der keine Epoche hat machen, und in dieser Gestalt kein durchdringendes Moment im Ganzen der Kunstentwickelung hat seyn können. Ich will in dieser Beziehung hier beiläufig an einige berühmter gewordene Erscheinungen erinnern. Es ist in neuerer Zeit häufig die Klage über den Untergang der klassischen Kunst zu vernehmen, und die Sehnsucht nach den griechi-

schen Göttern und Helden ist mehrfach auch von Dichtern behandelt worden. Diese Trauer ist dann vornehmlich im Gegensatze gegen das Christenthum ausgesprochen, von dem man zwar zugeben wollte, daß es die höhere Wahrheit enthielte, doch mit der Einschränkung, daß in Rücksicht auf den Standpunkt der Kunst jener Untergang des klassischen Alterthums nur zu bedauern sey. Schiller's „Götter Griechenlands" haben diesen Inhalt, und es ist schon der Mühe werth, auch hier dieß Gedicht nicht nur als Gedicht in seiner schönen Darstellung, seinem klingenden Rhythmus, seinen lebendigen Gemälden, oder in der schönen Trauer des Gemüths zu betrachten, aus der es hervorgegangen ist, sondern auch den Inhalt vorzunehmen, da Schiller's Pathos immer auch wahr und tief gedacht ist.

Die christliche Religion selbst enthält allerdings das Moment der Kunst in sich, aber sie hat im Verlaufe ihrer Entfaltung zur Zeit der Aufklärung auch einen Punkt erreicht, auf welchem der Gedanke, der Verstand das Element verdrängt hat, dessen die Kunst schlechthin bedarf, die wirkliche Menschengestalt und Erscheinung Gottes. Denn die menschliche Gestalt und was sie ausdrückt und sagt, menschliche Begebenheit, Handlung, Empfindung ist die Form, in welcher die Kunst den Inhalt des Geistes fassen und darstellen muß. Indem nun der Verstand Gott zu einem bloßen Gedankending gemacht, die Erscheinung seines Geistes in konkreter Wirklichkeit nicht mehr geglaubt, und so den Gott des Gedankens von allem wirklichen Daseyn abgedrängt hat, so ist diese Art religiöser Aufklärung nothwendig zu Vorstellungen und Forderungen gekommen, welche mit der Kunst unverträglich sind. Wenn sich aber der Verstand aus diesen Abstraktionen heraus wieder zur Vernunft erhebt, so tritt sogleich das Bedürfniß nach etwas Konkretem, und auch nach dem Konkreten, das Kunst ist, ein. Die Periode des aufgeklärten Verstandes hat freilich auch Kunst getrieben, aber auf sehr prosaische Weise, wie wir an Schiller selber sehn können, der

von dieser Periode her seinen Ausgangspunkt genommen, dann aber im Bedürfniß der durch den Verstand nicht mehr befriedigten Vernunft, Phantasie und Leidenschaft, die lebendige Sehnsucht nach Kunst überhaupt, und näher nach der klassischen Kunst der Griechen und ihrer Götter und Weltanschauung empfunden hat. Aus dieser von der Gedankenabstraktion seiner Zeit zurückgestoßenen Sehnsucht ist das genannte Gedicht hervorgegangen. Der ursprünglichen Abfassung des Gedichts nach ist Schiller's Richtung gegen das Christenthum durchaus polemisch, nachher hat er die Härte gemildert, da sie nur gegen die Verstandesansicht der Aufklärung gerichtet war, welche in späterer Zeit selber ihre Herrschaft zu verlieren anfing. Er preist zunächst die griechische Anschauung glücklich, für welche die ganze Natur belebt und voll Götter war, dann geht er auf die Gegenwart und deren prosaische Auffassung der Naturgesetze und Stellung des Menschen zu Gott über, und sagt:

— Diese traur'ge Stille
Kündigt sie mir meinen Schöpfer an?
Finster wie er selbst ist seine Hülle,
Mein Entsagen, was ihn feiern kann.

Allerdings macht die Entsagung im Christenthum ein wesentliches Moment aus, aber nur in der mönchischen Vorstellung fordert sie vom Menschen, das Gemüth, die Empfindung, die sogenannten Triebe der Natur in sich abzutödten, der sittlichen, vernünftigen, wirklichen Welt, der Familie, dem Staat sich nicht einzuverleiben, ebenso als die Aufklärung und ihr Deismus, welcher, daß Gott unerkennbar sey, vorgiebt, dem Menschen die höchste Entsagung auferlegt, die Entsagung, von Gott nicht zu wissen, ihn nicht zu begreifen. Der wahrhaft christlichen Anschauung nach ist die Entsagung dagegen nur das Moment der Vermittlung, der Durchgangspunkt, in welchem das bloß Natürliche, Sinnliche und Endliche überhaupt seine Unangemessenheit abthut, um den Geist zur höheren Freiheit und Versöhnung mit sich selbst kommen zu lassen, eine Freiheit und Seligkeit,

welche die Griechen nicht kannten. Von der Feier des einsamen Gottes, von der bloßen Abgeschiedenheit seiner, und Loslösung von der entgötterten Welt darf dann im Christenthum die Rede nicht seyn, denn gerade jener geistigen Freiheit und Versöhnung des Geistes ist Gott immanent, und nach dieser Seite betrachtet ist das schiller'sche berühmte Wort:

Da die Götter menschlicher noch waren,
Waren Menschen göttlicher

durchweg falsch. Als wichtiger müssen wir deshalb die spätere Aenderung des Schlusses herausheben, in der es von den griechischen Göttern heißt:

Aus der Zeitfluth weggerissen schweben
Sie gerettet auf des Pindus Höhn;
Was unsterblich im Gesang soll leben,
Muß im Leben untergehn.

Damit ist ganz das bestätigt, was wir schon oben angeführt haben, die griechischen Götter hätten ihren Sitz nur in der Vorstellung und Phantasie, sie könnten weder in der Wirklichkeit des Lebens ihren Platz behaupten, noch dem endlichen Geist seine letztliche Befriedigung geben.

In einer andern Art hat sich Parny, seiner gelungenen Elegieen wegen der französische Tibull genannt, in einem ausführlichen Gedicht in zehn Gesängen, einer Art Epopoe, „la guerre des Dieux," gegen das Christenthum gewendet, um durch Scherz und Komik mit offener Frivolität des Witzes, doch mit Laune und Geist sich über die christlichen Vorstellungen lustig zu machen. Die Späße sollen aber nichts weiter als ausgelassene Leichtfertigkeit seyn, und es soll nicht etwa die Liederlichkeit zur Heiligkeit und höchsten Vortrefflichkeit gemacht werden, wie zur Zeit von Friedrich von Schlegel's Lucinde. Maria kommt allerdings in jenem Gedichte sehr schlecht weg, die Mönche, Dominikaner, Franciskaner u. s. f., lassen sich vom Wein und den Bacchantinnen wie die Nonnen von den Faunen verführen, und da geht's denn sehr bös zu. Zuletzt aber werden die Götter der alten Welt besiegt, und ziehn sich zurück vom Olymp auf den Parnaß.

Goethe endlich in seiner Braut von Korinth hat auf tiefere Weise in einem lebendigen Gemälde die Verbannung der Liebe, nicht sowohl nach dem wahren Principe des Christenthums als nach der übelverstandenen Forderung von Entsagen und Aufopferung geschildert, indem er dieser falschen Ascetik, welche die Bestimmung des Weibes, Gattin zu seyn, verdammen, und die gezwungene Ehelosigkeit für etwas Heiligeres als die Ehe halten will, die Naturgefühle des Menschen entgegensetzt. Wie wir bei Schiller den Gegensatz der griechischen Phantasie und der Verstandes-Abstraktionen der modernen Aufklärung finden, so sehn wir hier die griechische sittlich sinnliche Berechtigung in Rücksicht auf Liebe und Ehe Vorstellungen gegenüber gebracht, welche nur einem einseitigen, unwahrhaften Standpunkte der christlichen Religion angehört haben. Es ist mit großer Kunst dem Ganzen ein schauderhafter Ton gegeben, vornehmlich darin, daß es ungewiß bleibt, ob es sich um ein wirkliches Mädchen oder um eine Todte, eine Lebendige oder ein Gespenst handelt, und im Versmaaß ist ebenso ganz meisterhaft die Tändelei mit Feierlichkeit, die desto schauerlicher wird, verwebt.

c) Ehe wir nun aber die neue Kunstform, deren Gegensatz gegen die alte dem Verlauf der Kunstentwicklung, wie wir ihn hier seinen wesentlichen Momenten nach zu betrachten haben, nicht angehört, in ihrer Tiefe zu erkennen versuchen, müssen wir vorerst denjenigen Uebergang, der in die alte Kunst selber hineinfällt, uns in seiner nächsten Gestalt zur Anschauung bringen. Das Princip dieses Ueberganges liegt darin, daß sich der Geist, dessen Individualität bisher mit den wahren Substanzen der Natur und des menschlichen Daseyns als im Einklang angeschaut wurde, und der sich, seinem eigenen Leben, Wollen und Wirken nach, in diesem Einklang wußte und fand, jetzt in die Unendlichkeit des Innern zurückzuziehn anfängt, doch

statt der wahren Unendlichkeit nur eine formelle und selber noch endliche Rückkehr in sich gewinnt. —

Werfen wir einen näheren Blick auf die konkreten Zustände, die dem angegebenen Princip entsprechen, so sahen wir bereits, daß die griechischen Götter zu ihrem Gehalt die Substanzen des wirklichen menschlichen Lebens und Handelns hatten. Außer der Anschauung von den Göttern ist nun die höchste Bestimmung, das allgemeine Interesse und der Zweck im Daseyn zugleich als ein Existirendes vorhanden gewesen. Wie es der griechischen geistigen Kunstgestalt wesentlich war, auch als äußerlich und wirklich zu erscheinen, so hat sich auch die absolute geistige Bestimmung des Menschen zu einer erscheinenden realen Wirklichkeit herausgearbeitet, mit deren Substanz und Allgemeinheit in Einklang zu seyn das Individuum die Forderung machte. Dieser höchste Zweck war in Griechenland das Staatsleben, die Staatsbürgerschaft und deren Sittlichkeit und lebendiger Patriotismus. Außer diesem Interesse gab es kein höheres, wahrhafteres. Das Staatsleben nun aber, als weltliche und äußerliche Erscheinung, fällt, wie die Zustände der weltlichen Wirklichkeit überhaupt, der Vergänglichkeit anheim. Es ist nicht schwer, zu zeigen, daß ein Staat in solcher Art der Freiheit, so unmittelbar identisch mit allen Bürgern, welche als solche schon die höchste Thätigkeit in allen öffentlichen Angelegenheiten in ihren Händen haben, nur klein und schwach seyn kann, und sich theils durch sich selbst zerstören muß, theils äußerlich, im Verlauf der Weltgeschichte zertrümmert wird. — Denn bei diesem unmittelbaren Zusammengeschlossenseyn des Individuums mit der Allgemeinheit des Staatslebens ist einerseits die subjektive Eigenthümlichkeit und deren private Partikularität noch nicht zu ihrem Rechte gelangt, und findet keinen Raum für eine dem Ganzen unschädliche Ausbildung. Als unterschieden aber von dem Substantiellen, in welches sie nicht mit aufgenommen ist, bleibt sie die beschränkte, natürliche Selbstsucht, die nun für sich ihre eigenen Wege geht,

ihre von dem wahren Interesse des Ganzen abliegenden Interessen verfolgt, und dadurch zum Verderben des Staates selbst wird, dem sie sich zuletzt entgegenzustellen die subjektive Macht erringt. Andererseits erwacht innerhalb dieser Freiheit selbst das Bedürfniß einer höheren Freiheit des Subjekts in sich selbst, das nicht nur im Staat, als substantiellem Ganzen, nicht nur in der gegebenen Sitte und Gesetzlichkeit, sondern in seinem eigenen Innern frei zu seyn den Anspruch macht, in sofern es das Gute und Rechte aus sich selbst in seinem subjektiven Wissen sich erzeugen und zur Anerkenntniß bringen will. Das Subjekt verlangt das Bewußtseyn, in sich selbst als Subjekt substantiell zu seyn, und dadurch entsteht in jener Freiheit ein neuer Zwist zwischen dem Zweck für den Staat, und für sich selbst als in sich freies Individuum. Ein solcher Gegensatz hat schon zur Zeit des Sokrates angefangen, während nach der anderen Seite hin Eitelkeit, Selbstsucht und die Zügellosigkeit der Demokratie und Demagogie den wirklichen Staat in einer Weise zerrütteten, daß Männer wie Xenophon und Plato einen Ekel vor den Zuständen ihrer Vaterstadt empfanden, in welcher die Besorgung der allgemeinen Angelegenheiten in selbstsüchtigen und leichtsinnigen Händen lag.

Der Geist des Uebergangs beruht deshalb zunächst auf der Entzweiung überhaupt zwischen dem für sich selbstständigen Geistigen und dem äußerlichen Daseyn. Das Geistige in dieser Trennung von seiner Realität, in welcher es sich nicht mehr wiederfindet, ist damit das abstrakt Geistige, doch nicht etwa der Eine orientalische Gott, sondern im Gegentheil das sich wissende wirkliche Subjekt, welches alles Allgemeine des Gedankens, das Wahre, Gute, die Sitte, in seiner subjektiven Innerlichkeit hervorbringt und festhält, und darin nicht das Wissen einer vorhandenen Wirklichkeit, sondern nur seine eigenen Gedanken und Ueberzeugungen hat. Dieß Verhältniß, insoweit es bei dem Gegensatze stehn bleibt, und die Seiten desselben als bloß entgegen-

gesetzte einander gegenüberstellt, wäre ganz prosaischer Natur. Zu dieser Prosa jedoch kommt es auf dieser Stufe noch nicht. Einerseits nämlich ist zwar ein Bewußtseyn vorhanden, das, als fest in sich, das Gute will, die Erfüllung seines Verlangens, die Realität seines Begriffs sich in der Tugend seines Gemüths, so wie in den alten Göttern, Sitten und Gesetzen vorstellt; zugleich aber ist es gegen das Daseyn als Gegenwart, gegen das wirkliche politische Leben seiner Zeit, die Auflösung der alten Gesinnung, des früheren Patriotismus und der Staatsweisheit gereizt, und steht damit allerdings im Gegensatz des subjektiven Innern und der äußeren Realität. Denn in seinem eigenen Inneren genießt es in jenen bloßen Vorstellungen von der wahrhaftigen Sittlichkeit nicht seine volle Befriedigung, und wendet sich deshalb gegen das Aeußere hinaus, auf welches es sich negativ, feindselig, mit dem Zweck, dasselbe zu verändern, bezieht. Es ist damit, wie gesagt, einerseits allerdings ein innerer Gehalt vorhanden, der sich bestimmt und fest aussprechend es zugleich mit einer vorliegenden, jenem Gehalt widersprechenden Welt zu thun hat, und diese Wirklichkeit, in den Zügen ihres dem Guten und Wahren entgegengesetzten Verderbens zu schildern die Aufgabe erhält; andererseits jedoch findet dieser Gegensatz noch in der Kunst selbst seine Lösung. Es kommt nämlich eine neue Kunstform hervor, in welcher der Kampf des Gegensatzes nicht durch Gedanken geführt wird, und beim Zwiespalt stehn bleibt, sondern die Wirklichkeit in der Thorheit ihres Verderbens selber wird in der Weise zur Darstellung gebracht, daß sie sich in sich selbst zerstört, damit eben in dieser Selbstzerstörung des Nichtigen das Wahre sich als feste, bleibende Macht aus diesem Wiederscheine zeigen könne, und der Seite der Thorheit und Unvernunft nicht die Kraft eines direkten Gegensatzes gegen das in sich Wahrhaftige gelassen werde. Von dieser Art ist die Komik, wie sie Aristophanes unter den Griechen

in Bezug auf die wesentlichsten Gebiete der Wirklichkeit seiner Zeit zornlos, in reiner, heiterer Lustigkeit gehandhabt hat.

3. Die Satyre.

Diese der Kunst noch gemäße Lösung sehen wir jedoch ebensosehr dadurch verschwinden, daß die Entgegensetzung bei der Form *des Gegensatzes* selber beharrt, und deshalb an die Stelle der poetischen Versöhnung ein prosaisches Verhältniß beider Seiten herbeiführt, durch welches die klassische Kunstform als aufgehoben erscheint, indem dasselbe die plastischen Götter wie die schöne Menschenwelt untergehen läßt. Hier haben wir uns nun sogleich nach der Kunstform umzublicken, welche sich noch in diesen Uebergang zu einer höheren Gestaltungsweise hineinzustellen, und ihn zu verwirklichen vermag. — Als Endpunkt der symbolischen Kunst fanden wir gleichfalls die Abscheidung der Gestalt als solcher von ihrer Bedeutung in einer Mannigfaltigkeit von Formen; in der Vergleichung, Fabel, Parabel, dem Räthsel u. s. f. Macht nun die ähnliche Trennung auch an dieser Stelle den Grund der Auflösung des Ideals aus, so entsteht die Frage nach dem Unterschiede der jetzigen Art des Uebergangs von der früheren. Der Unterschied ist folgender.

a) In der eigentlich symbolischen und vergleichenden Kunstform sind die Gestalt und Bedeutung einander zwar von Hause aus, ihrer Verwandtschaft und Beziehung ungeachtet, fremd, sie stehen jedoch in keinem negativen, sondern in freundlichem Verhältnisse, denn gerade die in beiden Seiten gleichen oder ähnlichen Qualitäten und Züge erweisen sich als Grund ihrer Verknüpfung und Vergleichung. Ihre bleibende Trennung und Fremdheit innerhalb solcher Einigung ist deshalb weder in Bezug auf die geschiedenen Seiten *feindlicher* Art, noch ist dadurch eine an und für sich enge Verschmelzung auseinander gerissen. Das Ideal der klassischen Kunst dagegen geht von der

vollendeten Ineinsbildung der Bedeutung und Gestalt, der geistigen innern Individualität und deren Leiblichkeit aus, und wenn sich daher die zu solcher vollendeten Einheit zusammengefügten Seiten von einander loslösen, so geschieht es nur, weil sie sich nicht mehr mit einander vertragen können, und aus ihrer friedlichen Versöhnung zur Unvereinbarkeit und Feindschaft heraustreten müssen.

b) Mit dieser Form des Verhältnisses, im Unterschiede des Symbolischen, hat sich ferner auch der *Inhalt* der Seiten geändert, welche sich jetzt gegenüberstehn. In der symbolischen Kunstform nämlich sind es mehr oder weniger Abstraktionen, allgemeine Gedanken, oder doch bestimmte Sätze in Form von Reflexions-Allgemeinheiten, welche durch die symbolische Kunstgestalt eine andeutende Versinnlichung erhalten; in der Form dagegen, die sich auf diesem Uebergange zur romantischen Kunst geltend macht, ist der Inhalt zwar von der ähnlichen Abstraktion allgemeiner Gedanken, Gesinnungen und Verstandessätze, aber nicht diese Abstraktionen als solche, sondern ihr Daseyn im *subjektiven* Bewußtseyn und sich auf sich stützenden Selbstbewußtseyn geben den Gehalt für die eine Seite des Gegensatzes ab. Denn die nächste Forderung dieser Mittelstufe besteht darin, daß das Geistige, welches das Ideal errungen hat, für sich selbstständig heraustrete. Schon in der klassischen Kunst war die geistige Individualität die Hauptsache, obschon sie, nach Seiten ihrer Realität, mit ihrem unmittelbaren Daseyn versöhnt blieb. Jetzt gilt es nun, eine Subjektivität darzustellen, welche die Herrschaft über die ihr nicht mehr angemessene Gestalt und äußere Realität überhaupt zu erringen sucht. Damit wird die geistige Welt für sich frei; sie hat sich dem Sinnlichen entnommen und erscheint deshalb durch diese Zurückgezogenheit in sich als selbstbewußtes, sich nur in seiner Innerlichkeit genügendes Subjekt. Dieß Subjekt aber, das die Aeußerlichkeit von sich stößt, ist sei-

ner geistigen Seite nach noch nicht die wahre Totalität, welche zu ihrem Inhalte das Absolute in Form der selbstbewußten Geistigkeit hat, sondern ist, als von dem Gegensatz gegen das Wirkliche behaftet, eine bloß abstrakte, endliche, unbefriedigte Subjektivität. — Ihr gegenüber steht eine ebenso endliche Wirklichkeit, die nun auch ihrerseits frei wird, doch eben deshalb, da das wahrhaft Geistige aus ihr heraus in das Innere zurückgegangen ist und sich in ihr nicht mehr wiederfinden will und kann, als eine götterlose Wirklichkeit und ein verdorbenes Daseyn erscheint. In dieser Weise bringt die Kunst jetzt einen denkenden Geist, ein auf sich als Subjekt beruhendes Subjekt in abstrakter Weisheit mit dem Wissen und Wollen des Guten und der Tugend in einen feindlichen Gegensatz gegen das Verderben seiner Gegenwart. Das Unaufgelöste dieses Gegensatzes, in welchem Inneres und Aeußeres in fester Disharmonie bleiben, macht das Prosaische des Verhältnisses beider Seiten aus. Ein edler Geist, ein tugendhaftes Gemüth, dem die Realisation seines Bewußtseyns in einer Welt des Lasters und der Thorheit versagt bleibt, wendet sich mit leidenschaftlicher Indignation oder feinerem Witze und frostigerer Bitterkeit gegen das vor ihm liegende Daseyn, und zürnt oder spottet der Welt, welche seiner abstrakten Idee der Tugend und Wahrheit direkt widerspricht.

Die Kunstform, welche diese Gestalt des hervorbrechenden Gegensatzes der endlichen Subjektivität und der entarteten Aeußerlichkeit annimmt, ist die *Satyre*, mit welcher die gewöhnlichen Theorien niemals haben zurecht kommen können, indem sie stets in Verlegenheit blieben, wo sie dieselbe einschieben sollten. Denn von Epischem hat die Satyre gar nichts, und zur Lyrik gehört sie eigentlich auch nicht, indem sich im Satyrischen nicht die Empfindung des Gemüths ausspricht, sondern das Allgemeine des Guten und in sich Nothwendigen, welches

zwar mit subjektiver Besonderheit vermischt, als besondere Tugendhaftigkeit dieses oder jenes Subjekts erscheint, doch nicht in freier, ungehinderter Schönheit der Vorstellung sich genießt, und diesen Genuß ausströmt, sondern den Mißklang der eigenen Subjektivität und deren abstrakte Grundsätze, der empirischen Wirklichkeit gegenüber, mißmüthig festhält, und in sofern weder wahrhafte Poesie noch wahrhafte Kunstwerke producirt. Deshalb ist der satyrische Standpunkt nicht aus jenen Gattungen der Poesie zu begreifen, sondern muß allgemeiner als diese Uebergangsform des klassischen Ideals gefaßt werden.

c) Indem es nun die ihrem innern Gehalt nach prosaische Auflösung des Ideals ist, welche sich im Satyrischen kund giebt, so haben wir den wirklichen Boden für dasselbe nicht in Griechenland, als dem Lande der Schönheit, zu suchen. Die Satyre in der eben beschriebenen Gestalt kommt den Römern eigenthümlich zu. Der Geist der römischen Welt ist die Herrschaft der Abstraktion, des todten Gesetzes, die Zertrümmerung der Schönheit und heiteren Sitte, das Zurückdrängen der Familie, als der unmittelbaren, natürlichen Sittlichkeit, überhaupt die Aufopferung der Individualität, welche sich an den Staat hingiebt, und im Gehorsam gegen das abstrakte Gesetz ihre kaltblütige Würde und verständige Befriedigung findet. Das Princip dieser politischen Tugend, deren kalte Härte sich nach außen alle Völker-Individualität unterwirft, während das formelle Recht im Innern sich in der ähnlichen Schärfe bis zur Vollendung ausbildet, ist der wahren Kunst entgegen. So finden wir denn auch in Rom keine schöne, freie und große Kunst. Skulptur und Malerei, epische, lyrische und dramatische Poesie haben die Römer von den Griechen überkommen und sich angelernt. Es ist merkwürdig, daß was als einheimisch bei den Römern angesehn werden kann, komische Farcen, die Fescenninen und Atellanen sind, wogegen die gebildeteren Komödien, selbst des Plautus und ohnehin des Terenz, von den Griechen abgeborgt, und eine Sache mehr der Nachahmung als der selbstständigen Produktion waren. Auch Ennius schöpfte schon aus griechischen Quellen und machte die Mythologie prosaisch. Eigenthümlich ist den Römern nur jede Kunstweise, welche in ihrem Princip prosaisch ist, das Lehrgedicht z. B., besonders wenn es moralischen Inhalt hat, und seinen allgemeinen Reflexionen nur von außen her den Schmuck des Metrums, der Bilder, Gleichnisse und einer rhetorisch schönen Diktion giebt; vor allem aber die Satyre. Der Geist einer tugendhaften Verdrießlichkeit über die umgebende Welt ist es, der sich zum Theil in hohlen Deklamationen Luft zu machen strebt. Poetischer kann diese an sich selbst prosaische Kunstform nur werden, in sofern sie uns die verderbte Gestalt der Wirklichkeit so vor Augen bringt, daß dieses Verderben durch seine eigene Thorheit in sich zusammenfällt; wie Horaz z. B., der sich als Lyriker ganz in die griechische Kunstform und Weise hineingebildet hat, in seinen Briefen und Satyren, in denen er eigenthümlicher ist, ein lebendiges Bild der Sitten seiner Zeit entwirft, indem er uns Thorheiten schildert, welche in ihren Mitteln ungeschickt sich durch sich selber zerstören. Doch ist auch dieß nur eine zwar feine und gebildete, aber nicht eben poetische Lustigkeit, die sich damit begnügt, was schlecht ist, lächerlich zu machen. Bei anderen dagegen setzt sich die abstrakte Vorstellung des Rechten und der Tugend den Lastern direkt gegenüber, und hier ist es die Verdrießlichkeit, der Aerger, Zorn und Haß, der sich Theils als abstrakte Rednerei von Tugend und Weisheit breit macht, Theils mit der Indignation einer edleren Seele bitter gegen das Verderben und die Knechtschaft der Zeiten losfährt, oder den Lastern des Tages das Bild der alten Sitten, der alten Freiheit, der Tugenden eines ganz anderen vergangenen Weltzustandes, ohne wahrhafte Hoffnung oder Glauben vorhält, doch dem Wanken, den Wechselfällen, der Noth und Gefahr ei-

ner schmachvollen Gegenwart nichts als den stoischen Gleichmuth und die innere Unerschütterlichkeit einer tugendhaften Gesinnung des Gemüths entgegenzusetzen hat. Diese Unzufriedenheit giebt auch der römischen Geschichtschreibung und Philosophie theilweise den ähnlichen Ton. Sallust muß gegen die Sittenverderbniß losziehen, der er selber nicht fremd geblieben war, Livius, trotz seiner rhetorischen Eleganz, sucht in der Schilderung der alten Tage Trost und Befriedigung, und vor allem ist es Tacitus, der mit ebenso großartigem als tiefem Unmuthe, ohne Kahlheit der Deklamation, die Schlechtigkeiten seiner Zeit zu scharfer Anschaulichkeit unwillig aufdeckt. Unter den Satyrikern ist besonders Persius von vieler Herbigkeit, bitterer als Juvenal. Später sehen wir endlich den griechischen Syrer Lucian sich mit heiterem Leichtsinn gegen Alles, Helden, Philosophen und Götter kehren, und vornehmlich die griechischen alten Götter an der Seite ihrer Menschlichkeit und Individualität durchziehn. Doch bleibt er oft schwatzhaft bei der bloßen Aeußerlichkeit der Göttergestalten und ihrer Handlungen stehn und wird dadurch besonders für uns langweilig. Denn wir sind einerseits unserem Glauben nach fertig mit dem, was er zerstören wollte, andererseits wissen wir, daß diese Züge der Götter, aus dem Gesichtspunkt der Schönheit betrachtet, trotz seinen Späßen und seinem Spott, ihre ewige Gültigkeit haben. —

Heutigen Tages wollen keine Satyren mehr gelingen. Cotta und Goethe haben Preisaufgaben auf Satyren gestellt; es sind keine Gedichte dieser Gattung eingegangen. Es gehören feste Grundsätze dazu, mit welchen die Gegenwart in Widerspruch steht, eine Weisheit, die abstrakt bleibt, eine Tugend, die in starrer Energie nur an sich selber festhält, und sich mit der Wirklichkeit wohl in Kontrast bringen, die ächte poetische Auflösung jedoch des Falschen und Widerwärtigen und die ächte Versöhnung im Wahren nicht zu Stande bringen kann.

Bei diesem Zwiespalt aber der abstrakten innern Gesinnung und äußeren Objektivität darf die Kunst, ohne aus ihrem eigenen Principe herauszutreten, nicht stehn bleiben. Das Subjektive muß als das in sich selbst Unendliche und Anundfürsichseyende aufgefaßt werden, das, wenn es auch die endliche Wirklichkeit nicht als das Wahre bestehn läßt, sich doch nicht im bloßen Gegensatze gegen dieselbe negativ verhält, sondern ebensosehr zur Versöhnung fortgeht, und in dieser Thätigkeit erst, den idealen Individuen der klassischen Kunstform gegenüber, als die absolute Subjektivität zur Darstellung kommt. —

Dritter Abschnitt.

Die romantische Kunstform.

Einleitung.

Vom Romantischen überhaupt.

Die Form der romantischen Kunst bestimmt sich, wie dieß bis hieher in unserer Betrachtung jedesmal der Fall war, aus dem inneren Begriffe des Gehalts, welchen darzustellen die Kunst berufen ist, und so müssen wir uns zunächst das eigenthümliche Princip des neuen Inhaltes klar zu machen versuchen, der jetzt, als der absolute Inhalt der Wahrheit zu einer neuen Weltanschauung und Kunstgestaltung in's Bewußtseyn tritt.

Auf der Stufe des *Anfangs* der Kunst bestand der Trieb der Phantasie in dem Aufstreben aus der Natur zur Geistigkeit. Dieß Streben aber blieb nur ein Suchen des Geistes, welcher daher, in sofern er noch nicht den eigentlichen Inhalt für die Kunst abgab, sich auch nur als äußerliche Form für die Naturbedeutungen, oder subjektivitätslosen Abstraktionen des substantiellen Innern, die den eigentlichen Mittelpunkt bildeten, geltend machen konnte.

Das Umgekehrte *zweitens* fanden wir in der klassischen Kunst. Hier ist die Geistigkeit, obschon sie sich erst durch die Aufhebung der Naturbedeutungen für sich selber herauszuringen vermag, die Grundlage und das Princip des Inhalts, die Naturerscheinung im Leiblichen und Sinnlichen die äußere Form.

Diese Form jedoch blieb nicht, wie auf der ersten Stufe, nur oberflächlich, unbestimmt, und von ihrem Gehalt undurchdrungen, sondern die Vollendung der Kunst erreichte gerade dadurch ihren Gipfel, daß sich das Geistige vollständig durch seine äußere Erscheinung hindurchzog, das Natürliche in dieser schönen Einigung idealisirte und zur gemäßen Realität des Geistes in seiner substantiellen Individualität selber machte. Dadurch ward die klassische Kunst die begriffsgemäße Darstellung des Ideals, die Vollendung des Reichs der Schönheit. Schönres kann nichts seyn und werden.

Dennoch giebt es Höheres, als die schöne Erscheinung des Geistes in seiner unmittelbaren, wenn auch vom Geist als ihm adäquat erschaffenen, sinnlichen Gestalt. Denn diese Einigung, die sich im Elemente des Aeußern vollbringt, und dadurch die sinnliche Realität zum angemessenen Daseyn macht, widerstrebt ebensosehr wieder dem wahren Begriff des Geistes, und drängt ihn aus seiner Versöhnung im Leiblichen auf sich selbst, zur Versöhnung seiner in sich selber zurück. Die einfache, gediegene Totalität des Ideals löst sich auf, und zerfällt in die gedoppelte Totalität des in sich selber seyenden Subjektiven und der äußeren Erscheinung, um den Geist durch diese Trennung die tiefere Versöhnung in seinem eigenen Elemente des Innern erreichen zu lassen. Der Geist, der die Angemessenheit seiner mit sich, die Einheit seines Begriffs und seiner Realität zum Princip hat, kann sein entsprechendes Daseyn nur in seiner heimischen, eigenen geistigen Welt der Empfindung, des Gemüths, überhaupt der Innerlichkeit finden. Dadurch kommt der Geist zu dem Bewußtseyn, sein Andres, seine *Existenz*, als Geist an ihm und in ihm selber zu haben, und damit erst seine Unendlichkeit und Freiheit zu genießen.

1) Diese Erhebung des Geistes zu *sich*, durch welche er seine Objektivität, welche er sonst im Aeußerlichen und Sinnlichen des Daseyns suchen mußte, in sich selber gewinnt und sich

in dieser Einigkeit mit sich selber empfindet und weiß, macht das Grund-Princip der romantischen Kunst aus. Hiermit ist nun sogleich die nothwendige Bestimmung verbunden, daß für diese letzte Kunststufe die Schönheit des klassischen Ideals, und deshalb die Schönheit in ihrer eigensten Gestalt und ihrem gemäßesten Inhalt, kein Letztes mehr ist. Denn auf der Stufe der romantischen Kunst weiß der Geist, daß seine Wahrheit nicht darin besteht, sich in die Leiblichkeit zu versenken; im Gegentheil, er wird sich seiner Wahrheit nur dadurch gewiß, daß er sich aus dem Aeußeren in seine Innigkeit mit sich zurückführt, und die äußere Realität als ein ihm nicht adäquates Daseyn setzt. Wenn daher auch dieser neue Gehalt die Aufgabe in sich faßt, sich *schön* zu machen, so bleibt ihm dennoch die Schönheit in dem bisherigen Sinne etwas Untergeordnetes, und wird zur *geistigen* Schönheit des an und für sich Innern, als der in sich unendlichen geistigen Subjektivität.

Damit nun aber der Geist zu seiner Unendlichkeit gelange, muß er sich ebensosehr aus der bloß formellen und *endlichen* Persönlichkeit zum *Absoluten* erheben; d. h. das Geistige muß sich als von dem schlechthin Substantiellen erfülltes und darin sich selbst wissendes und wollendes Subjekt zur Darstellung bringen. Umgekehrt darf deshalb das Substantielle, Wahre, nicht als ein bloßes Jenseits der Menschlichkeit aufgefaßt, und der Anthropomorphismus der griechischen Anschauung abgestreift seyn, sondern das Menschliche als wirkliche Subjektivität muß zum Princip gemacht, und das Anthropomorphistische, wie wir bereits früher sahen, dadurch erst vollendet werden.

2) Aus den näheren Momenten, welche in dieser Grundbestimmung liegen, haben wir nun im Allgemeinen den Kreis der Gegenstände so wie die Form zu entwickeln, deren veränderte Gestalt durch den neuen Inhalt der romantischen Kunst bedingt ist.

Der wahre Inhalt des Romantischen ist die absolute Innerlichkeit, die entsprechende Form die geistige Subjektivität, als Erfassen ihrer Selbstständigkeit und Freiheit. Dieß in sich Unendliche und an und für sich Allgemeine ist die absolute Negativität von allem Besondern, die einfache Einheit mit sich, die alles Außereinander, alle Processe der Natur und deren Kreislauf des Entstehens, Vergehens und Wiedererstehens, alle Beschränktheit des geistigen Daseyns verzehrt, und alle besonderen Götter zu der reinen unendlichen Identität mit sich aufgelöst hat. In diesem Pantheon sind alle Götter entthront, die Flamme der Subjektivität hat sie zerstört, und statt der plastischen Vielgötterei kennt die Kunst jetzt nur *einen* Gott, *einen* Geist, *eine* absolute Selbstständigkeit, welche als das absolute Wissen und Wollen ihrer selbst mit sich in freier Einheit bleibt, und nicht mehr zu jenen besonderen Charakteren und Funktionen auseinanderfällt, deren einziger Zusammenhalt der Zwang einer dunkeln Nothwendigkeit war. — Die absolute Subjektivität als solche jedoch würde der Kunst entfliehn, und nur dem Denken zugänglich seyn, wenn sie nicht, um *wirkliche*, ihrem Begriff gemäße Subjektivität zu seyn, auch in das äußere Daseyn hereinträte, und aus dieser Realität sich in sich zusammennähme. Dieß Moment der Wirklichkeit gehört dem Absoluten an, weil das Absolute, als unendliche Negativität, sich selbst als einfache Einheit des Wissens mit sich, und damit als *Unmittelbarkeit*, zum Resultat ihrer Thätigkeit hat. Dieser auch unmittelbaren Existenz wegen, welche im Absoluten selber begründet ist, erweist sich dasselbe nicht als der Eine eifrige Gott, der das Natürliche und endliche menschliche Daseyn nur aufhebt, ohne sich darin als wirkliche göttliche Subjektivität zur Erscheinung herauszugestalten, sondern das wahrhaft Absolute schließt sich auf, und gewinnt dadurch eine Seite, nach welcher es auch für die Kunst erfaßbar und darstellbar wird.

Das Daseyn Gottes aber ist nicht das Natürliche und Sinnliche als solches, sondern das Sinnliche zur Unsinnlichkeit,

zur geistigen Subjektivität gebracht, die, statt in ihrer äußeren Erscheinung die Gewißheit ihrer, als des Absoluten, zu verlieren, gerade durch ihre Realität erst die gegenwärtige wirkliche Gewißheit selber erhält. Gott in seiner Wahrheit ist deshalb kein bloßes aus der Phantasie erzeugtes Ideal, sondern er stellt sich mitten in die Endlichkeit und äußere Zufälligkeit des Daseyns hinein, und weiß sich dennoch in ihr als göttliches Subjekt, das in sich unendlich bleibt und diese Unendlichkeit für sich macht. Indem dadurch das wirkliche Subjekt die Erscheinung Gottes ist, gewinnt die Kunst jetzt erst das höhere Recht, die menschliche Gestalt und Weise der Aeußerlichkeit überhaupt zum Ausdruck des Absoluten zu verwenden, obschon die neue Aufgabe der Kunst nur darin bestehn kann, in dieser Gestalt nicht die Versenkung des Innern in die äußere Leiblichkeit, sondern umgekehrt, die Zurücknahme des Innern in sich, das geistige Bewußtseyn Gottes im Subjekt zur Anschauung zu bringen. Die unterschiedenen Momente, welche die Totalität dieser Weltanschauung als Totalität der Wahrheit selber ausmachen, finden daher jetzt ihre Erscheinung am Menschen in der Art, daß weder das Natürliche als solches, als Sonne, Himmel, Gestirne u. s. f. den Inhalt und die Form abgiebt, noch der griechische Götterkreis der Schönheit, noch Helden und äußere Thaten auf dem Boden der Familiensittlichkeit und des politischen Lebens, sondern das wirkliche, einzelne Subjekt in seiner inneren Lebendigkeit ist es, das unendlichen Werth erhält, indem sich in ihm allein die ewigen Momente der absoluten Wahrheit, die nur als Geist wirklich ist, zum Daseyn auseinanderbreiten und zusammenfassen.

Vergleichen wir diese Bestimmung der romantischen Kunst mit der Aufgabe der klassischen, wie die griechische Skulptur dieselbe in gemäßester Weise erfüllt hat, so drückt die plastische Göttergestalt nicht die Bewegung und Thätigkeit des Geistes aus, der aus seiner leiblichen Realität in sich gegangen, und

zum innerlichen Fürsichseyn durchgedrungen ist. Das Veränderliche und Zufällige der empirischen Individualität ist zwar in jenen hohen Bildern der Götter getilgt, was ihnen aber fehlt, ist die Wirklichkeit der für sich seyenden Subjektivität in dem Wissen und Wollen ihrer selbst. Aeußerlich zeigt sich dieser Mangel darin, daß den Skulptur-Gestalten der Ausdruck der einfachen Seele, das Licht des Auges, abgeht. Die höchsten Werke der schönen Skulptur sind blicklos, ihr Inneres schaut nicht als sich wissende Innerlichkeit in dieser geistigen Koncentration, welche das Auge kund giebt, aus ihnen heraus. Dieß Licht der Seele fällt außerhalb ihrer und gehört dem Zuschauer an, der den Gestalten nicht Seele in Seele, Auge in Auge zu blicken vermag. Der Gott der romantischen Kunst aber erscheint sehend, sich wissend, innerlich subjektiv, und sein Inneres dem Inneren aufschließend. Denn die unendliche Negativität, das sich Zurücknehmen des Geistigen in sich, hebt die Ergossenheit in das Leibliche auf; die Subjektivität ist das geistige Licht, das in sich selbst, in seinen vorher dunkeln Ort scheint, und während das natürliche Licht nur an einem Gegenstande leuchten kann, sich selbst dieser Boden und Gegenstand ist, an welchem es scheint, und den es als sich selber weiß. Indem nun aber dieß absolut Innre sich zugleich in seinem wirklichen Daseyn als menschliche Erscheinungsweise ausspricht, und das Menschliche mit der gesammten Welt in Zusammenhang steht, so knüpft sich hieran zugleich eine breite Mannigfaltigkeit sowohl des geistig Subjektiven als auch des Aeußeren, auf welches der Geist sich als auf das Seinige bezieht.

Die so gestaltete Wirklichkeit der absoluten Subjektivität kann folgende Formen des Inhalts und der Erscheinung haben.

a) Den ersten Ausgangspunkt müssen wir von dem Absoluten selber nehmen, welches als wirklicher Geist sich ein Daseyn giebt, sich weiß und bethätigt. Hier wird die menschliche Gestalt so dargestellt, daß sie unmittelbar gewußt wird, als das

Göttliche in sich habend. Der Mensch erscheint nicht als Mensch in bloß menschlichem Charakter, beschränkter Leidenschaft, endlichen Zwecken und Ausführungen, oder als im bloßen Bewußtseyn von Gott, sondern als der sich wissende einzige und allgemeine Gott selber, in dessen Leben und Leiden, Geburt, Sterben und Auferstehen sich nun auch für das endliche Bewußtseyn offenbar macht, was Geist, was das Ewige und Unendliche seiner Wahrheit nach sey. Diesen Inhalt stellt die romantische Kunst in der Geschichte Christi, seiner Mutter, seinen Jüngern, sowie auch aller derer dar, in welchen der heilige Geist wirksam und die ganze Göttlichkeit vorhanden ist. Denn in sofern es Gott, der eben so in sich Allgemeine, ist, der in dem menschlichen Daseyn erscheint, so ist diese Realität nicht auf das einzelne, unmittelbare Daseyn in der Gestalt Christi beschränkt, sondern entfaltet sich zur gesammten Menschheit, in welcher der Geist Gottes sich gegenwärtig macht, und in dieser Wirklichkeit mit sich selbst in Einheit bleibt. Die Ausbreitung dieses Selbstanschauens, In-sich- und Bei-sich-seyns des Geistes ist der Frieden, das Versöhntseyn des Geistes mit sich in seiner Objektivität, — eine göttliche Welt, ein Reich Gottes, in welchem das Göttliche, das von Hause aus die Versöhnung mit seiner Realität zu seinem Begriff hat, sich in dieser Versöhnung vollführt, und dadurch für sich selber ist. —

b) Wie sehr nun aber auch diese Identifikation sich im Wesen des Absoluten selber begründet zeigt, so ist sie als geistige Freiheit und Unendlichkeit keine unmittelbar von Hause aus in der weltlichen, natürlichen und geistigen Wirklichkeit vorhandene Versöhnung, sondern vollbringt sich im Gegentheil nur als die Erhebung des Geistes aus der Endlichkeit seines unmittelbaren Daseyns zu seiner Wahrheit. Dazu gehört, daß der Geist, um seine Totalität und Freiheit zu gewinnen, sich von sich abtrenne, und sich als Endlichkeit der Natur und des Geistes, sich selber als dem an sich Unendlichen entgegensetze. Mit dieser Zerreißung umgekehrt ist die Nothwendigkeit verbunden, aus der Abgeschiedenheit von sich selbst, innerhalb welcher das Endliche und Natürliche, die Unmittelbarkeit des Daseyns, das natürliche Herz als das Negative, Ueble, Böse, bestimmt ist, erst durch Ueberwindung dieser Nichtigkeit in das Reich der Wahrheit und Befriedigung einzugehn. Dadurch ist die geistige Versöhnung nur als eine Thätigkeit, Bewegung des Geistes zu fassen und darzustellen, als ein Proceß, in dessen Verlauf ein Ringen und Kampf entsteht, und der Schmerz, der Tod, das Wehegefühl der Nichtigkeit, die Qual des Geistes und der Leiblichkeit als wesentliches Moment hervortritt. Denn wie Gott zunächst die endliche Wirklichkeit von sich ausscheidet, so erhält auch der endliche Mensch, der von sich außerhalb des göttlichen Reiches anfängt, die Aufgabe, sich zu Gott zu erheben, das Endliche von sich loszulösen, die Nichtigkeit abzuthun, und durch dieses Ertödten seiner unmittelbaren Wirklichkeit das zu werden, was Gott in seiner Erscheinung als Mensch als die wahrhafte Wirklichkeit objektiv gemacht hat. Der unendliche Schmerz dieser Aufopfrung der eigensten Subjektivität, Leiden und Tod, welche mehr oder weniger aus der Darstellung der klassischen Kunst ausgeschlossen waren, oder mehr nur als natürliches Leiden hervortraten, erhalten erst im Romantischen ihre eigentliche Nothwendigkeit. Man kann nicht sagen, daß bei den Griechen der Tod in seiner wesentlichen Bedeutung sey aufgefaßt worden. Weder das Natürliche als solches, noch die Unmittelbarkeit des Geistes in seiner Einheit mit der Leiblichkeit, galt ihnen als etwas an sich selbst Negatives, und der Tod war ihnen deshalb nur ein abstraktes Vorübergehen, ohne Schrecken und Furchtbarkeit, ein Aufhören ohne weitere unermeßliche Folgen für das hinsterbende Individuum. Wenn sich aber die Subjektivität in ihrem geistigen Insichseyn von unendlicher Wichtigkeit wird, dann ist die Negation, welche der Tod in sich trägt, eine Negation dieses Hohen und Wichtigen selber, und deswegen furchtbar, ein

Ersterben der Seele, die sich dadurch als das selber an und für sich Negative von allem Glück für immer ausgeschlossen, absolut unglücklich, der ewigen Verdammniß überantwortet finden kann. Die griechische Individualität dagegen schreibt sich, als geistige Subjektivität betrachtet, diesen Werth nicht zu, und darf sich deshalb den Tod mit heiteren Bildern umgeben. Denn der Mensch fürchtet nur für das, was ihm von großem Werthe ist. Das Leben aber hat diesen unendlichen Werth für das Bewußtseyn nur, wenn sich das Subjekt als geistiges, selbstbewußtes, die alleinige Wirklichkeit ist, und nun in gerechter Furcht durch den Tod sich selbst als negativ gesetzt vorstellen muß. Auf der anderen Seite jedoch gewinnt der Tod für die klassische Kunst nun auch nicht die affirmative Bedeutung, die er in der romantischen Kunst erhält. Den Griechen war es nicht Ernst mit dem, was wir Unsterblichkeit heißen. Erst für die spätere Reflexion des subjektiven Bewußtseyns in sich, bei Sokrates hat die Unsterblichkeit einen tieferen Sinn und befriedigt ein weitergeschrittenes Bedürfniß. Als Odysseus z. B. (Odyss. XI, v. 482 — 491) in der Unterwelt den Achilleus glücklicher preist als Alle vor ihm und nach ihm, da er, ehemals geehrt gleich den Göttern, jetzt ein Herrscher sey unter den Todten, schlägt Achill dieß Glück bekanntlich höchst gering an, und erwiedert, Odysseus solle ihm kein Wort des Trostes vom Tode reden; lieber möchte er ein Ackerknecht seyn, und, selber arm, einem armen Manne um Lohn dienen, als hier unten alle die hingeschwundenen Todten beherrschen. In der romantischen Kunst dagegen ist der Tod nur ein Ersterben der natürlichen Seele und endlichen Subjektivität, ein Ersterben, das sich nur gegen das in sich selbst Negative negativ verhält, das Nichtige aufhebt, und dadurch die Befreiung des Geistes von seiner Endlichkeit und Entzweiung, so wie die geistige Versöhnung des Subjekts mit dem Absoluten vermittelt. Für die Griechen war allein das mit dem natürlichen, äußeren, weltlichen Daseyn geeinigte

Leben affirmativ, und der Tod deshalb die bloße Negation, die Auflösung der unmittelbaren Wirklichkeit. In der romantischen Weltanschauung aber hat er die Bedeutung der Negativität, d. h. der Negation des Negativen, und schlägt deshalb ebensosehr zum Affirmativen, als Auferstehung des Geistes aus seiner bloßen Natürlichkeit und unangemessenen Endlichkeit um. Der Schmerz und Tod der sich ersterbenden Subjektivität verkehrt sich zur Rückkehr zu sich, zur Befriedigung, Seligkeit, und zu jenem versöhnten affirmativen Daseyn, das der Geist nur durch die Ertödtung seiner negativen Existenz, in welcher er von seiner eigentlichen Wahrheit und Lebendigkeit abgesperrt ist, zu erringen vermag. Diese Grundbestimmung betrifft deshalb nicht nur das Faktum des von der Naturseite her an den Menschen herantretenden Todes, sondern ist ein Proceß, welchen der Geist auch unabhängig von dieser äußerlichen Negation, um wahrhaft zu leben, in sich selber durchführen muß.

c. Die dritte Seite zu dieser absoluten Welt des Geistes bildet der Mensch, in sofern er weder unmittelbar an sich selbst das Absolute und Göttliche, als Göttliches zur Erscheinung bringt, noch den Proceß der Erhebung zu Gott und Versöhnung mit Gott darstellt, sondern in seinem eigenen menschlichen Kreise stehn bleibt. Hier macht also das Endliche als solches den Inhalt aus, sowohl nach Seiten der geistigen Zwecke, weltlichen Interessen, Leidenschaften, Kollisionen, Leiden und Freuden, Hoffnungen und Befriedigungen, als auch nach Seiten des Aeußeren der Natur und ihrer Reiche und einzelnsten Erscheinungen. Für die Erfassungsweise dieses Inhalts tritt jedoch eine zwiefache Stellung ein. Eines Theils nämlich ergeht sich der Geist, weil er die Affirmation mit sich gewonnen hat, auf diesem Boden, als einem selber berechtigten und befriedigenden Elemente, von welchem er nur diesen positiven Charakter herauskehrt, und sich selber in seiner affirmativen Befriedigung und Innigkeit daraus wiederscheinen läßt; anderen Theils aber wird

derselbe Inhalt zur bloßen Zufälligkeit herabgesetzt, die keine selbstständige Gültigkeit in Anspruch nehmen darf, da der Geist in ihr nicht sein wahres Daseyn findet, und deshalb mit sich nur in Einheit kommt, indem er für sich selber dieß Endliche des Geistes und der Natur als Endliches und Negatives auflöst. —

3. Was nun endlich das Verhältniß dieses gesammten Inhalts zu seiner Darstellungsweise anbetrifft, so scheint zunächst, dem gemäß, was wir so eben gesehen haben,

a) der Inhalt der romantischen Kunst, in Betreff auf das Göttliche wenigstens, sehr *verengt*. Denn erstens ist, wie wir schon oben andeuteten, die Natur entgöttert, Meer, Berg und Thal, Ströme, Quellen, die Zeit und Nacht, sowie die allgemeinen Natur-Processe haben ihren Werth in Betreff auf die Darstellung und den Gehalt des Absoluten verloren. Die Naturgebilde werden nicht mehr symbolisch erweitert; die Bestimmung, daß ihre Formen und Thätigkeiten fähig wären, Züge einer Göttlichkeit zu seyn, ist ihnen geraubt. Denn alle die großen Fragen nach der Entstehung der Welt, nach dem Woher, Wozu, Wohin der geschaffenen Natur und Menschheit, und alle die symbolischen und plastischen Versuche, diese Probleme zu lösen und darzustellen sind durch die Offenbarung Gottes im Geist verschwunden, und auch im Geistigen hat die bunte, farbige Welt mit ihren klassisch herausgestalteten Charakteren, Handlungen, Begebenheiten, sich zu dem *einen* Lichtpunkte des Absoluten und seiner ewigen Erlösungsgeschichte zusammengefaßt. Der ganze Inhalt koncentrirt sich dadurch auf die Innerlichkeit des Geistes, auf die Empfindung, die Vorstellung, das Gemüth, welches nach der Einigung mit der Wahrheit strebt, das Göttliche im Subjekt zu erzeugen, zu erhalten sucht und ringt, und nun nicht sowohl Zwecke und Unternehmungen in *der Welt*, der Welt wegen durchführen mag, als vielmehr zur einzig wesentlichen Unternehmung den innern Kampf des Menschen in

sich und die Versöhnung mit Gott hat, und nur die Persönlichkeit und deren Erhaltung, so wie Veranstaltungen für diesen Zweck zur Darstellung mitbringt. Der Heroismus, der nach dieser Seite hin hervortreten kann, ist kein Heroismus, welcher aus sich selber Gesetze giebt, Einrichtungen festsetzt, Zustände schafft und umbildet, sondern ein Heroismus der Unterwerfung, der schon alles bestimmt und fertig über sich hat, und dem daher nur die Aufgabe übrig bleibt, das Zeitliche danach zu reguliren, jenes Höhere, Anundfürsichgültige auf die vorgefundene Welt anzuwenden und im Zeitlichen geltend zu machen. Indem nun aber dieser absolute Inhalt in den Punkt des *subjektiven Gemüths* zusammengedrängt erscheint, und somit aller Proceß in das menschliche Innere hineinverlegt wird, so ist dadurch der Kreis des Inhalts auch wieder unendlich *erweitert*. Er schließt sich zu schrankenloser Mannigfaltigkeit auf. Denn obschon jene objektive Geschichte das Substantielle des Gemüths ausmacht, so durchläuft das Subjekt sie doch nach allen Seiten, stellt einzelne Punkte aus ihr dar, oder sie selbst in stets neu hinzutretenden, menschlichen Zügen, und vermag außerdem noch die ganze Breite der Natur als Umgebung und Lokal des Geistes in sich hineinzuziehn und zu dem einen großen Zwecke zu verwenden. — Dadurch wird die Geschichte des Gemüths unendlich reich, und kann sich zu immer veränderten Umständen und Situationen aufs vielfachste gestalten. Und tritt nun der Mensch gar erst aus diesem absoluten Kreise heraus und macht sich's mit dem Weltlichen zu thun, so wird der Umfang der Interessen, Zwecke und Empfindungen um so unberechenbarer, je tiefer der Geist, diesem ganzen Principe gemäß, in sich geworden ist, und sich deshalb in seiner Entfaltung zu einer unendlich gesteigerten Fülle der inneren und äußeren Kollisionen, Zerrissenheiten, Stufenleitern der Leidenschaft, und zu den mannigfachsten Stadien der Befriedigungen auseinander legt. Das schlechthin in sich allgemeine Absolute,

wie es im Menschen seiner selbst bewußt ist, macht den inneren Gehalt der romantischen Kunst aus, und so ist auch die ganze Menschheit und deren gesammte Entwicklung ihr unermeßlicher Stoff. —

b) Diesen Inhalt nun aber bringt nicht etwa die romantische Kunst *als Kunst* hervor, wie dieß zu großem Theil in der symbolischen, und vor allem in der klassischen Kunstform und deren idealen Göttern der Fall war; sie ist, wie wir schon früher sahen, nicht *als Kunst* das *offenbarende* Belehren, welches den Gehalt der Wahrheit gerade nur in Form der Kunst für die Anschauung producirt, sondern der Inhalt ist schon für sich außerhalb des Kunstgebietes in der Vorstellung und Empfindung vorhanden. Die *Religion* macht hier als das allgemeine Bewußtseyn von der Wahrheit in einem ganz anderen Grade die wesentliche *Voraussetzung* für die Kunst, und liegt auch von Seiten der äußeren Erscheinungsweise für das wirkliche Bewußtseyn in sinnlicher Realität als prosaische Begebenheit in Gegenwart vor. Da nämlich der Inhalt der Offenbarung an den Geist die ewige absolute Natur des *Geistes* ist, der sich von dem Natürlichen als solchem loslöst, und dasselbe *herabsetzt*, so erhält dadurch die Erscheinung im Unmittelbaren die Stellung, daß dieß Aeußere, in sofern es besteht und Daseyn hat, nur eine zufällige Welt bleibt, aus welcher heraus sich das Absolute in das Geistige und Innere zusammen nimmt, und so erst für sich selbst zur Wahrheit wird. Damit ist das Aeußere als ein gleichgültiges Element angesehn, zu dem der Geist kein letztes Zutraun, und in welchem er kein Bleiben hat. Je weniger er die Gestalt der äußeren Wirklichkeit seiner für würdig hält, desto weniger vermag er in ihr seine Befriedigung zu suchen, und sich durch die Vereinigung mit ihr als mit sich selber versöhnt zu finden.

c) Die Weise der wirklichen Gestaltung geht diesem Princip gemäß in der romantischen Kunst deshalb nach Seiten des

äußeren Erscheinens nicht wesentlich über die eigentliche gewöhnliche Wirklichkeit hinaus, und scheut sich keinesweges, dieß reale Daseyn in seiner endlichen Mangelhaftigkeit und Bestimmtheit in sich aufzunehmen. Hier ist also jene ideale Schönheit verschwunden, welche die äußere Anschauung über die Zeitlichkeit, und die Spuren der Vergänglichkeit weghebt, um die blühende Schönheit der Existenz an die Stelle ihrer sonstigen verkümmerten Erscheinung zu setzen. Die romantische Kunst hat die freie Lebendigkeit des Daseyns in seiner unendlichen Stille und Versenkung der Seele in's Leibliche, sie hat dieß *Leben* als solches in seinem eigensten Begriff nicht mehr zu ihrem Ziel, sondern wendet diesem Gipfel der Schönheit den Rücken; sie verwebt ihr Inneres auch mit der Zufälligkeit der äußeren Bildung, und gönnt den markirten Zügen des Unschönen einen ungeschmälerten Spielraum.

Wir haben somit im Romantischen zwei Welten, ein geistiges Reich, das in sich vollendet ist, das Gemüth, das sich in sich versöhnt, und die sonst geradlinige Wiederholung des Entstehens, Untergangs und Wiederentstehens erst zum wahren Kreislauf, zur Rückkehr in sich, zu dem ächten Phönixleben des Geistes umbiegt; auf der anderen Seite das Reich des Aeußerlichen als solchen, das aus der festzusammenhaltenden Vereinigung mit dem Geist entlassen, nun zu einer ganz empirischen Wirklichkeit wird, um deren Gestalt die Seele unbekümmert ist. In der klassischen Kunst beherrschte der Geist die empirische Erscheinung und durchdrang sie vollständig, weil sie es war, in der er seine vollständige Realität erhalten sollte. Jetzt aber ist das Innere gleichgültig gegen die Gestaltungsweise der unmittelbaren Welt, da die Unmittelbarkeit unwürdig ist der Seligkeit der Seele in sich. Das äußerlich erscheinende vermag die Innerlichkeit nicht mehr auszudrücken, und wenn es dazu doch noch berufen wird, so erhält es nur die Aufgabe, darzuthun, daß das Aeußere das nicht befriedigende Daseyn sey, und auf das Innre, auf Gemüth und Em-

pfindung, als auf das wesentliche Element, zurückdeuten müsse. Eben deshalb aber läßt die romantische Kunst die Aeußerlichkeit sich nun auch ihrerseits wieder frei für sich ergehn, und erlaubt in dieser Rücksicht allem und jedem Stoff, bis auf Blumen, Bäume und gewöhnlichste Hausgeräthe herunter, auch in der natürlichen Zufälligkeit des Daseyns ungehindert in die Darstellung einzutreten. Dieser Inhalt jedoch führt zugleich die Bestimmung mit sich, daß er als bloß äußerlicher Stoff gleichgültig und niedrig ist, und nur erst seinen eigentlichen Werth erhält, wenn das Gemüth sich in ihn hineingelegt hat, und er nicht das Innerliche nur, sondern die Innigkeit aussprechen soll, die, statt sich mit dem Aeußeren zu verschmelzen, nur in sich mit sich selber versöhnt erscheint. Das Innre in diesem Verhältniß, so auf die Spitze hinausgetrieben, ist die äußerlichkeitslose Aeußerung, unsichtbar gleichsam nur sich selber vernehmend, ein Tönen als solches ohne Gegenständlichkeit und Gestalt, ein Schweben über den Wassern, ein Klingen über einer Welt, welche in ihren und an ihren heterogenen Erscheinungen nur einen Gegenschein dieses Insichseyns der Seele aufnehmen und wiederspiegeln kann.

Fassen wir daher dieß Verhältniß des Inhalts und der Form im Romantischen, wo es sich in seiner Eigenthümlichkeit erhält, zu einem Worte zusammen, so können wir sagen, der Grundton des Romantischen, weil eben die immer vergrößerte Allgemeinheit und rastlos arbeitende Tiefe des Gemüths das Princip ausmacht, sey musikalisch, und mit bestimmtem Inhalte der Vorstellung, lyrisch. Das Lyrische ist für die romantische Kunst gleichsam der elementarische Grundzug, ein Ton, den auch Epopoee und Drama anschlagen, und der selbst die Werke der bildenden Kunst als ein allgemeiner Duft des Gemüths umhaucht, da hier Geist und Gemüth durch jedes ihrer Gebilde zum Geist und Gemüthe sprechen wollen.

Was nun endlich die Eintheilung anbetrifft, welche wir für die näher entwickelnde Betrachtung dieses dritten großen Kunstgebietes feststellen müssen, so legt sich der Grundbegriff des Romantischen in seiner innern Verzweigung in folgende drei Momente auseinander.

Den ersten Kreis bildet das Religiöse als solches, in welchem die Erlösungsgeschichte, Christi Leben, Sterben und Auferstehen den Mittelpunkt abgiebt. Als Hauptbestimmung macht sich hier die Umkehr geltend, daß der Geist sich negativ gegen seine Unmittelbarkeit und Endlichkeit wendet, sie überwindet, und durch diese Befreiung sich für sich selbst seine Unendlichkeit und absolute Selbstständigkeit in seinem eigenen Bereiche gewinnt.

Diese Selbstständigkeit tritt sodann zweitens aus der Göttlichkeit des Geistes in sich, sowie aus der Erhebung des endlichen Menschen zu Gott, in die Weltlichkeit hinein. Hier ist es zunächst das Subjekt als solches, das sich für sich selber affirmativ geworden ist, und zur Substanz seines Bewußtseyns, wie zum Interesse seines Daseyns die Tugenden dieser affirmativen Subjektivität, die Ehre, Liebe, Treue und Tapferkeit, die Zwecke und Pflichten des romantischen Ritterthums hat.

Der Inhalt und die Form des dritten Kapitels läßt sich im Allgemeinen als die formelle Selbstständigkeit des Charakters bezeichnen. Ist nämlich die Subjektivität dahin gelangt, daß die geistige Selbstständigkeit für sie das Wesentliche ist, so wird nun auch der besondere Inhalt, mit dem dieselbe sich als mit dem ihrigen zusammenschließt, die gleiche Selbstständigkeit theilen, welche jedoch, da sie nicht, wie in dem Kreise der an und für sich seyenden religiösen Wahrheit, in der Substantialität ihres Lebens liegt, nur formeller Art seyn kann. Umgekehrt wird nun auch die Gestalt der äußeren Umstände,

Situationen, Verwickelung der Begebenheiten für sich frei, und wirft sich deshalb in willkürlicher Abentheuerlichkeit umher. Dadurch erhalten wir als Endpunkt des Romantischen überhaupt die Zufälligkeit des Aeußeren wie des Inneren, und ein Auseinanderfallen dieser Seiten, durch welches die Kunst selbst sich aufhebt, und die Nothwendigkeit für das Bewußtseyn zeigt, sich höhere Formen, als die Kunst sie zu bieten im Stande ist, für das Erfassen des Wahren zu erwerben.

Drittes Kapitel.

Der religiöse Kreis der romantischen Kunst.

Indem die romantische Kunst in der Darstellung der absoluten Subjektivität, als aller Wahrheit, die Vereinigung des Geistes mit seinem Wesen, die Befriedigung des Gemüths, die Versöhnung Gottes mit der Welt und dadurch mit sich, zu ihrem substantiellen Gehalte hat, so scheint auf dieser Stufe das Ideal erst vollständig zu Hause zu seyn. Denn die Seligkeit und Selbstständigkeit, die Befriedigung, Stille und Freiheit war es, welche wir als Grundbestimmung für das Ideal angaben. Allerdings dürfen wir das Ideal nicht aus dem Begriffe und der Realität der romantischen Kunst ausschließen, in Bezug jedoch auf das klassische Ideal erhält es eine ganz veränderte Gestalt. Dieß Verhältniß, obschon es oben bereits im Allgemeinen ist angedeutet worden, müssen wir hier gleich anfangs seiner konkreteren Bedeutung nach feststellen, um den Grund-Typus der romantischen Darstellungsweise des Absoluten klar zu machen. Im klassischen Ideal ist das Göttliche einerseits zur Individualität beschränkt, andererseits die Seele und Seligkeit der besonderen Götter ganz durch ihre leibliche Gestalt ergossen, und drittens, da die trennungslose Einheit des Individuums in sich und in seiner Aeußerlichkeit das Princip abgiebt, kann die Negativität der Zerscheidung in sich, des leiblichen und geistigen Schmerzes, der Aufopferung, Entsagung, nicht als wesenliches Moment auftreten. Das Göttliche der klassischen Kunst zerfällt wohl in

einen Kreis von Göttern, aber es theilt sich nicht in sich, als allgemeiner Wesenheit und als einzelner subjektiver empirischer Erscheinung in menschlicher Gestalt und menschlichem Geist, und hat ebensowenig sich als erscheinungslosem Absoluten eine Welt des Uebels, der Sünde und des Irrthums mit der Aufgabe gegenüber, diese Gegensätze zur Versöhnung zu bringen, und als diese Versöhnung erst das wahrhaft Wirkliche und Göttliche zu seyn. Im Begriff der absoluten Subjektivität dagegen liegt der Gegensatz der substantiellen Allgemeinheit und der Persönlichkeit, ein Gegensatz, dessen vollbrachte Vermittlung das Subjektive mit seiner Substanz erfüllt, und das Substantielle zum sichwissenden und wollenden absoluten Subjekt erhebt. Zur Wirklichkeit aber der Subjektivität als Geist gehört zweitens der tiefere Gegensatz einer endlichen Welt, durch deren Aufhebung als endlicher und Versöhnung mit dem Absoluten das Unendliche sich sein eigenes Wesen durch seine eigene absolute Thätigkeit für sich selbst macht, und so erst absoluter Geist ist. Die Erscheinung dieser Wirklichkeit auf dem Boden und in der Gestalt des menschlichen Geistes erhält daher in Rücksicht auf ihre Schönheit ein ganz anderes Verhältniß, als in der klassischen Kunst. Die griechische Schönheit zeigt das Innere der geistigen Individualität ganz in deren leibliche Gestalt, Handlungen und Begebnisse hineingebildet, im Aeußeren ganz ausgedrückt und selig darin lebend. Für die romantische Schönheit hingegen ist es schlechthin nothwendig, daß die Seele, obschon sie im Aeußerlichen erscheint, zugleich zeige, aus dieser Leiblichkeit in sich zurückgeführt zu seyn und in sich selber zu leben. Das Leibliche kann deshalb auf dieser Stufe die Innerlichkeit des Geistes nur ausdrücken, in sofern es zur Erscheinung bringt, die Seele habe nicht in dieser realen Existenz, sondern in ihr selbst ihre kongruente Wirklichkeit. Aus diesem Grunde wird die Schönheit jetzt nicht mehr die Idealisirung der objektiven Gestalt betreffen, sondern die innerliche Gestalt der Seele in sich selbst, sie

wird eine Schönheit der Innigkeit, als Art und Weise, wie jeder Inhalt im Innern des Subjekts sich formt und ausbildet, ohne das Aeußere in dieser Durchdrungenheit mit dem Geiste festzuhalten. Da nun hierdurch das Interesse verloren ist, das reale Daseyn zu dieser klassischen Einheit auszuklären, und sich zu dem entgegengesetzten Zweck koncentrirt, der inneren Gestalt des Geistigen selbst eine neue Schönheit einzuhauchen, so macht sich die Kunst um das Aeußere wenig Sorge; sie nimmt dasselbe, wie sie es unmittelbar vorfindet, unmittelbar auf, indem sie es gleichsam dieser Seite selber überläßt, sich nach Gutdünken zu gestalten. Die Versöhnung mit dem Absoluten ist im Romantischen ein Akt des Innern, welcher zwar im Aeußern erscheint, aber das Aeußere selbst in seiner realen Gestalt nicht zum wesentlichen Inhalt und Zweck hat. Mit dieser Gleichgültigkeit gegen die idealisirende Einigung von Seele und Leib tritt für die speciellere Individualität der Außenseite wesentlich das Portraitartige auf, das die partikulären Züge und Formen, wie sie gehen und stehen, die Bedürftigkeit des Natürlichen, die Mängel der Zeitlichkeit nicht, um Gemäßeres an die Stelle zu setzen, verwischt. Im Allgemeinen wird zwar auch in dieser Beziehung noch ein Entsprechen gefordert werden müssen; aber die bestimmte Gestalt desselben wird gleichgültig, und reinigt sich nicht von den Zufälligkeiten des endlichen empirischen Daseyns.

Die Nothwendigkeit für diese durchgreifende Bestimmung der romantischen Kunst läßt sich ebenso noch von einer anderen Seite her rechtfertigen. Das klassische Ideal, wo es auf seiner wahren Höhe steht, ist abgeschlossen in sich, selbstständig, zurückhaltend, nicht aufnehmend, ein abgerundetes Individuum, das Anderes von sich weist. Seine Gestalt ist seine eigene, es lebt ganz in ihr, und nur in ihr, und darf nichts von ihr der Gemeinschaftlichkeit mit bloß Empirischem und Zufälligem preisgeben. Wer sich deshalb diesen Idealen als Zuschauer nähert,

kann sich ihr Daseyn nicht als ein seiner eigenen Erscheinung verwandtes Aeußeres aneignen; die Gestalten der ewigen Götter, obschon sie menschlich sind, gehören doch dem Sterblichen nicht an, denn diese Götter selber haben die Gebrechen des endlichen Daseyns nicht durchgemacht, sondern sind unmittelbar darüber erhoben. Die Gemeinschaft mit dem Empirischen und Relativen ist abgebrochen. Die unendliche Subjektivität, das Absolute der romantischen Kunst dagegen ist nicht in seine Erscheinung versenkt, es ist in sich, und hat eben damit seine Aeußerlichkeit nicht *für sich*, sondern für Andere, als eine freigelassene, jedem preisgegebene Außenseite. Dieß Aeußere ferner *muß* in die Gestalt der Gewöhnlichkeit, des empirisch Menschlichen eintreten, da hier Gott selber in das endliche, zeitliche Daseyn hinabsteigt, um den absoluten Gegensatz, der im Begriff des Absoluten liegt, zu vermitteln und auszusöhnen. Dadurch erhält nun auch der empirische Mensch eine Seite, von welcher her sich ihm eine Verwandtschaft, ein Anknüpfungspunkt eröffnet, so daß er sich selbst in seiner unmittelbaren Natürlichkeit mit Zutrauen nähert, da ihn die Außengestalt nicht durch die klassische Strenge gegen das Partikuläre und Zufällige abweist, sondern seinem Anblick das bietet, was er selbst hat, oder was er an Anderen seiner Umgebung kennt und liebt. Diese Heimathlichkeit im Gewöhnlichen ist es, durch welche die romantische Kunst von Außen her zutraulich anlockt. Indem nun aber die preisgegebene Aeußerlichkeit durch dieß Preisgeben selber auf die Schönheit der Seele, das Hohe der Innigkeit, die Heiligkeit des Gemüths zurückzuweisen die Aufgabe hat, so fordert sie zugleich auf, in das Innre des Geistes und in dessen absoluten Gehalt sich einzusenken, und sich dieses Innere anzueignen.

In dieser Hingabe endlich liegt überhaupt die allgemeine Idee, daß in der romantischen Kunst die unendliche Subjektivität nicht einsam in sich sey, wie der griechische Gott, der in sich ganz vollendet in der Seligkeit seiner Abgeschlossenheit lebt, sondern daß sie aus sich heraus in Verhältniß zu Anderem trete, das aber das ihrige ist, in welchem sie sich selber wiederfindet, und bei sich selbst in Einheit bleibt. Dieses Einssein ihrer in ihrem Anderen ist der eigentlich schöne Gehalt der romantischen Kunst, das Ideal derselben, das zu seiner Form und Erscheinung wesentlich die Innerlichkeit und Subjektivität, das Gemüth, die Empfindung hat. Das romantische Ideal drückt daher die Beziehung zu anderem Geistigen aus, welches mit der Innigkeit so verbunden ist, daß nur eben in diesem Anderen die Seele in der Innigkeit mit sich selbst lebt. Dieß Leben in sich in einem Anderen ist als Empfindung die Innigkeit der Liebe.

Wir können deshalb die *Liebe* als den allgemeinen Inhalt des Romantischen in seinem religiösen Kreise angeben. Ihre wahrhaft ideale Gestaltung jedoch erhält die Liebe erst, wenn sie die *affirmative* unmittelbare Versöhnung des Geistes ausdrückt. Ehe wir nun aber diese Stufe der schönsten ideellen Befriedigung betrachten können, haben wir vorher auf der einen Seite den Proceß der *Negativität* durchzugehn, in welchen das absolute Subjekt als Ueberwindung der Endlichkeit und Unmittelbarkeit seiner menschlichen Erscheinung eintritt; ein Proceß, der sich in dem Leben, Leiden und Sterben Gottes für die Welt und Menschheit und deren mögliche Versöhnung mit Gott auseinanderlegt. Auf der anderen Seite ist es die Menschheit, welche nun umgekehrt ihrerseits auch denselben Proceß durchzumachen hat, um das Ansich jener Versöhnung in sich selber wirklich werden zu lassen. In der Mitte dieser Stufen, in denen die *negative* Seite des sinnlichen und geistigen Eingehens in Tod und Grab den Mittelpunkt bildet, liegt der Ausdruck der *affirmativen* Seligkeit der Befriedigung, welche in diesem Kreise zu den schönsten Gegenständen der Kunst gehört.

Für die nähere Gliederung unseres ersten Kapitels haben wir deshalb drei verschiedene Sphären zu durchlaufen.

Erstens die Erlösungsgeschichte Christi; die Momente des

absoluten Geistes dargestellt an Gott selbst, in sofern er Mensch wird, ein wirkliches Daseyn in der Welt der Endlichkeit und ihrer konkreten Verhältnisse hat, und in diesem zunächst einzelnen Daseyn das Absolute selber zur Erscheinung bringt.

Zweitens die Liebe in ihrer positiven Gestalt als versöhnte Empfindung des Menschlichen und Göttlichen; die heilige Familie, die Mutterliebe Maria's, die Liebe Christi und die Liebe der Jünger.

Drittens die Gemeinde; der Geist Gottes als in der Menschheit gegenwärtig durch die Konversion des Gemüths und das Abtödten der Natürlichkeit und Endlichkeit, überhaupt durch die Umkehr der Menschheit zu Gott, eine Bekehrung, in welcher zunächst die Buße und Marter die Vereinigung des Menschen mit Gott vermittelt.

1. Die Erlösungsgeschichte Christi.

Die Versöhnung des Geistes mit sich selbst, die absolute Geschichte, der Proceß der Wahrhaftigkeit wird durch das Erscheinen Gottes in der Welt zur Anschauung und Gewißheit gebracht. Der einfache Inhalt dieser Versöhnung ist die Ineinssetzung der absoluten Wesenhaftigkeit und der einzelnen menschlichen Subjektivität; ein einzelner Mensch ist Gott, und Gott ein einzelner Mensch. Hierin liegt, daß der Menschengeist an sich, dem Begriff und Wesen nach, wahrhafter Geist ist, und jedes einzelne Subjekt dadurch als Mensch die unendliche Bestimmung und Wichtigkeit hat, ein Zweck Gottes und mit Gott in Einheit zu seyn. Ebensosehr aber ergeht deshalb an den Menschen die Forderung, diesem seinem Begriff, welcher zunächst nur ein bloßes Ansich ist, Wirklichkeit zu geben, d. h., die Einigung mit Gott als Ziel seines Daseyns zu setzen und zu erreichen. Hat er diese seine Bestimmung erfüllt, so ist er in sich freier unendlicher Geist. Dieß vermag er nur, in sofern jene Einheit das Ursprüngliche, die ewige Grundlage der

menschlichen und göttlichen Natur selber ist. Das Ziel ist zugleich der an und für sich seyende Anfang, die Voraussetzung für das romantische religiöse Bewußtseyn, daß Gott selber sey Mensch, Fleisch, daß er dieses einzelne Subjekt geworden sey, an welchem die Versöhnung deshalb nicht nur ein bloßes Ansich bleibt, so daß sie nur dem Begriff nach gewußt wäre, sondern sich objektiv daseyend auch für das sinnliche anschauende Bewußtseyn als dieser einzelne, wirklich existirende Mensch hinstellt. Um dieß Moment der Einzelnheit ist es zu thun, damit jeder Einzelne darin die Anschauung seiner Versöhnung mit Gott habe, die an und für sich keine bloße Möglichkeit, sondern wirklich ist, und um des willen in diesem einen Subjekt als real vollbracht zu erscheinen hat. Indem nun aber die Einheit als geistige Versöhnung entgegengesetzter Momente kein nur unmittelbares Einssein ist, so muß zweitens an diesem einen Subjekt auch der Proceß des Geistes, durch welchen das Bewußtseyn erst wahrhaft Geist ist, als Geschichte dieses Subjekts zur Existenz gelangen. Diese Geschichte des Geistes am Einzelnen sich vollbringend enthält nichts Anderes, als was wir oben schon berührt haben, daß nämlich der einzelne Mensch sich seiner Einzelnheit leiblich und geistig abthue, d. h. daß er leide und sterbe, umgekehrt aber durch den Schmerz des Todes aus dem Tode hervorgehe, auferstehe als der verherrlichte Gott, als der wirkliche Geist, der jetzt zwar in die Existenz als Einzelnes, dieses Subjekt getreten ist, doch ebenso wesentlich nur wahrhaft Gott als Geist in seiner Gemeinde ist.

a) Diese Geschichte giebt den Grundgegenstand für die religiöse romantische Kunst ab, für welchen aber die Kunst, rein als Kunst genommen, gewissermaaßen etwas Ueberflüssiges wird. Denn die Hauptsache liegt hier in der inneren Gewißheit, der Empfindung und Vorstellung von dieser ewigen Wahrheit, in dem Glauben, der sich das Zeugniß der Wahrheit an und für sich giebt, und dadurch in's Innre der Vorstellung hineinverlegt wird. Der

entwickelte Glaube nämlich besteht in der unmittelbaren Gewißheit, mit der Vorstellung der Momente dieser Geschichte die Wahrheit selber vor dem Bewußtseyn zu haben. Ist es aber das Bewußtseyn der *Wahrheit*, warum es sich handelt, so ist die *Schönheit* der Erscheinung und die Darstellung das Nebensächliche und Gleichgültigere, denn die Wahrheit ist auch unabhängig von der Kunst für das Bewußtseyn vorhanden.

b) Auf der anderen Seite jedoch enthält der religiöse Inhalt zugleich in sich selber das Moment, durch welches er sich nicht nur der Kunst zugänglich macht, sondern in gewisser Beziehung derselben auch *bedarf*. In der religiösen Vorstellung der romantischen Kunst, wie schon mehrmals ist angeführt worden, bringt es der Inhalt selbst mit sich, den Anthropomorphismus auf die Spitze zu treiben, indem eben dieser Inhalt das Zusammengeschlossenseyn des Absoluten und Göttlichen mit der als wirklich erschauten und deshalb auch äußerlich, leiblich, erscheinenden menschlichen Subjektivität zu seinem Mittelpunkt hat, und das Göttliche in dieser seiner an die Bedürftigkeit der Natur und der endlichen Erscheinungsweise gebundenen Einzelnheit darstellen muß. In dieser Rücksicht liefert die Kunst dem anschauenden Bewußtseyn für die Erscheinung Gottes die specielle Gegenwart einer einzelnen wirklichen Gestalt, ein konkretes Bild auch der äußeren Züge der Begebenheiten, in denen Christi Geburt, sein Leben und Leiden, Sterben, Auferstehn und Erhobenseyn zur Rechten Gottes sich ausbreitet, so daß überhaupt in der Kunst allein die vorübergeschwundene wirkliche Erscheinung Gottes sich zu einer immer erneuten Dauer wiederholt.

c) In sofern nun aber in dieser Erscheinung der Accent darauf gelegt ist, daß Gott wesentlich ein einzelnes Subjekt mit Ausschluß Anderer sey, und nicht nur die Einheit göttlicher und menschlicher Subjektivität im Allgemeinen, sondern dieselbe als *dieser* Mensch darstelle, so treten hier in der Kunst, des Inhalts selbst wegen, alle Seiten der Zufälligkeit und Partikularität des

äußern endlichen Daseyns wieder hervor, von welchen sich die Schönheit auf der Höhe des klassischen Ideals gereinigt hatte. Was der freie Begriff des Schönen als unangemessen aus sich entfernt hatte, das Nichtideale, wird hier als ein aus dem Inhalte selbst entspringendes Moment nothwendig aufgenommen und zur Anschauung gebracht.

α. Wenn daher Christi Person häufig als solche zum Gegenstande gewählt ist, so sind jedesmal diejenigen Künstler am schlechtesten verfahren, welche aus Christus ein Ideal im Sinne und in der Weise des klassischen Ideals zu machen unternommen haben. Denn solche Christusköpfe und Gestalten zeigen wohl Ernst, Ruhe und Würde, Christus soll aber einerseits Innerlichkeit und schlechthin *allgemeine* Geistigkeit, andererseits subjektive Persönlichkeit und *Einzelnheit* haben; Beides widerstrebt der Seligkeit im Sinnlichen der menschlichen Gestalt. Jene beiden Endpunkte des Ausdrucks und der Form zu verknüpfen ist von höchster Schwierigkeit, und besonders die Maler haben sich, wenn sie aus dem traditionellen Typus herausgingen, jedesmal in Verlegenheit befunden. — Ernst und Tiefe des Bewußtseyns muß in solchen Köpfen sich aussprechen, aber die Züge und Formen des Gesichts und der Gestalt müssen ebenso wenig von nur idealer Schönheit seyn, als sie zum Gemeinen und Häßlichen abirren oder zur bloßen Erhabenheit als solcher sich erheben dürfen. Das Beste wird in Betreff auf die äußere Form die Mitte seyn zwischen dem partikulär Natürlichen und der idealen Schönheit. Diese gebührende Mitte richtig zu treffen ist schwer, und so kann sich hierin vornehmlich die Geschicklichkeit, der Sinn und Geist des Künstlers hervorthun. — Ueberhaupt sind wir bei den Darstellungen dieses ganzen Kreises, unabhängig von dem Inhalt, welcher dem Glauben angehört, mehr als im klassischen Ideal an die Seite des subjektiven Machens gewiesen. In der klassischen Kunst will der Künstler in den Formen des Leiblichen selbst, im Organismus der menschlichen Ge-

stalt, das Geistige und Göttliche unmittelbar darstellen, und die leiblichen Formen geben deshalb in ihren, vom Gewöhnlichen und Endlichen abweichenden Modifikationen, eine Hauptseite des Interesses ab. In unserem jetzigen Kreise bleibt die Gestalt die gewöhnliche, bekannte, ihre Formen sind bis auf einen gewissen Grad hin gleichgültig, etwas Partikulares, das so und so seyn und mit großer Freiheit in dieser Rücksicht behandelt werden kann. Das überwiegende Interesse liegt daher einerseits in der Art und Weise, wie der Künstler durch dieß Gewöhnliche und Bekannte dennoch das Geistige und Innerste als dieß Geistige selber hindurchscheinen läßt, andererseits in der subjektiven Ausführung, den technischen Mitteln und Geschicklichkeiten, durch welche er seinen Gestalten die geistige Lebendigkeit einzuhauchen und die Anschaulichkeit und Erfaßbarkeit des Geistigsten zu geben im Stande gewesen ist. —

β. Was den weiteren Inhalt betrifft, so liegt er, wie wir so eben sahen, in der absoluten, aus dem Begriff des Geistes selber entspringenden Geschichte, welche die Konversion der leiblichen und geistigen Einzelnheit zu ihrer Wesenheit und Allgemeinheit objektiv macht. Denn die Versöhnung der einzelnen Subjektivität mit Gott tritt nicht unmittelbar als Harmonie auf, sondern als Harmonie, welche erst aus dem unendlichen Schmerz, aus der Hingebung, Aufopferung, Tödtung des Endlichen, Sinnlichen und Subjektiven hervorgeht. Das Endliche und Unendliche ist hier in Eins gebunden, und die Versöhnung in ihrer wahrhaften Tiefe, Innigkeit und Kraft der Vermittelung zeigt sich nur durch die Größe und Härte des Gegensatzes, der seine Lösung finden soll. Dadurch gehört auch die ganze Schärfe und Dissonanz des Leidens, der Marter, Qual, in welche solch ein Gegensatz hereinbringt, zur Natur des Geistes selbst, dessen absolute Befriedigung hier den Inhalt ausmacht.

Dieser Proceß des Geistes ist, an und für sich genommen, das Wesen, der Begriff des Geistes überhaupt, und enthält deshalb

die Bestimmung, für das Bewußtseyn die allgemeine Geschichte zu seyn, welche sich in jedem individuellen Bewußtseyn wiederholen soll. Denn eben das Bewußtseyn ist, als die vielen Einzelnen, die Realität und Existenz des allgemeinen Geistes. Zunächst aber geht jene allgemeine Geschichte, weil der Geist die Wirklichkeit im Individuum zu seinem wesentlichen Momente hat, selber nur in Gestalt eines Einzelnen vor, an welchem sie sich als die seinige, als die Geschichte seiner Geburt, seines Leidens, Sterbens und seiner Rückkehr aus dem Tode begiebt, doch in dieser Einzelnheit zugleich die Bedeutung, die Geschichte des allgemeinen absoluten Geistes selber zu seyn, beibehält.

Der eigentliche Wendepunkt in diesem Leben Gottes ist das Abthun seiner einzelnen Existenz als dieses Menschen, die Passionsgeschichte, das Leiden am Kreuz, die Schädelstätte des Geistes, die Pein des Todes. In sofern es hier nun im Inhalte selbst liegt, daß sich die äußerliche, leibliche Erscheinung, das unmittelbare Daseyn als Individuum, im Schmerz seiner Negativität als das Negative zeige, damit der Geist durch die Aufopferung des Sinnlichen und der subjektiven Einzelnheit zu seiner Wahrheit und zu seinem Himmel gelange, so trennt sich diese Sphäre der Darstellung am meisten von dem klassischen plastischen Ideal ab. Einerseits nämlich ist zwar der irdische Leib und die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur überhaupt dadurch gehoben und geehrt, daß Gott selber es ist, der in ihr erscheint, andererseits aber ist es gerade dieß Menschliche und Leibliche, das als negativ gesetzt wird, und in seinem Schmerz zur Erscheinung kommt, während es im klassischen Ideal die ungestörte Harmonie mit dem Geistigen und Substantiellen nicht verliert. Christus gegeißelt, mit der Dornenkrone, das Kreuz zum Richtplatz tragend, an's Kreuz geheftet, in der Qual eines martervollen, langsamen Todes hinsterbend, läßt sich in den Formen der griechischen Schönheit nicht darstellen, sondern in

diesen Situationen ist das Höhere die Heiligkeit in sich, die Tiefe des Innern, die Unendlichkeit des Schmerzes, als ewiges Moment des Geistes, die Duldung und göttliche Ruhe. —

Den weiteren Kreis um diese Gestalt bilden Theils Freunde, Theils Feinde. Die Freunde sind gleichfalls keine Ideale, sondern dem Begriffe nach, partikuläre Individuen, gewöhnliche Menschen, welche der Zug des Geistes zu Christus führt; die Feinde aber werden, indem sie sich Gott gegenüber stellen, ihn verurtheilen, verspotten, martern, kreuzigen, als innerlich böse vorgestellt, und die Vorstellung der innern Bosheit und Feindschaft gegen Gott führt nach Außen hin die Häßlichkeit, Rohheit, Barbarei, Wuth und Verzerrung der Gestalt mit sich. In allen diesen Beziehungen tritt hier im Vergleich mit der klassischen Schönheit das Unschöne als nothwendiges Moment auf.

γ. Der Proceß des Todes aber ist in der göttlichen Natur nur als ein Durchgangspunkt zu betrachten, durch welchen sich die Versöhnung des Geistes mit sich zu Stande bringt, und die Seiten des Göttlichen und Menschlichen, des schlechthin Allgemeinen und der erscheinenden Subjektivität, um deren Vermittelung es sich handelt, sich affirmativ zusammenschließen. Diese Affirmation, welche überhaupt die Grundlage und das Ursprüngliche ist, muß sich deshalb auch in dieser positiven Weise darthun. Als Situationen in der Geschichte Christi geben hiefür hauptsächlich die Auferstehung und Himmelfahrt die günstige Gelegenheit; vereinzelter außerdem die Momente, in welchen Christus als Lehrer auftritt. Hier nun aber thut sich für die bildende Kunst besonders eine Hauptschwierigkeit hervor. Denn Theils ist es das Geistige als solches, das in seiner Innerlichkeit soll zur Darstellung kommen, Theils ist es der absolute Geist, der in seiner Unendlichkeit und Allgemeinheit affirmativ mit der Subjektivität in Einheit gesetzt und über das unmittelbare Daseyn erhoben, dennoch im Leiblichen und Aeußeren noch den ganzen Ausdruck seiner Unendlichkeit und Innerlichkeit zur Anschauung und Empfindung bringen müßte.

2. Die religiöse Liebe.

Der Geist an und für sich ist als Geist nicht unmittelbar Gegenstand der Kunst. Seine höchste wirkliche Versöhnung in sich kann nur eine Versöhnung und Befriedigung im Geistigen als solchen seyn, das in seinem rein ideellen Element sich dem künstlerischen Ausdruck entzieht, indem die absolute Wahrheit höher steht als der Schein des Schönen, der sich von dem Boden des Sinnlichen und Erscheinenden nicht loszulösen vermag. Soll nun aber der Geist in seiner affirmativen Versöhnung durch die Kunst eine *geistige* Existenz erhalten, in welcher er nicht nur als reiner Gedanke, als ideell gewußt ist, sondern *empfunden* und *angeschaut* werden kann, so haben wir als einzige Form, welche die gedoppelte Forderung der Geistigkeit auf der einen, der Erfaßbarkeit und Darstellbarkeit durch die Kunst auf der andern Seite erfüllt, nur die Innigkeit des Geistes, das Gemüth, die Empfindung übrig. Diese Innigkeit, welche dem Begriff des in sich befriedigten freien Geistes allein entspricht, ist die *Liebe*.

a) In der Liebe nämlich sind nach Seiten des *Inhalts* die Momente vorhanden, welche wir als Grundbegriff des absoluten Geistes angaben; die versöhnte Rückkehr aus seinem Anderen zu sich selbst. Dieß Andere kann als das Andere, in welchem der Geist bei sich selber bleibt, nur selbst wieder Geistiges, eine geistige Persönlichkeit seyn. Das wahrhafte Wesen der Liebe besteht darin, das Bewußtseyn seiner selbst aufzugeben, sich in einem anderen Selbst zu vergessen, doch in diesem Vergehen und Vergessen sich erst selber zu haben und zu besitzen. Diese Vermittelung des Geistes mit sich und Erfüllung seiner zur Totalität ist das Absolute, jedoch nicht etwa in der Weise, daß sich das Absolute als nur singulare und dadurch endliche Subjektivität in einem anderen endlichen Subjekt mit sich selbst zusammenschlösse, sondern der Inhalt der sich mit sich im Andern ver-

mittelnden Subjektivität ist hier das Absolute selbst; der Geist, der im anderen Geist erst das Wissen und Wollen seiner als des Absoluten ist, und die Befriedigung dieses Wissens hat.

b) Näher nun hat dieser Inhalt als Liebe die Form der in sich koncentrirten Empfindung, welche, statt sich ihren Gehalt zu expliciren, ihn seiner Bestimmtheit und Allgemeinheit nach zum Bewußtseyn zu bringen, die Weite und Unermeßlichkeit desselben vielmehr unmittelbar zu der einfachen Tiefe des Gemüths zusammenzieht, ohne den Reichthum, den er in sich faßt, für die Vorstellung nach allen seinen Richtungen zu entfalten. Dadurch wird der gleiche Inhalt, der in seiner rein geistig ausgeprägten Allgemeinheit sich der Kunstdarstellung verweigern würde, in dieser subjektiven Existenz als Empfindung für die Kunst wieder ergreifbar, indem er auf der einen Seite bei der noch unaufgeschlossenen Tiefe, welche das Charakteristische des Gemüths ausmacht, sich nicht zu vollständiger Klarheit auseinanderzulegen nöthig hat, während er auf der anderen Seite aus dieser Form zugleich ein Element erhält, das der Kunst gemäß ist. Denn Gemüth, Herz, Empfindung, wie geistig und innerlich sie auch bleiben, haben dennoch immer einen Zusammenhang noch mit dem Sinnlichen und Leiblichen, so daß sie nun auch nach Außen hin durch die Leiblichkeit selbst, durch Blick, Gesichtszüge, oder vergeistigter durch Ton und Wort das innerste Leben und Daseyn des Geistes kund zu geben vermögen. Das Aeußere aber wird hier nur so auftreten können, daß es dieß Innerlichste selbst in seiner Innerlichkeit des Gemüths auszusprechen berufen ist.

c) Stellten wir nun als Begriff des Ideals die Versöhnung des Innern mit seiner Realität auf, so können wir die Liebe als das Ideal der romantischen Kunst in ihrem religiösen Kreise bezeichnen. Sie ist die geistige Schönheit als solche. Das klassische Ideal zeigte auch die Vermittelung und Versöhnung des Geistes mit seinem Anderen. Hier aber war das Andere des Geistes das von ihm durchdrungene Aeußere, sein leiblicher Organismus. In der Liebe dagegen ist das Andere des Geistigen nicht das Natürliche, sondern selber ein geistiges Bewußtseyn, ein anderes Subjekt, und der Geist dadurch in seinem Eigenthum, in seinem eigensten Elemente für sich selber realisirt. So ist die Liebe in dieser affirmativen Befriedigung und in sich beruhigten seligen Realität ideale, aber schlechthin geistige Schönheit, welche sich ihrer Innerlichkeit wegen auch nur in der Innigkeit und als die Innigkeit des Gemüths ausdrücken kann. Denn der Geist, der im Geist sich präsent und seiner unmittelbar gewiß ist, und damit zum Material und Boden seines Daseyns selbst das Geistige hat, ist in sich, innig, und näher die Innigkeit der Liebe.

α. Gott ist die Liebe, und daher auch sein tiefstes Wesen in dieser der Kunst gemäßen Form in Christus aufzufassen und darzustellen. Christus ist aber die göttliche Liebe, als deren Objekt sich auf der einen Seite Gott selber, seinem erscheinungslosen Wesen nach, auf der anderen Seite die zu erlösende Menschheit kund giebt, und so kann denn in ihm weniger das Aufgehen eines Subjekts in ein bestimmtes anderes Subjekt zum Vorschein kommen, sondern die Idee der Liebe in ihrer Allgemeinheit, das Absolute, der Geist der Wahrheit im Elemente und in der Form der Empfindung. — Mit der Allgemeinheit ihres Gegenstandes verallgemeinert sich auch der Ausdruck der Liebe, in welchem sodann die subjektive Koncentration des Herzens und Gemüths nicht zur Hauptsache wird, wie sich auch bei den Griechen in dem alten titanischen Eros und der Venus Urania, obschon in durchaus anderer Beziehung, die allgemeine Idee und nicht die subjektive Seite individueller Gestalt und Empfindung geltend macht. Nur wenn Christus in Darstellungen der romantischen Kunst mehr als zugleich einzelnes in sich vertieftes Subjekt gefaßt ist, thut sich auch der Ausdruck der Liebe in der Form subjektiver Innigkeit, wenn zwar

immer von der Allgemeinheit ihres Inhalts gehoben und getragen, hervor.

β. Am zugänglichsten aber für die Kunst ist in diesem Kreise die Liebe der Maria, die Mutterliebe, der gelungenste Gegenstand der religiösen romantischen Phantasie. Am meisten real, menschlich, ist sie doch ganz geistig, ohne Interesse und Bedürftigkeit der Begierde, nicht sinnlich und doch gegenwärtig; die absolut befriedigte selige Innigkeit. — Sie ist eine Liebe ohne Verlangen, aber nicht Freundschaft, denn Freundschaft, wenn sie auch noch so gemüthreich ist, fordert doch einen Gehalt, eine wesentliche Sache als zusammenschließenden Zweck. Die Mutterliebe dagegen hat ohne alle Gleichheit des Zwecks und der Interessen einen unmittelbaren Halt in dem natürlichen Zusammenhange. Hier aber ist die Liebe der Mutter auf diese Naturseite ebensowenig beschränkt. Maria hat in dem Kinde, das sie unter ihrem Herzen getragen, das sie mit Schmerzen geboren, das vollkommene Wissen und Empfinden ihrer selbst, und dasselbe Kind, das Blut ihres Blutes, steht ebenso wieder hoch über ihr, und dennoch gehört dieß Höhere ihr an, und ist das Objekt, indem sie sich selbst vergißt und erhält. Die Naturinnigkeit der Mutterliebe ist durchaus vergeistigt, sie hat das Göttliche zu ihrem eigentlichen Gehalt, aber dieß Geistige bleibt leise und unbewußt von natürlicher Einheit und menschlicher Empfindung wunderbar durchzogen. Es ist die selige Mutterliebe, und nur der einen Mutter, die ursprünglich in diesem Glücke ist. Zwar ist auch diese Liebe nicht ohne Schmerz, aber der Schmerz ist nur die Trauer des Verlustes, die Klage über den leidenden, sterbenden, gestorbenen Sohn, und wird nicht, wie wir auf einer späteren Stufe sehen werden, zur Ungerechtigkeit und Marter von Außen, oder zum unendlichen Kampf der Sünde, zum Quälen und Peinigen durch sich selbst. Solche Innigkeit ist hier die geistige Schönheit, das Ideal, die menschliche Identifikation des Menschen mit Gott, dem Geist,

der Wahrheit; ein reines Vergessen, ein volles Aufgeben seiner selbst, das in diesem Vergessen dennoch von Hause aus eins ist mit dem, in den es sich versenkt, und dieses Einssein nun in seliger Befriedigung fühlt. —

In so schöner Weise tritt die Mutterliebe, dieß Bild gleichsam des Geistes, in der romantischen Kunst an die Stelle des Geistes selber, weil der Geist sich nur in der Form der Empfindung für die Kunst faßbar macht, und die Empfindung der Einheit des Einzelnen mit Gott, am ursprünglichsten, realsten, lebendigsten, nur in der Mutterliebe der Madonna vorhanden ist. Sie muß nothwendig in die Kunst eintreten, wenn in der Darstellung dieses Kreises nicht das Ideale, die affirmative befriedigte Versöhnung fehlen soll. Es hat deshalb auch eine Zeit gegeben, in welcher die Mutterliebe der gebenedeiten Jungfrau überhaupt zu dem Höchsten und Heiligsten gehört hat, und als dieß Höchste verehrt und dargestellt worden ist. Wenn aber der Geist sich in seinem eigenen Elemente, abgetrennt von aller Naturgrundlage der Empfindung, zum Bewußtseyn seiner bringt, so kann auch nur die von solcher Grundlage freie geistige Vermittlung als der freie Weg zur Wahrheit betrachtet werden, und so ist denn auch im Protestantismus, diesem Mariendienste der Kunst und des Glaubens gegenüber, der heilige Geist, und die innere Vermittelung des Geistes die höhere Wahrheit geworden.

γ. Drittens endlich zeigt sich die affirmative Versöhnung des Geistes als Empfindung in den Jüngern Christi, den Weibern und Freunden, die ihm folgen. Dieß sind zum größten Theil Charaktere, welche die Härte der Idee des Christenthums, an des göttlichen Freundes Hand, durch die Freundschaft, Lehre, die Predigten Christi, ohne die äußere und innere Qual der Konversion in sich durchgemacht, sie vollführt, sich derselben und ihrer selbst bemächtigt haben, und tiefsinnig, kräftig in derselben bleiben. Ihnen geht zwar jene unmittel-

bare Einheit und Innigkeit der Mutterliebe ab, aber als das Verbindende ist doch noch die Gegenwart Christi, die Gewohnheit des Zusammenlebens und der unmittelbare Zug des Geistes übrig.

3. Der Geist der Gemeine.

Was den Uebergang in eine letzte Sphäre dieses Kreises anbetrifft, so können wir denselben an das knüpfen, was schon oben in Bezug auf die Geschichte Christi berührt worden ist. Die unmittelbare Existenz Christi, als dieses einzelnen Menschen, der Gott ist, wird als aufgehoben gesetzt, d. h. es thut sich in der Erscheinung Gottes als Menschen selber hervor, daß die wahrhafte Realität Gottes nicht das unmittelbare Daseyn, sondern der Geist sey. Die Realität des Absoluten als unendlicher Subjektivität ist nur der Geist selber, Gott ist nur da im Wissen, im Elemente des Innern. Dieß absolute Daseyn Gottes, als schlechthin ebenso ideeller als subjektiver *Allgemeinheit*, beschränkt sich deshalb nicht auf diesen Einzelnen, welcher in seiner Geschichte die Versöhnung der menschlichen und göttlichen Subjektivität zur Darstellung gebracht hat, sondern erweitert sich zu dem mit Gott versöhnten menschlichen Bewußtseyn, überhaupt zur *Menschheit*, welche als die vielen Einzelnen existirt. Für sich jedoch, als einzelne Persönlichkeit genommen, ist der Mensch nicht etwa unmittelbar das Göttliche, sondern im Gegentheil das Endliche und Menschliche, das nur, in sofern es sich als das Negative, das es an sich ist, wirklich setzt, und somit als das Endliche aufhebt, zu der Versöhnung mit Gott gelangt. Erst durch diese Erlösung von den Gebrechen der Endlichkeit ergiebt sich die Menschheit als das Daseyn des absoluten Geistes, als den Geist der Gemeine, in welchem sich die Einigung des menschlichen und göttlichen Geistes innerhalb der menschlichen Wirklichkeit selbst, als die reale Vermittelung dessen vollbringt, was an sich, dem Begriff des Geistes nach, ursprünglich in Einheit ist.

Die Hauptformen, welche in Betreff auf diesen neuen Inhalt der romantischen Kunst von Wichtigkeit werden, lassen sich folgendermaßen gliedern.

Das einzelne Subjekt, das, von Gott getrennt, in der Sünde und dem Kampfe der Unmittelbarkeit und in der Bedürftigkeit des Endlichen lebt, hat die unendliche Bestimmung, mit sich und Gott zur Versöhnung zu kommen. Indem nun aber in der Erlösungsgeschichte Christi die Negativität der unmittelbaren Einzelnheit sich als das wesentliche Moment des Geistes herausgestellt hat, so wird das einzelne Subjekt sich nur durch die Konversion des Natürlichen und der endlichen Persönlichkeit, zur Freiheit und zum Frieden in Gott erheben können.

Diese Aufhebung der Endlichkeit tritt hier in dreifacher Weise hervor.

Erstens als die *äußerliche* Wiederholung der Leidensgeschichte, welche zum wirklichen leiblichen Leiden wird — das Märtyrthum.

Zweitens verlegt sich die Konversion in's *Innere* des Gemüths, als innre Vermittelung durch Reue, Buße und Bekehrung.

Drittens endlich wird das Erscheinen des Göttlichen in der weltlichen Wirklichkeit so gefaßt, daß der gewöhnliche Lauf der Natur und die natürliche Form des sonstigen Geschehens sich aufhebt, um die Macht und Gegenwart des Göttlichen offenbar werden zu lassen; wodurch das Wunder zur Form der Darstellung wird.

a) Die Märtyrer.

Die nächste Erscheinung, in welcher der Geist der Gemeine sich in dem menschlichen Subjekt als wirksam darthut, besteht darin, daß der Mensch an sich selbst den Reflex des göttlichen Processes abspiegelt und sich zu einem neuen Daseyn macht der ewigen

Geschichte Gottes. Hier verschwindet nun wieder der Ausdruck jener unmittelbar affirmativen Versöhnung, indem der Mensch sich dieselbe erst durch Aufhebung seiner Endlichkeit zu erringen hat. Was daher auf der ersten Stufe den Mittelpunkt abgab, kehrt hier in einem durchweg verstärkten Maaße wieder, da die Unangemessenheit und Unwürdigkeit der Menschheit die Voraussetzung ist, welche zu vertilgen als die höchste und einzige Aufgabe gilt.

α. Der eigentliche Inhalt dieser Sphäre ist deswegen die Erduldung von Grausamkeiten, so wie die eigene freiwillige Entsagung, Aufopferung, Entbehrung, auferlegt, um zu entbehren, um Leiden, Martern, Qualen jeder Art zu erwecken, damit in sich der Geist sich verkläre, und sich, als einig, befriedigt, selig in seinem Himmel fühle. Dieß Negative des Schmerzes wird im Märtyrthum Zweck für sich selbst, und die Größe der Verklärung mißt sich nach der Abscheulichkeit dessen, was der Mensch erlitten, und der Furchtbarkeit dessen, dem er sich unterworfen hat. Das Erste nun, was bei noch unerfülltem Innern an dem Subjekt zu seiner Entweltlichung und Heiligung kann negativ gesetzt werden, ist sein natürliches Daseyn, sein Leben, die Befriedigung der nächsten, zur Existenz nothwendigen Bedürfnisse. Den Hauptgegenstand dieses Kreises geben deshalb körperliche Martern ab, welche an den Gläubigen Theils von den Feinden und Verfolgern des Glaubens aus Haß und Rachsucht verübt, Theils zur Entsühnung aus eigenem Antriebe in aller Abstraktion vorgenommen werden. Beides nimmt der Mensch hier, im Fanatismus der Duldung, nicht als Ungerechtigkeit, sondern als Segen auf, durch den allein die Härte des von Hause aus als sündlich empfundenen Fleisches, Herzens und Gemüths zu brechen, und die Versöhnung mit Gott zu erreichen ist.

In sofern sich nun aber in solchen Situationen die Konversion des Innern nur in Gräßlichkeit und in der Mißhandlung des Aeußern darstellen kann, so wird dadurch leicht der Schönheitssinn verletzt, und die Gegenstände dieses Kreises sind deshalb ein sehr gefährlicher Stoff für die Kunst. Denn einerseits müssen die Individuen in einem ganz andern Grade noch, als wir es in der Leidensgeschichte Christi forderten, als wirkliche einzelne Individuen, mit dem Stempel der zeitlichen Existenz bezeichnet, und in den Gebrechen der Endlichkeit und Natürlichkeit herausgestellt werden, andererseits sind die Qualen und unerhörten Abscheulichkeiten, die Verzerrungen und Verrenkungen der Glieder, die leiblichen Martern, die Henkeranstalten, das Köpfen, Rösten, Verbrennen, in Oel Sieden, auf's Rad Flechten u. s. f. an sich selbst häßliche, widrige, ekelhafte Aeußerlichkeiten, deren Entfernung von der Schönheit zu groß ist, als daß sie von einer gesunden Kunst sollten zum Gegenstande erwählt werden dürfen. Die Behandlungsweise des Künstlers kann zwar an sich der Ausführung nach vortrefflich seyn, das Interesse für diese Vortrefflichkeit bezieht sich dann aber nur immer auf die subjektive Seite, welche, wenn sie auch kunstgemäß scheinen mag, sich dennoch vergeblich abmüht, ihren Stoff mit sich vollendet in Einklang zu bringen.

β. Deshalb bedarf die Darstellung dieses negativen Processes noch eines anderen Momentes, das über dieß Quälen des Leibes und der Seele herausragt und sich gegen die affirmative Versöhnung hinwendet. Dieß ist die Versöhnung des Geistes in sich, die als Zweck und Resultat der durchduldeten Greuel gewonnen wird. Die Märtyrer sind nach dieser Seite die Bewahrer des Göttlichen gegen die Rohheit äußerer Gewalt und die Barbarei des Unglaubens; um des Himmelreichs willen erdulden sie Schmerz und Tod, und dieser Muth, diese Stärke, Ausdauer und Beseligung muß daher ebensosehr an ihnen erscheinen. Dennoch ist auch diese Innigkeit des Glaubens und der Liebe in ihrer geistigen Schönheit keine geistige Gesundheit, welche den Körper gesund durchdringt, sondern es ist eine Innerlichkeit, die der Schmerz durchgearbeitet hat, oder die im Lei-

den zur Darstellung kommt, und selbst noch in der Verklärung das Moment des Schmerzes, als das eigentlich Wesentliche, enthält. Besonders die Malerei hat sich solche Frömmigkeit häufig zum Gegenstande gemacht. Ihre Hauptaufgabe besteht dann darin, die Seligkeit der Marter, den widerwärtigen Zerfleischungen des Fleisches gegenüber, einfach in den Zügen des Gesichts, dem Blick u. s. f. als Ergebung, Ueberwindung des Schmerzes, Befriedigung im Erreichen und Lebendigwerden des göttlichen Geistes im Innern des Subjekts auszudrücken. Will dagegen die Skulptur den gleichen Inhalt vor die Anschauung bringen, so ist sie die koncentrirte Innigkeit in dieser vergeistigten Weise darzustellen weniger fähig, und wird deshalb das Schmerzliche, Verzerrte, in sofern es sich entwickelter im leiblichen Organismus kund giebt, herauszuheben haben.

γ. Drittens nun aber betrifft die Seite der Selbstverläugnung und Duldung auf dieser Stufe nicht nur die natürliche Existenz und unmittelbare Endlichkeit, sondern führt die Richtung des Gemüths nach dem Himmlischen bis zu dem Extrem hin, daß überhaupt das Menschliche und Weltliche, auch wenn es in sich selbst sittlicher und vernünftiger Art ist, zurückgestellt und verschmäht wird. Je mehr nämlich der Geist, der hier die Idee der Konversion seiner in sich lebendig macht, zunächst noch ungebildet ist, um desto barbarischer und abstrakter wendet er sich mit seiner koncentrirten Kraft der Frömmigkeiten gegen alles, was dieser in sich einfachen Unendlichkeit der Religiosität als das Endliche gegenübersteht; gegen alle bestimmte Empfindung der Menschlichkeit, gegen die vielseitigen sittlichen Neigungen, Beziehungen, Verhältnisse und Pflichten des Herzens. Denn das sittliche Leben in der Familie, die Bande der Freundschaft, des Bluts, der Liebe, des Staats, Berufs, dieß Alles gehört zum Weltlichen, und das Weltliche, in sofern es hier noch nicht von den absoluten Vorstellungen des Glaubens durchdrungen, und zur Einigkeit und Versöhnung mit

denselben entwickelt ist, erscheint jener abstrakten Innigkeit des gläubigen Gemüths, statt mit in den Kreis ihrer Empfindung und Verpflichtung aufgenommen zu seyn, im Gegentheil als in sich nichtig, und dadurch der Frömmigkeit feindlich und schädlich. Der sittliche Organismus der menschlichen Welt wird deshalb noch nicht geachtet, weil die Seiten und Pflichten desselben noch nicht erkannt sind als nothwendige, berechtigte Glieder in der Kette einer in sich vernünftigen Wirklichkeit, in welcher sich zwar nichts Einseitiges zu isolirter Selbstständigkeit erheben darf, doch ebensosehr als gültiges Moment erhalten und nicht aufgeopfert werden muß. In dieser Rücksicht bleibt hier die religiöse Versöhnung selbst nur abstrakt, und zeigt sich in dem in sich einfachen Herzen als eine Intensität des Glaubens ohne Extension, als die Frömmigkeit des mit sich einsamen Gemüths, das sich noch nicht zu allgemeiner entwickelter Zuversicht, und zu einsichtiger, umfassender Gewißheit seiner selbst fortgebildet hat. Wenn nun die Kraft eines solchen Gemüthes sich gegen die nur als negativ behandelte Weltlichkeit in sich festhält, und sich gewaltsam von allen menschlichen Banden, und wären es die ursprünglich festesten, loslöst, so ist dieß eine Rohheit des Geistes und eine barbarische Gewalt der Abstraktion, die uns zurückstoßen muß. Wir werden daher, dem Standpunkte unseres heutigen Bewußtseyns nach, jenen Keim der Religiosität in dergleichen Darstellungen ehren und hochschätzen können, geht jedoch die Frömmigkeit so weit, daß wir sie bis zur Gewaltsamkeit gegen das in sich selbst Vernünftige und Sittliche gesteigert sehen, so können wir mit solchem Fanatismus der Heiligkeit nicht nur nicht sympathisiren, sondern diese Art des Entsagens muß uns sogar, da sie das von sich abweist, zertrümmert und zertritt, was an und für sich berechtigt und geheiligt ist, als unsittlich und der Religiosität widerstreitend erscheinen. — Von dieser Art giebt es viele Legenden, Geschichten und Dichtungen. Z. B. die Erzählung von einem Manne, der voll Liebe für sein Weib und seine Familie,

und von allen den Seinigen wieder geliebt, sein Haus verläßt, umherpilgert, und als er endlich in Bettlersgestalt zurückkehrt sich nicht entdeckt; es werden ihm Almosen gereicht, unter der Treppe ein Plätzchen ihm aus Mitleiden zum Aufenthalt angewiesen; so lebt er ein zwanzig Jahre lang in seinem Hause, sieht den Kummer seiner Familie um ihn mit an, und erst im Sterben giebt er sich zu erkennen. — Es ist dieß ein gräßlicher Eigensinn des Fanatismus, den wir als Heiligkeit verehren sollen. Diese Ausdauer der Entsagung kann an das Abstruse der Peinigungen erinnern, welche sich die Inder gleichfalls freiwillig zu religiösen Zwecken auferlegen. Doch haben die Duldungen der Inder einen ganz anderen Charakter. Dort nämlich versetzt sich der Mensch in Stumpfheit und Bewußtlosigkeit, hier aber ist der Schmerz und das absichtliche Bewußtseyn und die Empfindung des Schmerzes der eigentliche Zweck, der sich um so reiner zu erreichen meint, je mehr das Leiden mit dem Bewußtseyn des Werths und der Liebe zu dem aufgegebenen Verhältnisse und mit der fortwährenden Anschauung des Entsagens verbunden ist. Je reicher das Herz, das sich solche Prüfungen aufbürdet, ist, je mehr edlen Besitz es in sich trägt, und doch diesen Besitz als nichtig zu verdammen, und als Sünde zu stempeln sich gedrungen glaubt, desto härter ist die Versöhnungslosigkeit, und kann die furchtbarsten Krämpfe und den rasendsten Zwiespalt erzeugen. Ja unsrer Anschauung nach muß uns ein solches Gemüth, das nur in intelligibler und nicht in weltlicher Welt als solcher zu Haus ist, und deshalb auch in den an und für sich gültigen Gebieten und Zwecken dieser bestimmten Wirklichkeit sich nur sich verlierend fühlt, und obschon es mit ganzer Seele darin gehalten und gebunden ist, dieß Sittliche doch als negativ gegen seine absolute Bestimmung betrachtet — ein solches Gemüth muß uns in seinen selbsterzeugten Leiden wie in seiner Ergebung als verrückt erscheinen, so daß wir weder Mitleiden dafür empfinden noch Erhebung daraus schöpfen können.

Dergleichen Handlungen fehlt ein inhaltsvoller, gültiger Zweck, denn was sie erreichen ist nur ganz subjektiv, ein Zweck des einzelnen Menschen für sich selber, für das Heil seiner Seele, für seine Seligkeit. Es liegt aber eben Wenigen viel daran, ob gerade dieser Eine selig werde, oder nicht. —

b) Die innere Buße und Bekehrung.

Die entgegengesetzte Darstellungsweise in derselben Sphäre sieht einerseits von der äußeren Qual der Körperlichkeit, andererseits von der negativen Richtung gegen das an und für sich Berechtigte in der weltlichen Wirklichkeit ab, und gewinnt dadurch, sowohl in Rücksicht auf ihren Inhalt als auch in Betreff der Form, einen der idealen Kunst gemäßeren Boden. Dieser Boden ist die Konversion des Innern, das sich jetzt in seinem geistigen Schmerz, seiner Bekehrung des Gemüths allein ausdrückt. Dadurch fallen hier für's erste die immer wiederholten Grausamkeiten und Gräßlichkeiten der Peinigung des Leibes fort; für's zweite hält sich die barbarische Religiosität des Gemüths nicht mehr gegen die sittliche Menschlichkeit fest, um in der Abstraktion ihrer rein intellektuellen Befriedigung jede andre Art des Genusses im Schmerz einer absoluten Entsagung gewaltsam mit Füßen zu treten, sondern kehrt sich nur gegen das in der That Sündliche, Verbrecherische und Böse in der menschlichen Natur. Es ist eine hohe Zuversicht, daß der Glaube, diese Richtung des Geistes in sich auf Gott, fähig sey, die begangene That, selbst wenn sie Sünde und Verbrechen ist, zu etwas dem Subjekte Fremden, sie ungeschehen zu machen, sie wegzuwaschen. Dieser Rückzug aus dem Bösen, dem absolut Negativen, der im Subjekte wirklich wird, nachdem der subjektive Wille und Geist sich selbst, wie er als böse gewesen ist, verschmäht und vertilgt hat, diese Rückkehr zum Positiven, das sich nun als das eigentlich Wirkliche gegen die frühere Existenz in der Sünde in sich befestigt, ist die wahrhaft unendliche Ge-

walt der religiösen Liebe, die Gegenwart und Wirklichkeit des absoluten Geistes im Subjekte selbst. Das Gefühl der Stärke und Ausdauer des eigenen Geistes, der durch Gott, zu dem er sich wendet, das Böse besiegt, und in sofern er sich mit ihm vermittelt, sich mit ihm eins weiß, giebt sodann die Befriedigung und Beseligung, Gott zwar als absolut Anderes gegen die Sünde der Zeitlichkeit anzuschaun, doch dieß Unendliche zugleich identisch mit mir als diesem Subjekt zu wissen, dieß Selbstbewußtseyn Gottes, als mein Ich, mein Selbstbewußtseyn, so gewiß, als Ich mir selber bin, in mir zu tragen. Solch eine Umkehr geht freilich ganz im Innern vor, und gehört dadurch mehr der Religion als der Kunst an, indem es jedoch die Innigkeit des Gemüths ist, welche sich vornehmlich dieser That der Bekehrung bemächtigt, und auch durch das Aeußere hindurch leuchten kann, so erhält selbst die bildende Kunst, die Malerei, das Recht, dergleichen Bekehrungsgeschichten zur Anschauung zu bringen. Stellt sie jedoch den ganzen Verlauf, welcher in dergleichen Konversions-Geschichten liegt, vollständig dar, so kann auch hier wieder manches Unschöne mit unterlaufen, da in diesem Falle dann auch das Verbrecherische und Widrige muß vorgeführt werden, wie z. B. in der Erzählung vom verlorenen Sohne. Am günstigsten ist es deshalb für die Malerei, wenn sie die Bekehrung allein zu einem Bilde ohne weitere Detaillirung des Verbrecherischen koncentrirt. Von dieser Art ist die Maria Magdalena, die zu den schönsten Gegenständen dieses Kreises zu zählen und besonders von italienischen Malern vortrefflich und der Kunst gemäß behandelt ist. Sie erscheint hier nach innen und außen als die schöne Sünderin, in welcher die Sünde ebenso anziehend ist, als die Bekehrung. Doch weder mit der Sünde noch mit der Heiligkeit wird es dann so ernst genommen; ihr ward viel verziehen, weil sie viel geliebet hatte; ihrer Liebe und Schönheit willen ist ihr verziehen, und das Rührende besteht nun darin, daß sie sich doch ein Gewissen aus ihrem Lieben macht, in empfindungsreicher Schönheit der Seele Thränen des Schmerzes vergießt. Nicht daß sie so viel geliebet hat ist ihr Irrthum, sondern dieß gleichsam ist ihr schöner, rührender Irrthum, daß sie glaubt eine Sünderin zu seyn, denn ihre empfindungsvolle Schönheit selbst giebt nur die Vorstellung, daß sie in ihrer Liebe edel und von tiefem Gemüth gewesen.

c) Wunder und Legenden.

Die letzte Seite, welche mit den beiden vorigen zusammenhängt und sich in beiden geltend machen kann, betrifft die Wunder, die überhaupt in diesem ganzen Kreise eine Hauptrolle spielen. Wir können in dieser Beziehung die Wunder als die Konversions-Geschichte der unmittelbaren natürlichen Existenz bezeichnen. Die Wirklichkeit liegt als ein gemeines, zufälliges Daseyn vor; dieß Endliche wird vom Göttlichen berührt, das, in sofern es in das ganz Aeußerliche und Partikulare unmittelbar einschlägt, dasselbe auseinanderwirft, verkehrt, zu etwas schlechthin Anderm macht, den natürlichen Lauf der Dinge, wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, unterbricht. Das Gemüth nun, als von solchen unnatürlichen Erscheinungen, in welchen es die Gegenwart des Göttlichen zu erkennen glaubt, ergriffen, in seiner endlichen Vorstellung überwunden darzustellen, ist ein Hauptinhalt vieler Legenden. In der That aber kann das Göttliche die Natur nur als Vernunft, als die unwandelbaren Gesetze der Natur selber, die Gott ihr eingepflanzt hat, berühren und regieren, und das Göttliche darf sich nicht in einzelnen Umständen und Wirkungen, die gegen die Naturgesetze verstoßen, gerade als das Göttliche erweisen sollen, denn nur die ewigen Gesetze und Bestimmungen der Vernunft schlagen wirklich in die Natur ein. Nach dieser Seite hin gehen die Legenden häufig ohne Noth in das Abstruse, Abgeschmackte, Sinnlose und Lächerliche über, indem Geist und Gemüth gerade von dem soll zum Glau-

ben der Gegenwart und Wirkſamkeit Gottes bewegt werden, was an und für ſich das Vernunftloſe, Falſche und Ungöttliche iſt. Die Rührung, Frömmigkeit, Bekehrung kann zwar dann noch von Intereſſe ſeyn, aber ſie iſt nur die eine, innere Seite; ſobald ſie mit Anderem und Aeußerlichem in Verhältniß tritt, und dieß Aeußere die Umkehrung des Herzens bewirken ſoll, muß das Aeußere nicht in ſich ſelbſt etwas Widerſinniges und Unvernünftiges ſeyn. —

Dieß wären die Hauptmomente des ſubſtantiellen Inhalts, der in dieſem Kreiſe als Gottes Natur für ſich, und als der Proceß gilt, durch welchen und in welchem er Geiſt iſt. Es iſt der abſolute Gegenſtand, den die Kunſt nicht aus ſich ſelbſt ſchafft und offenbart, ſondern den ſie von der Religion empfangen hat, und zu ihm mit dem Bewußtſeyn, daß er das an und für ſich Wahre ſey, herantritt, um ihn auszuſprechen und darzuſtellen. Es iſt der Inhalt des gläubigen, ſich ſehnenden Gemüths, das ſich in ſich ſelbſt die unendliche Totalität iſt, ſo daß nun das Aeußere mehr oder weniger äußerlich und gleichgültig bleibt, ohne mit dem Innern in vollſtändige Harmonie zu kommen, und deshalb häufig zu einem widrigen, von der Kunſt nicht durchweg beſiegbaren Stoffe wird.

Zweites Kapitel.

Das Ritterthum.

Das Princip der in ſich unendlichen Subjektivität hat zuerſt, wie wir ſahen, das Abſolute ſelbſt, den Geiſt Gottes, wie er mit dem menſchlichen Bewußtſeyn ſich vermittelt und verſöhnt und dadurch erſt wahrhaft für ſich ſelber iſt, zum Inhalte des Glaubens und der Kunſt. Dieſe romantiſche Myſtik, indem ſie ſich auf die Beſeligung im Abſoluten beſchränkt, bleibt eine abſtrakte Innigkeit, weil ſie ſich dem Weltlichen, ſtatt es zu durchdringen und affirmativ in ſich aufzunehmen, gegenüberſtellt und daſſelbe von ſich weiſt. Der Glaube iſt in dieſer Abſtraktion vom Leben getrennt, von der konkreten Wirklichkeit des menſchlichen Daſeyns, vom poſitiven Verhältniß der Menſchen zu einander entfernt, welche nur im Glauben und um des Glaubens willen ſich in einem Dritten, in dem Geiſt der Gemeine, identiſch wiſſen und lieben. Dieß Dritte iſt allein die klare Quelle, in der ihr Bild ſich ſpiegelt, ohne daß der Menſch unmittelbar dem Menſchen in's Auge ſchaut, mit Anderen in ein direktes Verhältniß tritt, und die Einheit der Liebe, des Zutrauens, der Zuverſicht, der Zwecke und Handlungen in konkreter Lebendigkeit empfindet. Was die Hoffnung und Sehnſucht des Innern ausmacht, findet der Menſch in ſeiner abſtrakt religiöſen Innigkeit nur als Leben im Reiche Gottes, in der Gemeinſchaft mit der Kirche, und hat dieſe Identi-

tät in einem Dritten noch nicht aus seinem Bewußtseyn zurückgestellt, um das, was er seinem konkreten Selbst nach ist, im Wissen und Wollen auch der Anderen unmittelbar vor sich zu haben. Der gesammte religiöse Inhalt nimmt deshalb wohl die Form der Wirklichkeit an, aber er ist doch nur in der Innerlichkeit der Vorstellung, welche das sich lebendig ausbreitende Daseyn verzehrt, und fern davon ist, ihr eigenes auch von Weltlichem erfülltes und zur Wirklichkeit entfaltetes Leben als die höhere Forderung im Leben selber zu befriedigen.

Das nur erst in seiner einfachen Seligkeit vollendete Gemüth hat daher aus dem Himmelreich seiner substantiellen Sphäre herauszutreten, in sich selber hineinzublicken und zu einem gegenwärtigen, dem Subjekt als Subjekt gehörigem Inhalte zu kommen. Dadurch wird die früher religiöse Innigkeit jetzt weltlicher Art. Christus sagte zwar: ihr müßt Vater und Mutter verlassen, und mir nachfolgen; ebenso: der Bruder wird den Bruder hassen; sie werden euch kreuzigen und verfolgen u. s. f. Wenn aber das Reich Gottes Platz gewonnen hat in der Welt, und die weltlichen Zwecke und Interessen zu durchdringen und dadurch zu verklären thätig ist; wenn Vater, Mutter, Bruder mit in der Gemeine sind, dann beginnt auch das Weltliche von seiner Seite her sein Recht der Geltung in Anspruch zu nehmen und durchzusetzen. Ist dieß Recht durchgefochten, so fällt nun auch die negative Haltung des zunächst ausschließlich religiösen Gemüths gegen das Menschliche als solches hinweg, der Geist breitet sich aus, sieht sich um in seiner Gegenwart, und erweitert sein wirkliches weltliches Herz. Das Grund-Princip selber ist nicht geändert; die in sich unendliche Subjektivität wendet sich nur einer anderen Sphäre des Inhalts zu. Wir können diesen Uebergang dadurch bezeichnen, daß wir sagen, die subjektive Einzelnheit werde jetzt als Einzelnheit unabhängig von der Vermittlung mit Gott, für sich selber frei. Denn eben in jener Vermittlung, in der sie sich

ihrer bloßen endlichen Beschränktheit und Natürlichkeit entäußerte, ist sie den Weg der Negativität durchgegangen, und tritt nun, nachdem sie sich in sich selber affirmativ geworden ist, frei als Subjekt mit der Forderung heraus, als Subjekt schon in seiner, wenn auch hier zunächst noch formellen, Unendlichkeit vollständige Achtung für sich und Andere zu erlangen. In diese ihre Subjektivität legt sie deshalb die ganze Innerlichkeit des unendlichen Gemüthes hinein, welche sie bisher mit Gott allein ausgefüllt hatte.

Fragen wir jedoch, wovon denn auf dieser neuen Stufe die menschliche Brust in ihrer Innigkeit voll sey, so betrifft der Inhalt nur die subjektive unendliche Beziehung auf sich; das Subjekt ist nur voll von sich selbst, als in sich unendlicher Einzelnheit, ohne weitere konkretere Entfaltung und Wichtigkeit eines in sich selbst objektiven, substantiellen Gehalts von Interessen, Zwecken und Handlungen. — Näher sind es nun aber hauptsächlich drei Empfindungen, die sich für das Subjekt zu dieser Unendlichkeit steigern; die subjektive Ehre, die Liebe und die Treue. Es sind dieß nicht eigentlich sittliche Eigenschaften und Tugenden, sondern nur Formen der mit sich selber erfüllten romantischen Innerlichkeit des Subjekts. Denn die persönliche Selbstständigkeit, für welche die Ehre kämpft, zeigt sich nicht als die Tapferkeit für ein Gemeinwesen, und für den Ruf der Rechtschaffenheit in demselben oder der Rechtlichkeit im Kreise des privaten Lebens; sie streitet im Gegentheil nur für die Anerkennung und die abstrakte Unverletzlichkeit des einzelnen Subjekts. Ebenso ist auch die Liebe, welche den Mittelpunkt dieses Kreises abgiebt, nur die zufällige Leidenschaft des Subjekts zum Subjekt, und wenn auch durch Phantasie erweitert, durch Innigkeit vertieft, doch nicht das sittliche Verhältniß der Ehe und Familie. Die Treue hat zwar mehr schon den Anschein eines sittlichen Charakters, indem sie nicht nur das Ihre will, sondern ein Höheres, Gemeinsames festhält, sich einem an-

deren Willen, dem Wunsch oder Befehl eines Herrn ergiebt und dadurch der Selbstsucht und Selbstständigkeit des eigenen besonderen Willens entsagt, aber die Empfindung der Treue betrifft nicht das objektive Interesse dieses Gemeinwesens für sich in seiner zum Staatsleben entwickelten Freiheit, sondern verknüpft sich nur mit der Person des Herrn, der in individueller Weise für sich selber handelt, oder allgemeinere Verhältnisse zusammenhält und für sie thätig ist. —

Diese drei Seiten zusammengenommen und durch einander geschlungen machen, außer den religiösen Beziehungen, welche hereinspielen können, den Hauptinhalt des Ritterthums aus, und geben den nothwendigen Fortgang von dem Princip des religiösen Innern zum Eintritt desselben in die weltliche geistige Lebendigkeit, in deren Bereich jetzt die romantische Kunst einen Standpunkt gewinnt, von welchem aus sie unabhängig aus sich selber schaffen und eine gleichsam freiere Schönheit seyn kann. Denn sie steht hier in der freien Mitte zwischen dem absoluten Gehalt der für sich festen religiösen Vorstellungen und der bunten Partikularität und Beschränktheit der Endlichkeit und Weltlichkeit. Unter den besonderen Künsten ist es hauptsächlich die Poesie, die sich dieses Stoffes am geeignetsten zu bemächtigen gewußt hat, weil sie am meisten befähigt ist, die nur mit sich beschäftigte Innerlichkeit und deren Zwecke und Begebenheiten auszusprechen.

Indem wir nun einen Stoff vor uns haben, den der Mensch aus seiner eigenen Brust, aus der Welt des rein Menschlichen nimmt, so möchte es scheinen, daß hier die romantische Kunst auf demselben Boden mit der klassischen stehe, und es ist hier also vornehmlich der Ort, wo wir beide mit einander vergleichen und einander gegenüberstellen können. Wir haben früher schon die klassische Kunst als das Ideal der objektiv in sich selbst wahrhaftigen Menschlichkeit bezeichnet. Ihre Phantasie bedarf zum Mittelpunkte eines Inhalts, der

substantieller Art ist, ein sittliches Pathos enthält. In den homerischen Gedichten, den Tragödien des Sophokles und Aeschylus handelt es sich um Interessen von schlechthin sachlichem Gehalt, um eine strenge Haltung der Leidenschaften in demselben, um gründliche, dem Gedanken des Inhalts gemäße Beredsamkeit und Ausführung, und über dem Kreise der nur in solchem Pathos individuell selbstständigen Heroen und Gestalten steht ein Götterkreis von noch gesteigerterer Objektivität. Selbst da, wo die Kunst subjektiver wird in den unendlichen Spielen der Skulptur, den Basreliefs z. B., den späteren Elegien, Epigrammen und sonstigen Anmuthigkeiten der lyrischen Poesie, ist die Weise, den Gegenstand vorzutragen, mehr oder weniger durch diesen selbst gegeben, indem er bereits seine objektive Gestalt hat; es sind feste, in ihrem Charakter bestimmte Phantasie-Bilder, welche auftreten, Venus, Bacchus, Musen; ebenso in den späteren Epigrammen Beschreibungen des Vorhandenen, oder bekannte Blumen werden, wie Meleager es that, in einen Strauß gebunden, und erhalten durch die Empfindung ein sinnreiches Band. Es ist eine heitere Geschäftigkeit in einem reichlich versehenen, mit allen Gaben, Gebilden und für jeden Zweck fertigen Geräthschaften im Vorrathe gefüllten Hause; der Dichter und Künstler ist nur der Zauberer, der sie hervorruft, versammelt und gruppirt.

Ganz anders ist es in der romantischen Poesie. In sofern sie weltlich ist, und nicht unmittelbar in der heiligen Geschichte steht, sind die Tugenden und Zwecke ihrer Heldenschaft nicht die der griechischen Heroen, deren Sittlichkeit das beginnende Christenthum nur als glänzendes Laster ansah. Denn die griechische Sittlichkeit setzt die herausgestaltete Gegenwart des Menschlichen voraus, in welcher der Wille, wie er sich an und für sich seinem Begriffe nach bethätigen soll, zu bestimmtem Inhalt und dessen verwirklichten Verhältnissen der Freiheit, die absolut gelten, gekommen ist. Dieß sind die Verhältnisse der Eltern und

Kinder, der Ehegatten, der Bürger der Stadt, des Staats in seiner realisirten Freiheit. Indem dieser objektive Gehalt des Handelns der Entwickelung des menschlichen Geistes auf der als positiv anerkannten und gesicherten Grundlage des Natürlichen zugehört, vermag er jener koncentrirten Innigkeit des Religiösen, welche die Naturseite des Menschlichen zu vertilgen strebt, nicht mehr zu entsprechen, und muß der entgegengesetzten Tugend der Demuth, des Aufgebens der menschlichen Freiheit und des festen Beruhens auf sich weichen. Die Tugenden der christlichen Frömmigkeit ertödten in ihrer abstrakten Haltung das Weltliche, und machen das Subjekt nur frei, wenn es sich selbst in seiner Menschlichkeit absolut verläugnet. Die subjektive Freiheit des jetzigen Kreises ist zwar nicht mehr durch bloße Duldung und Aufopferung bedingt, sondern in sich, im Weltlichen, affirmativ, aber die Unendlichkeit des Subjekts hat doch, wie wir schon sahen, nur wieder die Innigkeit als solche zu ihrem Inhalt, das subjektive Gemüth, als sich in sich selbst bewegend, als der weltliche Boden seiner in sich. In dieser Beziehung hat die Poesie hier keine vorausgesetzte Objektivität vor sich, keine Mythologie, keine Bildwerke und Gestaltungen, die für ihren Ausdruck bereits fertig da lägen. Sie steht ganz frei, stofflos, rein schöpferisch und producirend, auf; es ist wie der Vogel, der frei aus der Brust sein Lied singt. Wenn nun aber diese Subjektivität auch von edlem Willen und tiefer Seele ist, so tritt doch in ihren Handlungen und deren Verhältnissen und Existenz nur die Willkürlichkeit und Zufälligkeit ein, da die Freiheit und ihre Zwecke von der, in Betreff auf sittlichen Gehalt noch substanzlosen, Reflexion in sich selber ausgehen. Und so finden wir nicht sowohl in den Individuen ein besonderes Pathos im griechischen Sinn, und eine damit auf's engste zusammengeschlossene lebendige Selbstständigkeit der Individualität, als vielmehr nur Grade der Heldenschaft in Rücksicht auf Liebe, Ehre, Tapferkeit, Treue; Grade, in welche die Schlechtigkeit oder

der Adel der Seele hauptsächlich Verschiedenheiten hereinbringt. Was jedoch die Helden des Mittelalters mit den Heroen des Alterthums gemeinschaftlich haben ist die Tapferkeit. Doch auch diese erhält hier eine ganz andere Stellung. Sie ist weniger der natürliche Muth, der auf der gesunden Tüchtigkeit und von der Bildung ungeschwächten Kraft des Körpers und Willens beruht, und der Durchführung objektiver Interessen zur Stütze dient, sondern sie geht von der Innerlichkeit des Geistes, von der Ehre, der Ritterlichkeit aus, und ist im Ganzen phantastisch, indem sie sich den Abentheuern der innern Willkür und den Zufälligkeiten äußerer Verschlingungen oder den Impulsen der mystischen Frömmigkeit, überhaupt aber der subjektiven Beziehung des Subjekts auf sich unterwirft.

Diese Form nun der romantischen Kunst ist in zwei Hemisphären zu Hause; in dem Abendlande, diesem Niedergange des Geistes in sein subjektives Inneres, und im Morgenlande, dieser ersten Expansion des sich zur Befreiung vom Endlichen aufschließenden Bewußtseyns. Im Abendlande beruht die Poesie auf dem in sich zurückgenommenen Gemüth, das sich für sich der Mittelpunkt geworden ist, doch seine Weltlichkeit nur als den Einen Theil seiner Stellung, als die Eine Seite hat, über welcher noch eine höhere Welt des Glaubens steht. Im Morgenlande ist es der Araber vornehmlich, welcher als ein Punkt, der zunächst nichts vor sich hat, als seine trockene Wüste und seinen Himmel, lebenskräftig zum Glanze und zur ersten Extension der Weltlichkeit heraustritt, und dabei seine innere Freiheit zugleich noch bewahrt. Ueberhaupt ist es im Orient die muhamedanische Religion, die gleichsam den Boden rein gemacht, allen Götzendienst der Endlichkeit und Phantasie vertrieben, aber dem Gemüthe die subjektive Freiheit gegeben hat, die dasselbe ganz ausfüllt, so daß die Weltlichkeit hier nicht eine nur andere Sphäre ausmacht, sondern mit in die allgemeine Ungebundenheit aufgeht, in welcher Herz und Geist, ohne sich Gott objektiv

zu gestalten, in sich in froher Lebendigkeit versöhnt, gleichsam Bettler, theoretisch in der Verherrlichung ihrer Gegenstände glücklich genießend, liebend, befriedigt und selig sind.

I. Die Ehre.

Das Motiv der Ehre war der alten klassischen Kunst unbekannt. In der Iliade macht wohl der Zorn des Achilles den Inhalt und das bewegende Princip aus, so daß der ganze weitere Verlauf davon abhängig ist, aber was wir im modernen Sinne unter Ehre verstehen, ist hier nicht aufgefaßt. Achill findet sich wesentlich nur dadurch verletzt, daß ihm sein wirklicher Beuteantheil, der ihm gehört, und der seine Ehrenbelohnung, sein γέρας ist, von Agamemnon genommen wird. Die Verletzung geschieht hier in Rücksicht auf etwas Reales, auf eine Gabe, in welcher allerdings auch eine Bevorzugung, eine Anerkennung des Ruhms und der Tapferkeit gelegen hatte, und Achill erzürnt sich, weil ihm Agamemnon unwürdig begegnet, und ihn nichts zu achten kund giebt unter den Griechen, aber die Verletzung dringt nicht in die letzte Spitze der Persönlichkeit als solcher, so daß sich Achill nun auch durch die Zurückgabe des ihm entrissenen Antheils und die Hinzufügung mehrerer Geschenke und Güter befriedigt, und Agamemnon diese Reparation letztlich nicht verweigert, obschon sie sich unseren Vorstellungen nach auf's Allergröblichste wechselseitig beleidigt haben. Durch die Schimpfworte jedoch haben sie sich nur zornig gemacht, während die partikulär sachliche Verletzung in eben so partikulär sachlicher Weise wieder aufgehoben wird.

a) Die romantische Ehre dagegen ist anderer Art. In ihr betrifft die Verletzung nicht den sachlichen realen Werth, Eigenthum, Stand, Pflicht u. s. f., sondern die Persönlichkeit als solche, und deren Vorstellung von sich selbst, den Werth, den das Subjekt sich für sich selber zuschreibt. Dieser Werth ist auf der jetzigen Stufe ebenso unendlich, als das Subjekt sich unendlich ist. In der Ehre hat daher der Mensch das nächste affirmative Bewußtseyn seiner unendlichen Subjektivität, unabhängig von dem Inhalt derselben. Was nun das Individuum besitzt, was an ihm etwas Besonderes ausmacht, nach dessen Verlust es eben so gut als vorher bestehen könnte, in das wird durch die Ehre die absolute Geltung der ganzen Subjektivität hineingelegt, und darin für sich und Andere vorgestellt. Der Maaßstab der Ehre geht also nicht auf das, was das Subjekt wirklich ist, sondern auf das, was in dieser Vorstellung ist. Die Vorstellung aber macht jedes Besondere zu der Allgemeinheit, daß meine ganze Subjektivität in diesem Besonderen, die mein ist, liegt. Die Ehre ist nur Schein, pflegt man zu sagen. Allerdings ist dieß der Fall; aber sie ist dem jetzigen Standpunkt gemäß näher als das Scheinen und Wiederscheinen der Subjektivität in sich selbst zu nehmen, das als Scheinen eines in sich Unendlichen selber unendlich ist. Durch diese Unendlichkeit eben wird der Schein der Ehre das eigentliche Daseyn des Subjekts, seine höchste Wirklichkeit, und jede besondere Qualität, in welche die Ehre hineinscheint und dieselbe zur ihrigen macht, ist durch dieses Scheinen selber schon zu einem unendlichen Werth erhoben. — Diese Art der Ehre macht eine Grundbestimmung in der romantischen Welt aus, und hat die Voraussetzung, daß der Mensch ebensosehr aus der bloß religiösen Vorstellung und Innerlichkeit heraus, als auch in die lebendige Wirklichkeit hinein getreten sey, und an dem Stoffe derselben jetzt nur sich selbst in seiner rein persönlichen Selbstständigkeit und absoluten Geltung zur Existenz bringe. —

Die Ehre kann nun den mannigfaltigsten Inhalt haben. Denn alles was ich bin, was ich thue, was mir von Andern angethan wird, gehört auch meiner Ehre an. Ich kann mir deshalb das schlechthin Substantielle selbst, Treue gegen Fürsten, gegen Vaterland, Beruf, Erfüllung der Vaterpflichten, Treue in der Ehe, Rechtschaffenheit in Handel und Wandel, Gewissen-

haftigkeit in wissenschaftlichen Forschungen u. s. f. zur Ehre anrechnen. Für den Gesichtspunkt der Ehre nun aber sind alle diese in sich selbst gültigen und wahrhaftigen Verhältnisse nicht durch sich selbst schon sanktionirt und anerkannt, sondern erst dadurch, daß ich meine Subjektivität hineinlege, und sie hierdurch zur Ehrensache werden lasse. Der Mann von Ehre denkt daher bei allen Dingen immer zuerst an sich selbst, und nicht, ob etwas an und für sich recht sey oder nicht, ist die Frage, sondern, ob es ihm gemäß sey, ob es seiner Ehre gezieme, sich damit zu befassen oder davon zu bleiben. Und so kann er auch wohl die schlechtesten Dinge thun, und ein Mann von Ehre seyn. Er schafft sich ebenso willkürliche Zwecke, stellt sich in einem gewissen Charakter vor, und macht sich dadurch bei sich und Andern zu dem verbindlich, wozu an sich keine Verbindlichkeit und Nothwendigkeit statt hat. Dann legt nicht die Sache, sondern die subjektive Vorstellung Schwierigkeiten und Verwickelungen in den Weg, da es zur Ehrensache wird, den einmal angenommenen Charakter zu behaupten. So hält es z. B. Donna Diana als ihrer Ehre zuwider, die Liebe, welche sie fühlt, irgend zu gestehen, weil sie einmal dafür gegolten hat, der Liebe nicht Gehör zu geben. — Im Allgemeinen bleibt deshalb der Inhalt der Ehre, da er nur durch das Subjekt, und nicht nach seiner ihm selbst immanenten Wesentlichkeit gilt, der Zufälligkeit preisgegeben. Deshalb sehen wir in den romantischen Darstellungen einerseits das, was an und für sich berechtigt ist, als Gesetz der Ehre ausgesprochen, indem das Individuum an das Bewußtseyn des Rechten zugleich das unendliche Selbstbewußtseyn seiner Persönlichkeit knüpft. Daß die Ehre etwas fordere oder verbiete, drückt dann aus, daß die ganze Subjektivität sich in den Inhalt dieser Forderung oder dieses Verbots hineinsetze, so daß eine Uebertretung sich nicht durch irgend eine Transaktion übersehen, gut machen oder ersetzen lasse, und das Subjekt nun keinem anderen Inhalte Gehör geben

könne. Umgekehrt aber kann die Ehre auch zu etwas ganz Formellem und Gehaltlosem werden, in sofern sie nichts als mein trockenes Ich, das für sich unendlich ist, enthält, oder gar einen ganz schlechten Inhalt als verpflichtend in sich aufnimmt. In diesem Falle bleibt die Ehre, besonders in dramatischen Darstellungen, ein durchweg kalter und todter Gegenstand, indem ihre Zwecke dann nicht einen wesentlichen Inhalt, sondern nur eine abstrakte Subjektivität ausdrücken. Nun hat aber nur ein in sich substantieller Gehalt Nothwendigkeit und läßt sich in dieser seinem mannigfachen Zusammenhange nach expliciren und als nothwendig in's Bewußtseyn bringen. Dieser Mangel an tieferem Inhalt tritt besonders hervor, wenn die Spitzfündigkeit der Reflexion an sich selbst Zufälliges und Unbedeutendes, das mit dem Subjekt in Berührung steht, mit in den Umfang der Ehre hineinzieht. An Stoff fehlt es dann niemals, denn die Spitzfündigkeit analysirt mit großer Subtilität der Unterscheidungsgabe, und da können viele Seiten, die für sich genommen ganz gleichgültig sind, herausgefunden und zum Gegenstand der Ehre gemacht werden. Hauptsächlich die Spanier haben diese Kasuistik der Reflexion über Ehrenpunkte in ihrer dramatischen Poesie ausgebildet, und als Räsonnement ihren Ehrenhelden in den Mund gelegt. So kann z. B. die Treue der Ehefrau bis in die allergeringfügigsten Umstände hinein untersucht, und schon der bloße Verdacht Anderer, ja die bloße Möglichkeit eines solchen Verdachtes, selbst wenn der Mann weiß, der Verdacht sey falsch, ein Gegenstand der Ehre werden. Führt dieß zu Kollisionen, so liegt in der Durchführung derselben keine Befriedigung, weil wir nichts Substantielles vor uns haben, und deshalb statt der Beruhigung eines nothwendigen Widerstreites nur eine peinlich einengende Empfindung daraus entnehmen können. Auch in französischen Dramen ist es oft die trockene Ehre, ganz abstrakt für sich, die als wesentliches Interesse gelten soll. Mehr aber noch ist Herrn Friedrich von Schlegel's Alarkos dieß in sich

Eiskalte und Todte; der Held ermordet seine edle liebende Frau, — warum? — um der Ehre willen, — und diese Ehre besteht darin, daß er die Königstochter, für die er gar keine Leidenschaft hegt, heirathen und dadurch Tochtermann des Königs werden kann. Das ist ein verächtliches Pathos, und eine schlechte Vorstellung, die sich zu etwas Hohem und Unendlichem aufspreizt.

b) Indem nun die Ehre nicht nur ein Scheinen *in mir* selber ist, sondern auch in der Vorstellung und Anerkennung der *Anderen* seyn muß, welche wiederum ihrerseits die gleiche Anerkennung ihrer Ehre fordern dürfen, so ist die Ehre das schlechthin *verletzliche*. Denn wie weit ich und in Bezug worauf ich die Forderung ausdehnen will, beruht rein in meiner Willkür. Der kleinste Verstoß kann mir in dieser Rücksicht schon von Bedeutung seyn, und da der Mensch innerhalb der konkreten Wirklichkeit mit tausend Dingen in den mannigfaltigsten Verhältnissen steht, und den Kreis dessen, was er zu dem Seinigen zählen und worein er seine Ehre legen wolle, unendlich zu erweitern vermag, so ist bei der Selbstständigkeit der Individuen und ihrer spröden Vereinzelung, die gleichfalls im Princip der Ehre liegt, des Streitens und Haderns kein Ende. Auch bei der Verletzung kommt es deshalb, wie bei der Ehre überhaupt, nicht auf den Inhalt an, in welchem ich mich verletzt fühlen muß, denn das, was negirt wird, betrifft die Persönlichkeit, die solch einen Inhalt zu dem ihrigen gemacht hat, und nun *sich*, als diesen ideellen unendlichen Punkt, angegriffen erachtet.

c) Dadurch ist jede Ehrenverletzung als etwas in sich selbst Unendliches angesehen, und kann deswegen nur auf unendliche Weise gut gemacht werden. Zwar giebt es auch wieder viele Grade der Beleidigung und ebensoviel Grade der Satisfaktion; was ich aber überhaupt in diesem Kreise als eine Verletzung nehme, in wie weit ich mich als beleidigt empfinden und eine Genugthuung fordern will, das hängt auch hier wieder ganz

von der subjektiven Willkür ab, die bis zur skrupulösesten Reflexion und gereiztesten Empfindlichkeit fortzugehen das Recht hat. Bei solch einer Genugthuung, die gefordert ist, muß dann der Verletzende, ebenso wie ich selbst, als ein Ehrenmann anerkannt werden. Denn ich will die Anerkennung meiner Ehre von Seiten des Andern; um nun aber Ehre für ihn und durch ihn zu haben, muß er mir selbst als ein Mann von Ehre, d. h. er muß mir, der Verletzung, die er mir angethan und meiner subjektiven Feindschaft gegen ihn unerachtet, in seiner Persönlichkeit als ein Unendliches gelten.

So ist es denn im Princip der Ehre überhaupt eine Grundbestimmung, daß Keiner durch seine Handlungen irgend wem ein Recht über sich geben darf, und deshalb, was er auch gethan und begangen haben mag, sich nach wie vor als ein unverändertes Unendliches betrachtet, und in dieser Qualität genommen und behandelt seyn will.

Da nun die Ehre in ihren Streitigkeiten und ihrer Genugthuung in dieser Rücksicht auf der persönlichen Selbstständigkeit beruht, die sich durch nichts beschränkt weiß, sondern aus sich selbst handelt, so sehen wir hier das zuerst wieder herausgekehrt, was bei den heroischen Gestalten des Ideals eine Grundbestimmung ausmachte, die Selbstständigkeit der Individualität. In der Ehre aber haben wir nicht nur das Festhalten an sich selber und das Handeln aus sich, sondern die Selbstständigkeit ist hier verbunden mit der *Vorstellung von sich selbst*, und diese Vorstellung gerade macht den eigentlichen Inhalt der Ehre aus, so daß sie in dem Aeußerlichen und Vorhandenen das Ihrige, und sich darin ihrer ganzen Subjektivität nach vorstellt. Die Ehre ist somit die in sich *reflektirte* Selbstständigkeit, welche nur diese Reflexion zu ihrem Wesen hat, und es schlechthin zufällig läßt, ob ihr Inhalt das in sich selbst Sittliche und Nothwendige oder das Zufällige und Bedeutungslose ist.

2. Die Liebe.

Die zweite Empfindung, welche eine überwiegende Rolle in den Darstellungen der romantischen Kunst spielt, ist die Liebe.

a) Wenn in der Ehre die persönliche Subjektivität, wie sie sich in ihrer absoluten Selbstständigkeit vorstellt, die Grundbestimmung ausmacht, so ist in der Liebe vielmehr das Höchste die Hingebung des Subjekts an ein Individuum des andern Geschlechts, das Aufgeben seines selbstständigen Bewußtseyns und seines vereinzelten Fürsichseyns, das erst im Bewußtseyn des Andern sein eigenes Wissen von sich zu haben sich gedrungen fühlt. In dieser Beziehung sind sich Liebe und Ehre entgegengesetzt. Umgekehrt aber können wir die Liebe auch als die Realisation dessen ansehen, was schon in der Ehre liegt, in sofern es das Bedürfniß der Ehre ist, sich anerkannt, die Unendlichkeit der Person aufgenommen zu sehn in einer anderen Person. Diese Anerkennung ist erst wahrhaft und total, wenn nicht nur meine Persönlichkeit in Abstrakto oder in einem konkreten vereinzelten und dadurch beschränkten Fall von Anderen respektirt wird, sondern wenn ich meiner ganzen Subjektivität nach, mit allem was dieselbe ist und in sich enthält, als dieses Individuum wie es war und ist und seyn wird, das Bewußtseyn eines Anderen durchdringe, sein eigentliches Wollen und Wissen, sein Streben und Besitzen ausmache. Dann lebt dieß Andere nur in mir, wie ich mir nur in ihm da bin; Beide sind in dieser erfüllten Einheit erst für sich selber, und legen in diese Identität ihre ganze Seele und Welt hinein. In dieser Rücksicht ist es dieselbe innerliche Unendlichkeit des Subjekts, welche der Liebe die Wichtigkeit für die romantische Kunst giebt, eine Wichtigkeit, die durch den höheren Reichthum, den der Begriff der Liebe mit sich führt, noch gesteigert wird.

Näher nun beruht die Liebe nicht, wie es oft bei der Ehre der Fall seyn kann, auf den Reflexionen und der Kasuistik des

Verstandes, sondern findet in der Empfindung ihren Ursprung, und hat, da die Geschlechts-Differenz hineinspielt, zugleich die Grundlage von vergeistigten Naturverhältnissen. Wesentlich wird sie jedoch hier nur dadurch, daß das Subjekt seinem Innern, seiner Unendlichkeit in sich nach in dieß Verhältniß aufgeht. Dieß Verlorenseyn seines Bewußtseyns in dem Andern, dieser Schein von Uneigennützigkeit und Selbstlosigkeit, durch welchen sich das Subjekt erst wieder findet und zum Selbst wird, diese Vergessenheit seiner, so daß der Liebende nicht für sich existirt, nicht für sich lebt und besorgt ist, sondern die Wurzeln seines Daseyns in einem Anderen findet, und doch in diesem Anderen gerade ganz sich selbst genießt, macht die Unendlichkeit der Liebe aus, und das Schöne ist vornehmlich darin zu suchen, daß dieß Gefühl nicht nur Trieb und Gefühl bleibt, sondern daß die Phantasie sich ihre Welt zu diesem Verhältniß ausbildet, alles Andere, was sonst an Interessen, Umständen, Zwecken zum wirklichen Seyn und Leben gehört, zu einem Schmucke dieses Gefühls erhebt, Alles in diesen Kreis reißt, und nur in dieser Beziehung ihm einen Werth zutheilt. Besonders in weiblichen Charakteren ist die Liebe am schönsten, denn ihnen ist diese Hingebung, diese Aufgebung, der höchste Punkt, indem sie das ganze geistige und wirkliche Leben zu dieser Empfindung zusammenziehn und ausbreiten, in ihr allein einen Halt des Daseyns finden, und streift ein Unglück darüber hin, wie ein Licht schwinden, das durch den ersten rauhen Hauch auslöscht. — In dieser subjektiven Innigkeit der Empfindung kommt die Liebe in der klassischen Kunst nicht vor, und tritt überhaupt nur als ein für die Darstellung untergeordnetes Moment, oder nur nach der Seite des sinnlichen Genusses auf. Im Homer wird entweder kein großes Gewicht darauf gelegt, oder die Liebe erscheint in ihrer würdigsten Gestalt, als Ehe in dem Kreise der Häuslichkeit, wie in der Gestalt der Penelope, als Besorgniß der Gattin und Mutter, wie in Andromache, oder sonst in sittlichen

Verhältnissen. Das Band dagegen, welches Paris an Helena knüpft, ist als unsittlich anerkannt, und die Ursach der Schrecken und der Noth des trojanischen Krieges, und die Liebe des Achill zur Briseïs hat wenig Tiefe der Empfindung und Innerlichkeit, denn Briseïs ist eine Sklavin, die dem Helden zu Willen ist. In den Oden der Sappho steigert sich zwar die Sprache der Liebe zu lyrischer Begeisterung, doch ist es mehr die schleichende verzehrende Gluth des Blutes, welche sich ausdrückt, als die Innigkeit des subjektiven Herzens und Gemüths. Nach einer anderen Seite hin ist in den kleinen anmuthigen Liedern des Anakreon die Liebe ein heiterer allgemeiner Genuß, der ohne die unendlichen Leiden, ohne diese Bemächtigung der ganzen Existenz oder die fromme Ergebenheit eines gedrückten, schmachtenden, schweigenden Gemüths, fröhlich auf den unmittelbaren Genuß, als auf eine unbefangene Sache losgeht, die sich so oder so macht, und bei welcher die unendliche Wichtigkeit, gerade *dieses* und kein anderes Mädchen zu besitzen, ebenso unberücksichtigt bleibt, als die mönchische Ansicht, dem Geschlechtsverhältniß ganz zu entsagen. Die hohe Tragödie der Alten kennt gleichfalls die Leidenschaft der Liebe in ihrer romantischen Bedeutung nicht. Besonders bei Aeschylus und Sophokles nimmt sie kein wesentliches Interesse für sich in Anspruch. Denn obschon Antigone dem Haemon zur Gattin bestimmt ist, und Haemon sich der Antigone vor seinem Vater annimmt, ja sich sogar, da er sie nicht zu retten im Stande ist, ihretwegen tödtet, so macht er jedoch vor Kreon nur objektive Verhältnisse und nicht die subjektive Gewalt seiner Leidenschaft, die er auch nicht in dem Sinne eines modernen innigen Liebhabers empfindet, geltend. Als wesentlicheres Pathos behandelt schon Euripides, in der Phädra z. B., die Liebe, doch auch hier erscheint sie als eine verbrecherische Abirrung des Bluts, als Leidenschaft der Sinne, auf Anstiften der Venus, welche den Hippolyt verderben will, weil er ihr nicht opfern mag. Ebenso haben wir in der mediceischen Venus wohl

ein plastisches Bild der Liebe, gegen dessen Zierlichkeit und schöne Ausarbeitung der Gestalt sich nichts sagen läßt, der Ausdruck der Innerlichkeit aber, wie die romantische Kunst ihn erfordert, fehlt durchaus. Dasselbe ist in der römischen Poesie der Fall, wo die Liebe nach Auflösung der Republik und Strenge des sittlichen Lebens mehr oder weniger als ein sinnlicher Genuß erscheint. Dagegen hat den Petrarka, wenn er selber auch seine Sonette für Spiele hielt, und es seine lateinischen Gedichte und Werke waren, worauf er seinen Ruhm gründete, eben diese Phantasie-Liebe, die sich unter dem italienischen Himmel in der kunstgebildeten Inbrunst des Herzens mit Religion verschwisterte, unsterblich werden lassen. Auch Dante's Erhöhung ging aus von seiner Liebe zu Beatrice, die sich dann in ihm zu religiöser Liebe verklärte, während seine Tapferkeit und Kühnheit sich zur Energie einer religiösen Kunstanschauung erhob, in welcher er sich, was sonst Niemand wagen würde, zum Weltrichter über die Menschen machte, und sie der Hölle, dem Fegefeuer und Himmel zutheilte. Als Gegenbild dieser Erhöhung stellt Boccaccio die Liebe Theils in ihrer Heftigkeit der Leidenschaft, Theils ganz leichtfertig ohne Sittlichkeit dar, indem er uns in seinen bunten Novellen die Sitten seiner Zeit, seines Landes vor Augen führt. Im deutschen Minnegesang zeigt die Liebe sich empfindungsvoll, zart, ohne Reichhaltigkeit der Phantasie, spielend, melancholisch, einförmig; bei den Spaniern phantasiereich im Ausdruck, ritterlich, spitzfündig zuweilen in Aufsuchung und Vertheidigung ihrer Rechte und Pflichten, als persönliche Ehrensache, und auch hier schwärmerisch in ihrem höchsten Glanze. Bei den späteren Franzosen wird sie dagegen mehr galant, nach der Eitelkeit hingewendet, eine zur Poesie oft höchst geistreich mit sinnvoller Sophisterei *gemachte* Empfindung, bald ein Sinnengenuß ohne Leidenschaft, bald eine Leidenschaft ohne Genuß, eine sublimirte, reflexionsvolle Empfindung und Empfindsamkeit. — Doch ich muß

diese Andeutungen, welche auszuführen hier der Ort nicht ist, abbrechen.

b) Näher nun theilt sich das weltliche Interesse überhaupt in zwei Seiten, indem auf der einen die Weltlichkeit als solche steht, Familienleben, Staatsverband, Bürgerthum, Gesetz, Recht, Sitte u. s. f., und diesem für sich festen Daseyn gegenüber in edleren, feurigen Gemüthern die Liebe aufkeimt, diese weltliche Religion der Herzen, welche sich bald mit der Religion in jeder Weise vereinigt, bald dieselbe unter sich stellt, sie vergißt, und indem sie sich allein zu der wesentlichen, ja der einzigen oder höchsten Angelegenheit des Lebens macht, nicht nur allem Uebrigen zu entsagen, und mit dem Geliebten in eine Wüste zu fliehn sich entschließen kann, sondern in ihrem, dann freilich unschönen, Extrem bis zur unfreien, knechtischen, hündischen Aufopferung der Würdigkeit des Menschen, wie z. B. im Käthchen von Heilbronn, fortgeht. Durch diese Zerscheidung nun sind die Zwecke der Liebe in der konkreten Wirklichkeit nicht ohne Kollisionen auszuführen, denn außer der Liebe machen auch die übrigen Lebensverhältnisse ihre Forderungen und Rechte geltend, und können dadurch die Leidenschaft der Liebe in ihrer Alleinherrschaft verletzen.

α. Die erste häufigste Kollision, deren wir in dieser Rücksicht zu erwähnen haben, ist der Konflikt der Ehre und Liebe. Die Ehre nämlich hat ihrerseits dieselbe Unendlichkeit als die Liebe, und kann einen Inhalt aufnehmen, welcher sich der Liebe als ein absolutes Hinderniß in den Weg stellt. Die Pflicht der Ehre kann die Aufopferung der Liebe fordern. Von gewissen Standpunkten aus wäre es z. B. wider die Ehre eines höheren Standes, ein Mädchen von geringerem Stande zu lieben. Der Unterschied von Ständen ist durch die Natur der Sache nothwendig und gegeben. Wenn nun das weltliche Leben noch nicht durch den unendlichen Begriff wahrer Freiheit regenerirt ist, in welcher Stand, Beruf u. s. f. von dem Subjekt als solchem und dessen freier Wahl ausgeht, so ist es einerseits mehr oder weniger immer die Natur, die Geburt, welche dem Menschen seine feste Stellung anweist, andererseits werden die Unterschiede, die dadurch hervorkommen, außerdem noch durch die Ehre, in sofern sie sich ihren eigenen Stand zur Ehrensache macht, als absolut und unendlich festgehalten.

β. Außer der Ehre nun aber können zweitens auch die ewigen substantiellen Mächte selbst, die Interessen des Staats, Vaterlandsliebe, Familienpflichten u. s. f. mit der Liebe in Streit gerathen und ihre Realisation verbieten. Besonders in modernen Darstellungen, in denen sich die objektiven Verhältnisse des Lebens schon zur Gültigkeit herausgearbeitet haben, ist dieß eine sehr beliebte Kollision. Die Liebe ist dann als ein selber gewichtvolles Recht des subjektiven Gemüths anderen Rechten und Pflichten entweder so gegenübergestellt, daß sich das Herz dieser Pflichten als untergeordnet entschlägt, oder sie anerkennt und mit sich selber und der Gewalt seiner eigenen Leidenschaft in Kampf geräth. Die Jungfrau von Orleans z. B. beruht auf dieser letzteren Kollision.

γ. Drittens jedoch können es überhaupt äußerliche Verhältnisse und Hindernisse seyn, welche sich der Liebe entgegenstemmen; der gewöhnliche Lauf der Dinge, die Prosa des Lebens, Unglücksfälle, Leidenschaft, Vorurtheile, Bornirtheiten, Eigensinn Anderer, Vorkommenheiten der mannigfaltigsten Art. Hier mischt sich dann oft viel Häßliches, Furchtbares, Niederträchtiges ein, indem es die Schlechtigkeit, Rohheit und Wildheit sonstiger Leidenschaft ist, welche sich der zarten Seelenschönheit der Liebe entgegensetzt. Besonders in neueren Zeiten in Dramen, Erzählungen und Romanen sehen wir häufig dergleichen äußere Kollisionen, welche dann hauptsächlich von Seiten der Theilnahme für die Leiden, Hoffnungen, zerstörten Aussichten der unglücklich Liebenden interessiren und durch einen guten oder schlimmen Ausgang rühren und befriedigen, oder über-

haupt nur unterhalten sollen. Diese Weise der Konflikte jedoch, da sie auf bloßer Zufälligkeit beruht, ist von untergeordneter Art.

c) Die Liebe hat nach allen diesen Seiten allerdings eine hohe Qualität in ihr, in sofern sie nicht nur Geschlechterneigung überhaupt bleibt, sondern ein in sich reiches, schönes, edles Gemüth sich hingiebt, und für die Einheit mit dem Anderen lebendig, thätig, tapfer, aufopferungsvoll u. s. w. ist. Zugleich aber hat die romantische Liebe auch ihre Schranke. Was nämlich ihrem Inhalt abgeht, ist die an und für sich seyende Allgemeinheit. Sie ist nur die persönliche Empfindung des einzelnen Subjekts, die sich nicht mit den ewigen Interessen und dem objektiven Gehalt des menschlichen Daseyns, mit Familie, politischen Zwecken, Vaterland, Pflichten des Berufs, des Standes, der Freiheit, der Religiosität, sondern nur mit dem eigenen Selbst erfüllt zeigt, das die Empfindung, wiedergespiegelt von einem anderen Selbst, zurückempfangen will. Dieser Inhalt der selber noch wieder formellen Innigkeit entspricht nicht wahrhaft der Totalität, welche ein in sich konkretes Individuum seyn muß. In der Familie, der Ehe, der Pflicht, dem Staat ist die subjektive Empfindung als solche, und die aus derselben herfließende Vereinigung gerade mit diesem und keinem anderen Individuum nicht die Hauptsache, um welche es sich handeln darf. In der romantischen Liebe aber dreht sich alles nur darum, daß dieser grade diese, diese diesen liebt. Warum es just nur dieser oder diese Einzelne ist, das findet seinen einzigen Grund in der subjektiven Partikularität, in dem Zufall der Willkür. Jedwedem kommt seine Geliebte, so wie dem Mädchen ihr Geliebter, obschon sie Andere sehr gewöhnlich finden können, als die Schönste, als der Herrlichste vor, und sonst Keiner und Keine in der Welt. Aber eben, indem Alle, oder doch Viele, diese Ausschließung machen, und nicht Aphrodite selbst, die einzige, geliebt wird, sondern vielmehr Jedem die Seine die Aphrodite und leicht noch mehr ist,

so zeigt sich, daß es Viele sind, welche als dasselbe gelten, wie denn auch in der That Jeder weiß, daß es viele hübsche oder gute, vortreffliche Mädchen in der Welt giebt, die alle, oder doch die meisten, auch ihre Liebhaber, Anbeter und Männer finden, denen sie als schön, tugendreich, liebenswürdig u. s. f. erscheinen. Nur jedesmal Einer und nur eben dieser absolut den Vorzug zu geben, ist daher eine bloße Privatsache des subjektiven Herzens und der Besonderheit oder Absonderlichkeit des Subjekts und die unendliche Hartnäckigkeit, nothwendig nur gerade in dieser sein Leben, sein höchstes Bewußtseyn zu finden, erweist sich als eine unendliche Willkür der Nothwendigkeit. Es ist in dieser Stellung allerdings die höhere Freiheit der Subjektivität und deren absoluten Wahl anerkannt, die Freiheit, nicht bloß wie die Phädra des Euripides einem Pathos, einer Gottheit unterworfen zu seyn, aber um des schlechthin einzelnen Willens, aus dem sie hervorgeht, erscheint die Wahl zugleich als ein Eigensinn und eine Halsstarrigkeit der Partikularität.

Dadurch behalten die Kollisionen der Liebe, besonders wenn dieselbe substantiellen Interessen kämpfend gegenübergestellt wird, immer eine Seite der Zufälligkeit und Berechtigungslosigkeit, weil es die Subjektivität als solche ist, welche sich mit ihren nicht an und für sich gültigen Forderungen dem entgegensetzt, was seiner eigenen Wesentlichkeit willen auf Anerkennung Anspruch zu machen hat. Die Individuen in der hohen Tragödie der Alten, Agamemnon, Klytemnestra, Orest, Oedipus, Antigone, Kreon u. s. f., haben zwar gleichfalls einen individuellen Zweck, aber das Substantielle, das Pathos, das sie als Inhalt ihrer Handlung treibt, ist von absoluter Berechtigung, und eben deshalb auch in sich selbst von allgemeinem Interesse. Das Loos, das sie ihrer That wegen betrifft, ist daher auch nicht rührend, weil es ein unglückliches Schicksal, sondern weil es ein Unglück ist, das zugleich absolut ehrt, indem das Pathos, welches nicht ruht, bis es Befriedigung erlangt hat, einen für sich nothwen-

digen Inhalt hat. Wenn die Schuld der Klytemnestra in diesem konkreten Falle nicht gestraft, wenn die Verletzung, welche Antigone als Schwester erfährt, nicht aufgehoben wird, so ist dieß ein Unrecht an sich. Diese Leiden aber der Liebe, diese zerscheiternden Hoffnungen, dieß Verliebtseyn überhaupt, diese unendlichen Schmerzen, die ein Liebender empfindet, diese unendliche Glückseligkeit und Seligkeit, die er sich vorstellt, sind kein an sich selbst allgemeines Interesse, sondern etwas, was nur ihn selber angeht. Jeder Mensch zwar hat ein Herz für die Liebe, und das Recht, dadurch glücklich zu werden, wenn er aber hier, gerade in diesem Falle, unter den und den Umständen, in Betreff gerade auf dieses Mädchen, sein Ziel nicht erreicht, so ist damit kein Unrecht geschehen. Denn es ist nichts in sich Nothwendiges, daß er sich gerade auf dieses Mädchen kapricionire, und wir sollen uns daher für die höchste Zufälligkeit, für die Willkür der Subjektivität, die keine Ausdehnung und Allgemeinheit hat, interessiren. Dieß bleibt die Seite der Kälte, die bei aller Hitze der Leidenschaft in ihrer Darstellung uns durchdringt.

3. Die Treue.

Das dritte Moment, welches für die romantische Subjektivität in ihrem weltlichen Kreise von Wichtigkeit wird, ist die Treue. Unter Treue jedoch haben wir hier weder das konsequente Festhalten an dem einmal gegebenen Liebeswort, noch die Festigkeit der Freundschaft zu verstehen, als deren schönstes Vorbild unter den Alten Achill und Patroklus, und inniger noch Orest und Pylades galten. Die Freundschaft in diesem Sinne des Worts hat die Jugend vornehmlich zu ihrem Boden und zu ihrer Zeit. Jeder Mensch hat seinen Lebensweg für sich zu machen, eine Wirklichkeit sich zu erarbeiten und zu erhalten. Die Jugend nun, wenn die Individuen noch in gemeinsamer Unbestimmtheit ihrer wirklichen Verhältnisse leben, ist die Zeit, in welcher sie sich aneinanderschließen, und so eng zu einer

Gesinnung, einem Willen und einer Thätigkeit verbinden, daß, dadurch jedes Unternehmen des Einen zugleich zum Unternehmen des Anderen wird. Dieß ist schon in der Männerfreundschaft nicht mehr der Fall. Die Verhältnisse des Mannes gehen für sich ihren Gang und lassen sich nicht in so fester Gemeinschaft mit einem Anderen durchführen, daß der Eine nichts ohne den Anderen vollbringen könnte. Männer finden und trennen sich wieder, ihre Interessen und Geschäfte laufen auseinander und vereinen sich, die Freundschaft, die Innigkeit der Gesinnung, der Grundsätze, allgemeinen Richtungen bleibt, aber es ist nicht die Jünglingsfreundschaft, bei welcher Keiner etwas beschließt und in's Werk setzt, was nicht unmittelbar zu einer Angelegenheit des Anderen würde. Es gehört wesentlich zum Principe unseres tieferen Lebens, daß im Ganzen Jeder für sich sorgt, d. i. selbst in seiner Wirklichkeit tüchtig ist.

a) Wenn nun die Treue in der Freundschaft und Liebe nur zwischen Gleichen besteht, so betrifft die Treue, wie wir sie zu betrachten haben, einen Oberen, Höheren, einen Herrn. Eine ähnliche Art der Treue finden wir schon bei den Alten in der Treue der Diener gegen die Familie, das Haus ihres Herrn. Das schönste Beispiel in dieser Beziehung liefert der Schweinehirt des Odysseus, der sich's sauer werden läßt bei Nacht und Unwetter, um seine Schweine zu hüten, voll Kummers wegen seines Herrn, welchem er dann auch endlich treuen Beistand leistet gegen die Freier. Das Bild einer ähnlich rührenden Treue, die hier aber ganz zur Gemüthssache wird, zeigt uns Shakespeare z. B. im Lear (Akt I, Sc. 4), wo Lear den Kent, der ihm dienen will, fragt: „kennst du mich, Mensch?“ — „Nein, Herr!“ erwiedert Kent, „aber Ihr habt etwas in Eurem Gesichte, das ich gern Herr nennen möchte.“ — Dieß streift schon ganz nahe an das an, was wir hier als die romantische Treue festzustellen haben. Denn die Treue auf unserer Stufe ist nicht die Treue der Sklaven und Knechte, welche zwar schön und

rührend seyn kann, doch der freien Selbstständigkeit der Individualität und eigenen Zwecke und Handlungen entbehrt, und dadurch untergeordnet ist.

Was wir dagegen vor uns haben, ist die Vasallen-Treue des Ritterthums, bei welcher das Subjekt, seiner Hingebung an einen Höheren, Fürsten, König, Kaiser zum Trotz, sein freies Beruhn auf sich als durchaus überwiegendes Moment bewahrt. Diese Treue macht jedoch ein so hohes Princip im Ritterthum aus, weil in ihr der Hauptzusammenhalt eines Gemeinwesens und dessen gesellschaftlicher Ordnung, bei der ursprünglichen Entstehung wenigstens, liegt.

b) Der inhaltsvollere Zweck, der durch diese neue Einigung der Individuen zum Vorschein kommt, ist aber nicht etwa Patriotismus, als objektives, allgemeines Interesse, sondern nur an ein Subjekt, den Herrn gebunden, und darum auch wieder bedingt durch die eigene Ehre, den partikulären Vortheil, die subjektive Meinung. In ihrem größten Glanze erscheint die Treue in einer ungestalteten, ungeschlachten äußerlichen Welt, ohne Herrschaft der Rechte und Gesetze. Innerhalb solch einer gesetzlosen Wirklichkeit stellen sich die Kräftigsten und Emporragendsten als feste Mittelpunkte, als Führer, Fürsten hin, ihnen schließen Andere aus freier Wahl sich an. Solch ein Verhältniß hat sich dann später selbst zu einem gesetzlichen Bande der Lehnsherrschaft ausgebildet, wo nun auch jeder Vasall für sich seine Rechte und Vorzüge in Anspruch nimmt. Das Grund-Princip aber, auf dem das Ganze, seinem Ursprunge nach, beruht, ist die freie Wahl, sowohl in Betreff auf das Subjekt der Anhänglichkeit, als auch auf die Beharrlichkeit in derselben. So weiß denn die Ritterlichkeit der Treue das Eigenthum, Recht, die persönliche Selbstständigkeit und Ehre des Individuums sehr wohl aufrecht zu erhalten, und ist daher nicht als eine Pflicht als solche, welche auch wider den zufälligen Willen des Subjekts zu leisten wäre, anerkannt. Im Gegentheil. Jedes Individuum

macht ihr Bestehen und damit das Bestehen der allgemeinen Ordnung von seiner Lust, Neigung und singulären Gesinnung abhängig. —

c) Die Treue und der Gehorsam gegen den Herrn kann deshalb sehr leicht in Kollision mit der subjektiven Leidenschaft, der Gereiztheit der Ehre, dem Gefühl der Beleidigung, der Liebe und sonstigen inneren und äußeren Zufälligkeiten kommen, und wird dadurch etwas höchst prekäres. Ein Ritter z. B. ist seinem Fürsten getreu, aber sein Freund geräth in Zwist mit dem Fürsten; da hat er sogleich schon die Wahl zwischen der einen und anderen Treue, und vornehmlich kann er sich selbst, seiner Ehre und seinem Vortheil getreu seyn. Das schönste Beispiel solch einer Kollision finden wir im Cid. Er ist dem König und ebenso sich selber treu. Wenn der König recht handelt, leiht er ihm seinen Arm, wenn der Fürst jedoch Unrecht thut, oder Cid verletzt wird, entzieht er ihm seinen kräftigen Beistand. — Auch die Pairs Karl's des Großen zeigen dasselbe Verhältniß. Es ist ein Band der Oberherrschaft und des Gehorsams, ohngefähr ebenso, wie wir es zwischen Zeus und den übrigen Göttern schon haben kennen lernen; das Oberhaupt befiehlt, poltert und zankt, aber die selbstständigen, kraftvollen Individuen widersetzen sich wie und wann es ihnen beliebt. Am treusten und anmuthigsten aber ist diese Lösbarkeit und Lockerheit des Verbandes im Reineke Fuchs geschildert. Wie in diesem Gedicht die Großen des Reichs nur eigentlich sich selber und ihrer Selbstständigkeit dienen, so waren auch die deutschen Fürsten und Ritter im Mittelalter nicht zu Hause, wenn sie fürs Ganze und ihren Kaiser etwas thun sollten, und es ist, als wenn man das Mittelalter eben darum so hoch stellte, weil in solchem Zustande Jeder gerechtfertigt und ein Mann von Ehre ist, wenn er seiner Willkür nachgeht, was ihm in einem vernünftig organisirten Staatsleben nicht gestattet seyn kann.

Auf allen diesen drei Stufen, der Ehre, Liebe und Treue,

ist der Boden die Selbstständigkeit des Subjekts in sich, das Gemüth, das sich jedoch immer zu weiteren und reicheren Interessen aufschließt, und in denselben mit sich selbst versöhnt bleibt. Hierherein fällt in der romantischen Kunst die schönste Partie des Kreises, welcher außerhalb der Religion als solcher steht. Die Zwecke betreffen das Menschliche, mit dem wir von einer Seite her wenigstens, von der Seite nämlich der subjektiven Freiheit, sympathisiren können, und nicht wie in dem religiösen Felde hin und wieder der Fall ist, den Stoff wie die Darstellungsweise mit unseren Begriffen in Kollision finden. Eben so sehr aber kann dieß Gebiet vielfach mit Religion in Bezug gebracht werden, so daß nun die religiösen Interessen mit denen des weltlichen Ritterthums verwebt sind, wie z. B. die Abentheuer der Ritter von der Tafelrunde bei Aufsuchung des heiligen Graals. In dieser Verschlingung kommt dann Theils viel Mystisches und Phantastisches, Theils viel Allegorisches in die Poesie des Ritterthums herein. Ebenso aber kann das weltliche Gebiet von Liebe, Ehre und Treue auch ganz unabhängig von der Vertiefung in religiöse Zwecke und Gesinnungen auftreten, und nur die nächste Bewegung des Gemüths in seiner weltlichen inneren Subjektivität zur Anschauung bringen. — Was jedoch der jetzigen Stufe noch abgeht, ist die Erfüllung dieser Innerlichkeit mit dem konkreten Inhalt der menschlichen Verhältnisse, Charaktere, Leidenschaften und des wirklichen Daseyns überhaupt. Dieser Mannigfaltigkeit gegenüber bleibt das in sich unendliche Gemüth noch abstrakt und formell, und erhält deshalb die Aufgabe, diesen weiteren Stoff nun gleichfalls in sich aufzunehmen, und in künstlerischer Weise verarbeitet darzustellen.

Drittes Kapitel.

Die formelle Selbstständigkeit der individuellen Besonderheiten.

Blicken wir auf das zurück, was hinter uns liegt, so haben wir zuerst die Subjektivität in ihrem absoluten Kreise betrachtet; das Bewußtseyn in seiner Vermittelung mit Gott, den allgemeinen Proceß des sich in sich versöhnenden Geistes. Die Abstraktion bestand hier darin, daß sich das Gemüth vom Weltlichen, Natürlichen und Menschlichen als solchen, auch wenn dasselbe sittlich und dadurch berechtigt war, aufopfernd in sich zurückzog, um sich nur in dem reinen Himmel des Geistes zu befriedigen. — Zweitens wurde sich zwar die menschliche Subjektivität, ohne die Negativität, welche in jener Vermittelung lag, darzustellen, für sich und Andere affirmativ, der Inhalt dieser weltlichen Unendlichkeit als solchen war jedoch nur die persönliche Selbstständigkeit der Ehre, die Innigkeit der Liebe, und Dienstbarkeit der Treue, ein Inhalt, welcher zwar in vielfachen Verhältnissen, in einer großen Mannigfaltigkeit und Gradation der Empfindung und Leidenschaft, unter einem großen Wechsel äußerer Umstände zur Anschauung kommen kann, innerhalb dieser Fälle jedoch nur eben jene Selbstständigkeit des Subjekts und seine Innigkeit darstellt. — Der dritte Punkt, der uns deshalb jetzt noch zu betrachten übrig bleibt, ist die Art und Weise, wie der anderweitige Stoff des menschlichen Daseyns, seinem Innern und Aeußeren nach, die Natur und deren

Auffassung und Bedeutsamkeit für das Gemüth in die romantische Kunstform einzutreten vermag. Hier ist es also die Welt des Besondern, Daseyenden überhaupt, welche für sich frei wird, und in sofern sie nicht von der Religion und dem Zusammenfassen zur Einheit des Absoluten durchdrungen erscheint, sich auf ihre eigene Füße stellt und in ihrem eigenen Bereiche selbstständig ergeht.

In diesem dritten Kreise der romantischen Kunstform sind deshalb die religiösen Stoffe, und das Ritterthum mit seinen aus dem Innern erzeugten hohen Anschauungen und Zwecken, denen in der Gegenwart und Wirklichkeit nichts unmittelbar entspricht, verschwunden. Was sich dagegen neu befriedigt, ist der Durst nach dieser Gegenwart und Wirklichkeit selbst, das sich Begnügen mit dem was *da ist*, die Zufriedenheit mit sich selbst, mit der Endlichkeit des Menschen und dem Endlichen, Partikulären, Portraitartigen überhaupt. Der Mensch will in seiner Gegenwart das Gegenwärtige selber, wenn auch mit Aufopferung der Schönheit und Idealität des Inhalts und der Erscheinung, in präsenter Lebendigkeit von der Kunst wieder geschaffen, als sein eigenes geistiges menschliches Werk vor sich sehn. Die christliche Religion ist, wie wir gleich anfangs sahen, nicht aus dem Boden der Phantasie, wie die orientalischen und griechischen Götter, dem Inhalt und der Gestalt nach auferwachsen. Wenn nun die Phantasie es ist, welche aus sich heraus die Bedeutung erschafft, um die Einigung des wahrhaften Innern mit der vollendeten Gestalt desselben zu vollbringen, und in der klassischen Kunst diese Verknüpfung wirklich vollbringt, so finden wir in der christlichen Religion dagegen die weltliche Eigenthümlichkeit der Erscheinung sogleich von Hause aus, wie sie geht und steht, als ein Moment in dem Ideellen, aufgenommen, und das Gemüth in der Gewöhnlichkeit und Zufälligkeit des Aeußeren ohne die Forderung der Schönheit befriedigt. Dennoch aber ist der Mensch zunächst nur an sich, der Möglichkeit nach, mit Gott

versöhnt; Alle zwar sind berufen zur Seligkeit, Wenige auserwählt, und das Gemüth, dem sowohl das Himmelreich als auch das Reich dieser Welt ein Jenseits bleibt, muß im Geistlichen der Weltlichkeit und der selbstischen Gegenwärtigkeit in ihr entsagen. Es geht von einer unendlichen Ferne aus, und daß ihm das zunächst nur Aufgeopferte ein affirmatives Diesseits sey, dieses positive Sichfinden und Wollen in seiner Gegenwart, was sonst der Anfang ist, macht erst den Schluß in der Fortbildung der romantischen Kunst aus, und ist das Letzte, zu dem der Mensch sich in sich vertieft und punktualisirt.

Was die Form für diesen neuen Inhalt betrifft, so fanden wir die romantische Kunst von ihrem Beginn an mit dem Gegensatze behaftet, daß die in sich unendliche Subjektivität für sich selber unvereinbar mit dem äußerlichen Stoffe ist, und unvereinigt bleiben soll. Dieß selbstständige Gegenüberstehen beider Seiten und die Zurückgezogenheit des Innern in sich macht selber den Inhalt des Romantischen aus. Sich in sich hineinbildend trennen sie sich immer von Neuem wieder, bis sie am Ende ganz auseinanderfallen, und dadurch zeigen, es sey in einem *anderen Felde*, als in dem der Kunst, daß sie ihre absolute Vereinigung zu suchen haben. Durch dieses Auseinanderfallen werden die Seiten in Rücksicht auf die Kunst *formell*, indem sie nicht als ein Ganzes in jener vollen Einheit auftreten können, welche ihnen das klassische Ideal giebt. Die klassische Kunst steht in einem Kreise von festen Gestalten, in einer durch die Kunst vollendeten Mythologie und deren unauflösbaren Gebilden, die Auflösung des Klassischen ist deshalb, wie wir beim Uebergange zur romantischen Kunstform sahen, außer dem im Ganzen beschränkteren Gebiete des Komischen und Satyrischen, eine Ausbildung zum Angenehmen hin, oder eine Nachbildung, die sich in die Gelehrsamkeit, in's Todte und Kalte verliert, und zuletzt in eine nachlässige und schlechte Technik ausartet. Die Gegenstände bleiben aber im Ganzen dieselben und tauschen nur die früher geistvolle Pro-

duktions-Weise mit einer immer geistloseren Darstellung und handwerksmäßigen, äußerlichen Tradition. Der Fortgang und Schluß der romantischen Kunst dagegen ist die innere Auflösung des Kunststoffs selber, der in seine Elemente auseinandergeht, ein Freiwerden seiner Theile, mit welchem umgekehrt die subjektive Geschicklichkeit und Kunst der Darstellung steigt, und je loser das Substantielle wird, um desto mehr sich vervollkommnet.

Die bestimmtere Eintheilung nun dieses letzten Kapitels können wir folgendermaaßen machen.

Zunächst haben wir die Selbstständigkeit des Charakters vor uns, der aber ein besonderer ist, ein bestimmtes, in sich mit seiner Welt, seinen partikulären Eigenschaften und Zwecken abgeschlossenes Individuum.

Diesem Formalismus der Besonderheit des Charakters steht zweitens die äußere Gestalt der Situationen, Begebenheiten, Handlungen gegenüber. Da nun die romantische Innigkeit überhaupt gleichgültig gegen das Aeußere ist, so tritt die reelle Erscheinung hier frei für sich, als von dem Innern der Zwecke und Handlungen weder durchdrungen noch demselben adäquat gestaltet, auf, und macht in ihrer ungebundenen, losen Erscheinungsweise die Zufälligkeit der Verwickelungen, Umstände, Folge der Begebnisse, Art der Ausführung u. s. f. als die Abentheuerlichkeit geltend.

Drittens endlich zeigt sich das Zerfallen der Seiten, deren vollständige Identität den eigentlichen Begriff der Kunst abgiebt, und dadurch die Zerfallenheit und Auflösung der Kunst selbst. Auf der einen Seite geht die Kunst zur Darstellung der gemeinen Wirklichkeit als solcher, zur Darstellung der Gegenstände, wie sie in ihrer zufälligen Einzelnheit und deren Eigenthümlichkeiten da sind, über, und hat nun das Interesse, dieses Daseyn zum Scheinen durch die Geschicklichkeit der Kunst zu verwandeln; auf der anderen Seite schlägt sie im Gegentheil zur vollkommenen subjektiven Zufälligkeit der Auffassung und

Darstellung um, zum Humor, als dem Verkehren und Verrücken aller Gegenständlichkeit und Realität durch den Witz und das Spiel der subjektiven Ansicht, und endet mit der produktiven Macht der künstlerischen Subjektivität über jeden Inhalt und jede Form.

1. Die Selbstständigkeit des individuellen Charakters.

Die subjektive Unendlichkeit des Menschen in sich, von welcher wir in der romantischen Kunstform ausgingen, bleibt auch in der jetzigen Sphäre die Grundbestimmung. Was dagegen in diese für sich selbstständige Unendlichkeit neu hereintritt, ist einestheils die Besonderheit des Inhalts, welcher die Welt des Subjekts ausmacht, anderentheils das unmittelbare Zusammengeschlossenseyn des Subjekts mit dieser seiner Besonderheit und deren Wünschen und Zwecken; drittens die lebendige Individualität, zu der sich der Charakter in sich abgränzt. Wir müssen deshalb unter dem Ausdruck „Charakter" hier nicht das verstehen, was z. B. die Italiener in ihren Masken darstellten. Denn die italienischen Masken sind zwar auch bestimmte Charaktere, aber sie zeigen diese Bestimmtheit nur in deren Abstraktion und Allgemeinheit, ohne subjektive Individualität. Die Charaktere dagegen unserer Stufe sind jeder für sich ein eigenthümlicher Charakter, ein Ganzes für sich, ein individuelles Subjekt. Sprechen wir deshalb hier dennoch von Formalismus und Abstraktion des Charakters, so bezieht sich dieß nur darauf, daß der Hauptinhalt, die Welt solches Charakters einerseits als beschränkt und dadurch abstrakt, andererseits als zufällig erscheint. Was das Individuum ist, wird nicht durch das Substantielle, in sich selbst Berechtigte seines Inhalts, sondern durch die bloße Subjektivität des Charakters gehalten und getragen, welche daher, statt auf ihrem Inhalt und für sich festen

Pathos, nur formell auf ihrer eigenen individuellen Selbstständigkeit beruht.

Innerhalb dieses Formalismus lassen sich nun zwei Hauptunterschiede von einander sondern.

Auf der einen Seite steht die energisch sich durchführende Festigkeit des Charakters, welche sich zu bestimmten Zwecken begränzt, und die ganze Macht einseitiger Individualität in die Realisation dieser Zwecke hineinlegt; auf der anderen Seite erscheint der Charakter als subjektive Totalität, die aber unausgebildet in ihrer Innerlichkeit und unaufgeschlossenen Tiefe des Gemüths verharrt, und sich nicht zu explicíren und zur vollständigen Aeußerung zu bringen im Stande ist.

a) Was wir also zunächst vor uns haben, ist der partikuläre Charakter, der so, wie er unmittelbar ist, seyn will. Wie die Thiere verschieden sind, sich in dieser Verschiedenheit für sich selber finden, so auch hier die unterschiedenen Charaktere, deren Kreis und Eigenthümlichkeit zufällig bleibt, und durch den Begriff nicht fest begränzt werden kann.

α. Solch eine nur auf sich selbst verwiesene Individualität hat deshalb keine ausgedachte Absichten und Zwecke, welche sie an irgend ein allgemeines Pathos knüpfte, sondern was sie hat, thut und vollbringt, schöpft sie ganz unmittelbar, ohne alle weitere Reflexion, aus ihrer eigenen bestimmten Natur, die ist, wie sie eben ist, und nicht durch irgend etwas Höheres begründet, darein aufgelöst, und in etwas Substantiellem gerechtfertigt seyn will, sondern unbeugsam und ungebeugt auf sich selber beruht, und in dieser Festigkeit entweder sich durchführt oder zu Grunde geht. Eine solche Selbstständigkeit des Charakters kann nur da zum Vorschein kommen, wo das Außergöttliche, das partikulär Menschliche zu seiner vollständigen Geltung gelangt. Von dieser Art sind hauptsächlich die Charaktere Shakespeare's, bei denen eben die pralle Festigkeit und Einseitigkeit das vorzüglich Bewundernswerthe ausmacht. Da ist nicht von Religiosität und von einem

Handeln aus religiöser Versöhnung des Menschen in sich, und vom Sittlichen als solchen die Rede. Wir haben im Gegentheil Individuen vor uns, selbstständig nur auf sich selber gestellt, mit besondern Zwecken, die nur die ihrigen sind, aus ihrer Individualität allein sich herschreiben, und welche sie nun mit der unerschütterten Konsequenz der Leidenschaft, ohne Nebenreflexion und Allgemeinheit, nur zur eigenen Selbstbefriedigung durchsetzen. Besonders die Tragödien, wie Macbeth, Othello, Richard der Dritte und andere, haben einen solchen Charakter, der dann von minder hervorragenden und energischen umgeben ist, zum Hauptgegenstande. So bestimmt z. B. den Macbeth sein Charakter zur Leidenschaft des Ehrgeizes. Anfangs schwankt er, dann aber streckt er die Hand nach der Krone aus, begeht Mord, um sie zu erlangen, und sie zu behaupten stürmt er durch alle Grausamkeiten fort. Diese rücksichtslose Festigkeit, die Identität des Menschen mit sich und seinem nur aus ihm selber hervorgehenden Zweck giebt ihm ein wesentliches Interesse. Nicht die Achtung vor der Heiligkeit der Majestät, nicht der Wahnsinn seiner Frau, nicht der Abfall der Vasallen, nicht das hereinstürzende Verderben, nichts macht ihn wankend, — himmlische und menschliche Rechte, vor nichts tritt er zurück in sich, sondern beharrt. Die Lady Macbeth ist ein ähnlicher Charakter, und nur das abgeschmackte Geschwätz einer neueren Kritik hat sie können für liebevoll halten. Gleich bei ihrem Auftreten (Akt I, Sc. 5), als sie den Brief Macbeths, der das Zusammentreffen mit den Hexen und deren Prophezeiung: „Heil dir, Than von Cawdor! Heil dir, der noch König seyn wird," berichtet, ruft sie aus: „Glamis bist du und Cawdor; und sollst seyn, was dir ward verheißen. Aber ich fürchte deinen Sinn (thy nature); er ist zu voll von der Milch menschlicher Milde, um den nächsten Weg zu ergreifen." Sie zeigt kein liebevolles Behagen, keine Freude über das Glück ihres Mannes, keine sittliche Regung, keine Theilnahme, kein Bedauern

einer edlen Seele, sondern fürchtet nur, der Charakter ihres Mannes werde seinem Ehrgeiz in den Weg treten; ihn selber aber betrachtet sie nur als ein Mittel; und dabei ist kein Schwanken, keine Ungewißheit, kein Besinnen, kein Weichen, wie zunächst noch bei Macbeth selber, keine Reue; sondern die reine Abstraktion und Härte des Charakters, der was ihm gemäß ist ohne Weiteres durchführt, bis sie zuletzt bricht. Dieser Bruch, der bei Macbeth, als er die That vollführt hat, von Außen her auf ihn heranstürmt, ist in dem weiblichen Innern der Lady der Wahnsinn. Und so sind Richard der Dritte, Othello, die alte Margarethe und so viele andere gleichfalls; das Gegentheil der Miserabilität moderner Charaktere, der Kotzebue'schen z. B., die höchst edel scheinen, groß, vortrefflich und doch innerlich zugleich nur Lumpen sind. In anderer Beziehung nicht besser haben es Spätere gemacht, welche doch Kotzebue höchlich verachteten. Wie z. B. Heinrich von Kleist in seinem Käthchen und Prinzen von Homburg; Charaktere, in denen dem wachen Zustande fester Konsequenz gegenüber, das Magnetische, der Somnambulismus, das Schlafwandeln als das Höchste und Vortrefflichste dargestellt ist. Der Prinz von Homburg ist der erbärmlichste General; beim Austheilen der Dispositionen zerstreut, schreibt er die Ordre schlecht auf, treibt in der Nacht vorher krankhaftes Zeug, und am Tage in der Schlacht ungeschickte Dinge. Bei solcher Zweiheit, Zerrissenheit und inneren Dissonanz des Charakters meinen sie dem Shakespeare nachgefolgt zu seyn. Aber sie sind weit davon entfernt, denn Shakespeare's Charaktere sind in sich selbst konsequent, bleiben sich und ihrer Leidenschaft treu, und was sie sind, und was ihnen begegnet, darin schlagen sie sich nur ihrer festen Bestimmtheit nach herum. —

β. Je partikulärer nun der Charakter ist, der nur sich selber festhält, und sich dadurch leicht dem Bösen nähert, desto mehr hat er sich in der konkreten Wirklichkeit nicht nur gegen die Hindernisse zu behaupten, die sich ihm in den Weg stellen

und seine Realisation hemmen, sondern desto mehr wird er auch durch diese seine Realisation selber dem Untergange entgegengetrieben. Indem er sich nämlich durchsetzt, trifft ihn das aus dem bestimmten Charakter selbst hervorgehende Schicksal, ein selbstbereitetes Verderben. Die Entwickelung dieses Schicksals ist nun aber nicht nur eine Entwickelung aus der Handlung des Individuums, sondern zugleich ein inneres Werden, eine Entwickelung des Charakters selbst in seinem Fortstürmen, Verwildern, Zerschellen oder Ermatten. Bei den Griechen, bei denen das Pathos, der substantielle Inhalt des Handelns und nicht der subjektive Charakter das Wichtige ist, betrifft das Schicksal weniger diesen bestimmten Charakter, der sich innerhalb seiner Handlung auch nicht wesentlich weiter entwickelt, sondern am Ende ist, was er anfangs war. Auf unserer Stufe aber ist die Fortführung der Handlung eben so sehr eine Weiterentwickelung des Individuums in seinem subjektiven Innern, und nicht nur ein äußerer Fortgang. Das Handeln Macbeth's z. B. erscheint zugleich als eine Verwilderung seines Gemüths, mit einer Konsequenz, welche, als die Unentschiedenheit abgeworfen, der Wurf gethan ist, durch nichts mehr sich aufhalten läßt. Seine Gattin ist von Hause aus entschieden, die Entwickelung in ihr zeigt sich nur als die innere Angst, die sich bis zur physischen und geistigen Zertrümmerung, bis zum Wahnsinn steigert, in welchem sie untergeht. Und so ist es mit den meisten Charakteren, den bedeutenden und unbedeutenden. Die antiken Charaktere erweisen sich zwar auch als fest, und es kommt sogar bei ihnen zu Gegensätzen, wo keine Hülfe mehr möglich ist und für die Lösung ein Deus ex machina eintreten muß; doch diese Festigkeit, wie z. B. Philoktet's, ist inhaltsvoll und im Ganzen von einem sittlich berechtigten Pathos erfüllt.

γ. In diesen Charakteren unseres Kreises, bei der Zufälligkeit dessen, was sie als ihren Zweck ergreifen und der Selbstständigkeit ihrer Individualität, ist keine objektive Versöh-

nung möglich. Der Zusammenhang dessen, was sie sind, und was ihnen widerfährt, bleibt Theils unbestimmt, Theils aber ist für sie selber kein Woher und Wohin aufgelöst. Das Fatum als abstrakteste Nothwendigkeit kehrt hier noch einmal wieder zurück, und die einzige Versöhnung ist für das Individuum sein unendliches Seyn in sich, seine eigene Festigkeit, in der es über seiner Leidenschaft und deren Schicksal steht. „Es ist so," und was ihm begegnet, mag es vom waltenden Geschick, der Nothwendigkeit oder dem Zufall herkommen, das ist gleichfalls, ohne Reflexion wozu, weshalb; es geschieht, und der Mensch macht sich und will sich diesem Walten gegenüber steinern. —

b) In der ganz entgegengesetzten Weise kann nun aber zweitens das Formelle des Charakters in der Innerlichkeit als solchen liegen, bei welcher das Individuum, ohne zur Ausbreitung und Durchführung derselben gelangen zu können, stehn bleibt.

α. Es sind dieß substantielle Gemüther, die eine Totalität in sich schließen, aber in einfacher Gedrungenheit jede tiefe Bewegung nur in sich selbst ohne Entwickelung und Explikation nach Außen vollbringen. Der Formalismus, den wir so eben betrachtet haben, betraf die Bestimmtheit des Inhalts, das gänzliche Hineingelegtseyn des Individuums in den einen Zweck, den es in fester Schärfe vollständig heraus treten ließ, sich äußerte, durchsetzte, und darin, wie es die Umstände eben zugeben, unterging oder sich erhielt. Der jetzige zweite Formalismus besteht umgekehrt in der Unaufgeschlossenheit, Gestaltlosigkeit, in dem Mangel an Aeußerung und Entfaltung. Solch ein Gemüth ist wie ein kostbarer Edelstein, der nur an einzelnen Punkten zum Scheinen kommt, zu einem Scheinen, das dann ein Blitzen ist.

β. Daß solch eine Verschlossenheit von Werth und Interesse sey, dazu gehört ein innerer Reichthum des Gemüths, der seine unendliche Tiefe und Fülle aber nur in wenigen, so zu sagen stummen Aeußerungen gerade durch diese Stille erkennen läßt.

Solche einfache, ihrer unbewußte, schweigende Naturen können die höchste Anziehung üben. Ihr Schweigen muß dann jedoch die auf der Oberfläche unbewegte Stille des Meeres, des unergründlich tiefen seyn, nicht das Schweigen des Seichten, Hohlen, Stumpfen. Denn es kann einem Menschen, der sehr platt ist, zuweilen gelingen, durch ein sich wenig äußerndes Betragen, das nur hie und da dieses oder jenes halb zu verstehen giebt, die Meinung einer großen Weisheit und Innerlichkeit von sich zu erwecken, so daß man Wunder glaubt, was alles in diesem Herzen und Geiste versteckt sey, während sich am Ende zeigt, daß nichts dahinter ist. Der unendliche Gehalt und die Tiefe jener stillen Gemüther dagegen verkündigt sich, was große Genialität und Geschicklichkeit von Seiten des Künstlers fordert, durch vereinzelte, zerstreute, naive und willenlos geistvolle Aeußerungen, welche ohne Absicht für Andere, die es zu fassen vermögen, darthun, daß solches Gemüth das Substantielle der vorliegenden Verhältnisse mit tiefer Innigkeit ergreife, daß seine Reflexion jedoch in den ganzen Zusammenhang der besonderen Interessen, Rücksichten, endlichen Zwecke nicht verwickelt, davon rein, damit unbekannt sey, daß es sich durch die gewöhnlichen Bewegungen des Herzens, die Ernsthaftigkeit und die Theilnehmungen dieser Art nicht zerstreuen lasse.

γ. Für ein so in sich selbst geschlossenes Gemüth muß nun aber eben so sehr eine Zeit kommen, in welcher es an einem bestimmten Punkt seiner inneren Welt ergriffen wird, in eine für's Leben bestimmende Empfindung seine ungetheilte Kraft ganz hineinwirft, mit unzersplitterter Stärke hieran hängt und glücklich wird oder haltungslos untergeht. Denn zur Haltung bedarf der Mensch einer entwickelten Breite sittlicher Substanz, welche allein eine objektive Festigkeit giebt. Zu dieser Art von Charakteren gehören die reizvollsten Gestaltungen der romantischen Kunst, wie sie Shakespeare gleichfalls in schönster Vollendung geschaffen hat. So ist die Julia z. B. in Julia und Romeo hieher

zu rechnen. Der hiesigen theatralischen Darstellung der Julia haben Sie beigewohnt. (Die Darstellung der Mad. Crelinger; Berlin 1820.) Es ist der Mühe werth, sie zu sehen; es ist ein höchst bewegtes, lebendiges, warmes, glühendes, geistreiches, vollendetes, edles Gebilde. Doch kann Julia noch anders genommen werden, nämlich anfangs als ein ganz kindliches, einfaches Mädchen, von vierzehn, fünfzehn Jahren, dem man ansieht, daß es noch kein Bewußtseyn seiner und der Welt, keine Bewegung, keine Regung, keine Wünsche in sich gehabt, sondern in die Weltumgebungen wie in eine laterna magica, ohne daraus zu lernen und zu irgend einer Reflexion zu kommen, in aller Unbefangenheit hineingeblickt hat. Plötzlich sehen wir die Entwickelung der ganzen Stärke dieses Gemüths, der List, der Besonnenheit, Kraft, Alles aufzuopfern, dem Härtesten sich zu unterwerfen, so daß uns das Ganze nun erscheint als das erste Aufbrechen der ganzen Rose auf einmal nach allen ihren Blättchen und Falten, als ein unendliches Hervorquillen des innersten gediegenen Seelengrundes, in welchem sich vorher noch nichts unterschieden, gebildet, entwickelt hatte, das aber itzt als ein unmittelbares Produkt des erwachten einen Interesses, sich selber unbewußt in seiner schönen Fülle und Gewalt aus dem vorher verschlossenen Geiste hervortritt. Es ist ein Brand, den der eine Funke entzündet hatte, eine Knospe, die kaum von der Liebe berührt, unvermuthet in voller Blüthe dasteht, doch je schneller sie sich entfaltet, um so schneller auch entblättert hinsinkt. Mehr noch ist die Miranda im Sturm von dieser Art; auferzogen in der Stille, zeigt sie uns Shakespeare in ihrem ersten Erkennen von Menschen, er schildert sie nur in ein Paar Scenen, aber er giebt uns darin eine vollständige, unendliche Vorstellung von ihr. Auch Schiller's Thekla, obschon sie ein Produkt reflektirender Poesie ist, können wir zu dieser Gattung zählen. Mitten in einem so großen und reichen Leben wird sie doch von demselben

nicht berührt, sondern bleibt ohne Eitelkeit, ohne Reflexion in der Naivetät nur des einen Interesses, das sie allein beseelt. Ueberhaupt sind es besonders schöne, edle weibliche Naturen, für welche sich erst in der Liebe die Welt und ihr eigenes Innere aufthut, so daß sie nun erst geistig geboren werden. —

In dieselbe Kategorie solcher Innigkeit, die sich nicht zur vollständigen Explikation ihrer herauszubilden vermag, gehören meistentheils auch die Volkslieder, besonders germanische, welche es in der gehaltvollen Gedrungenheit des Gemüths, wie sehr dasselbe auch von irgend einem Interesse sich ergriffen zeigt, doch nur zu abgerissenen Aeußerungen zu bringen vermögen, und hieran eben die Tiefe der Seele offenbar machen. Es ist dieß eine Darstellungsweise, welche in der Stummheit gleichsam zum Symbolischen wieder zurückgeht, indem, was sie giebt, nicht die offene, klare Darlegung des ganzen Innern, sondern nur ein Zeichen und eine Andeutung ist. Wir erhalten jedoch hier nicht ein Symbol, dessen Bedeutung, wie früher, eine abstrakte Allgemeinheit bleibt, sondern eine Aeußerung, deren Inneres eben dieß subjektive, lebendige, wirkliche Gemüth selbst ist. In den späteren Tagen eines durchweg reflektirenden Bewußtseyns, das jener in sich zurückgedrängten Naivetät fern steht, sind solche Darstellungen von höchster Schwierigkeit, und geben den Beweis eines ursprünglich poetischen Geistes. Daß Goethe besonders in seinen Liedern auch darin Meister sey, so symbolisch zu schildern, d. i. in einfachen, scheinbar äußerlichen und gleichgültigen Zügen, die ganze Treue und Unendlichkeit des Gemüths offen zu legen, haben wir schon früher gesehen. Von dieser Art ist z. B. der König von Thule, der zum Schönsten gehört, was Goethe gedichtet hat; durch nichts giebt der König seine Liebe kund, als durch den Becher, den dieser Alte von seiner Geliebten bewahrte. Im Sterben steht der alte Zecher, um ihn her die Ritter, im hohen Königssaale, sein Reich, seine Schätze

gönnt er seinen Erben, den Becher aber wirft er in die Fluth, kein Anderer soll ihn besitzen.

Er sah ihn stürzen, trinken,
Und sinken tief in's Meer,
Die Augen thäten ihm sinken,
Trank nie einen Tropfen mehr.

Solch ein tiefes, stilles Gemüth nun aber, das die Energie des Geistes wie den Funken im Kiesel verschlossen hält, sich nicht ausgestaltet, sein Daseyn und seine Reflexion über dasselbe nicht ausbildet, hat sich denn auch nicht durch diese Bildung befreit. Es bleibt dem grausamen Widerspruch ausgesetzt, wenn der Mißton des Unglücks in sein Leben hereinklingt, keine Geschicklichkeit, keine Brücke zu haben, sein Herz und die Wirklichkeit zu vermitteln, und ebenso die äußeren Verhältnisse von sich abzuwehren, gehalten dagegen zu seyn und an sich zu halten. Geräth es in Kollision, so weiß es sich deshalb nicht zu helfen, geht rasch, besinnungslos zur Thätigkeit heraus, oder läßt sich passiv verwickeln. So ist z. B. Hamlet ein schönes, edles Gemüth; nicht etwa innerlich schwach, aber ohne kräftiges Lebensgefühl geht er in der Dumpfheit der Melancholie, schwermüthig in der Irre umher; er hat eine feine Witterung; kein äußeres Zeichen, kein Grund zum Verdacht ist da, aber ihm ist nicht geheuer, es ist nicht alles wie es seyn soll, er ahnt die ungeheure That, die geschehen. Der Geist seines Vaters giebt ihm das Nähere an. Schnell ist er innerlich zur Rache bereit, er gedenkt stets der Pflicht, die ihm sein eignes Herz vorschreibt, aber er läßt sich nicht, wie Macbeth, hinreißen, tödtet nicht, wüthet nicht, schlägt nicht, wie Laertes, unmittelbar drein, sondern verharrt in der Unthätigkeit einer schönen, innerlichen Seele, die sich nicht wirklich machen, in die gegenwärtigen Verhältnisse sich nicht hineinlegen kann. Er wartet ab, sucht in der schönen Rechtlichkeit seines Gemüths nach objektiver Gewißheit, kommt aber, selbst nachdem er sie erlangt hat, zu keinem festen Entschluß, sondern

läßt sich durch äußere Umstände leiten. In dieser Unwirklichkeit irrt er sich nun auch in dem, was vorliegt, bringt, statt des Königs, den alten Polonius um; handelt übereilt, wo er hätte besonnen prüfen müssen, während er, wo es der rechten Thatkraft bedurfte, in sich versunken bleibt, bis sich ohne seine Handlung in diesem breiten Verlauf der Umstände und Zufälle das Schicksal des Ganzen wie seiner eigenen stets wieder in sich zurückgezogenen Innerlichkeit entwickelt hat.

Besonders aber kommt diese Stellung in der modernen Zeit bei Menschen aus niederen Ständen vor, welche ohne Bildung zu allgemeinen Zwecken, ohne die Mannigfaltigkeit objektiver Interessen sind, und deshalb, wenn ein Zweck verloren geht, nun in keinem anderen einen Halt ihres Inneren und einen Stützpunkt ihrer Thätigkeit finden können. Diese Bildungslosigkeit läßt verschlossene Gemüther, je unentwickelter sie ist, nur desto steifer und hartnäckiger an dem festhalten, was sie, mag es auch noch so einseitig seyn, gleich ihrer ganzen Individualität nach in Anspruch genommen hat. Solch eine Eintönigkeit in sich wortlos zusammengefaßter Menschen liegt vornehmlich in deutschen Charakteren, welche daher in ihrer Verschlossenheit leicht störrisch, widerborstig, knorrig, unzugänglich und in ihren Handlungen und Aeußerungen vollkommen unsicher und widersprechend erscheinen. Als ein Meister im Zeichnen und Darstellen von dergleichen stummen Gemüthern der unteren Volksklassen will ich hier nur Hippel nennen, den Verfasser der „Lebensläufe in aufsteigender Linie," eines der wenigen deutschen humoristischen Originalwerke. Er hält sich von Jean Paul's Sentimentalität und Abgeschmacktheit der Situationen durchaus fern, und hat dagegen eine wunderbare Individualität, Frische und Lebendigkeit. Besonders gedrungene Charaktere, die sich nicht Luft zu machen wissen, und die nun, wenn sie dazu kommen, es gewaltsam in fürchterlicher Weise thun, versteht er höchst ergreifend zu schildern. Sie lösen den unendlichen Widerspruch ihres Inneren, und der un-

glücklichen Umstände, in welche sie sich verwickelt sehn, selber in schauderhafter Weise, und vollbringen dadurch das, was sonst ein äußeres Schicksal thut, wie z. B. in Julia und Romeo äußerliche Zufälle die dazwischentretende Klugheit und Künstlichkeit des Mönchs zu Schanden machen, und den Tod der Liebenden herbeiführen.

c) So zeigen denn also diese formellen Charaktere überhaupt einestheils nur die unendliche Willenskraft der besonderen Subjektivität, die wie sie ist sich geltend macht, und in ihrem Willen fortstürmt, oder sie stellen anderentheils ein in *sich* totales, unbeschränktes Gemüth dar, das, an irgend einer bestimmten Seite seines Innern berührt, nun die Weite und Tiefe seiner ganzen Individualität auf diesen einen Punkt koncentrirt, doch als nach Außen hin unentwickelt, in Kollision gerathen, sich nicht zu finden und besonnen zu helfen im Stande ist. Ein *dritter* Punkt, dessen wir jetzt noch zu erwähnen haben, besteht darin, daß wenn uns jene ganz einseitigen und ihren Zwecken nach beschränkten, ihrem Bewußtseyn nach aber entwickelten Charaktere, nicht nur *formell*, sondern auch *substantiell* interessiren sollen, wir in ihnen zugleich die Anschauung erhalten müssen, als ob diese Beschränktheit ihrer Subjektivität selbst nur ein Schicksal, d. i. eine Verwickelung ihrer partikulären Bestimmtheit mit einem tieferen Inneren sey. Diese Tiefe und diesen Reichthum des Geistes läßt uns nun Shakespeare in der That an ihnen erkennen. Er zeigt sie als Menschen von freier Vorstellungskraft und genialem Geiste, indem ihre Reflexion über dem steht, und sie über das hinaushebt, was sie ihrem Zustande und ihrem bestimmten Zwecke nach sind, so daß sie gleichsam nur durch das Unglück der Umstände, durch die Kollision ihrer Lage zu dem gedrängt werden, was sie vollbringen. Doch ist dieß nicht so zu nehmen, als ob bei Macbeth z. B. das, was er wagt, nur auf die Schuld der bösen Hexen zu schieben wäre; die Hexen sind vielmehr nur der poetische

Wiederschein seines eigenen starren Wollens. Was die Shakespeare'schen Figuren durchführen, ihr besonderer Zweck, hat in ihrer eigenen Individualität seinen Ursprung und die Wurzel seiner Kraft. In ein und derselben Individualität aber bewahren sie zugleich die Hoheit, welche das, was sie als wirklich, d. i. nach ihren Zwecken, Interessen, Handlungen, sind, wegwischt, sie erweitert und sie in sich selber erhöht. Ebenso bleiben die gemeinen Charaktere Shakespeare's, Stephano, Trinkulo, Pistol und der absolute Held unter allen diesen, Fallstaff, in ihrer Gemeinheit versunken, aber sie geben sich zugleich als Intelligenzen kund, deren Genie Alles in sich befassen, eine ganz freie Existenz haben, überhaupt das seyn könnte, was große Menschen sind. Wogegen in französischen Trauerspielen auch die Größten und Besten oft genug sich, bei Lichte besehen, rein nur als ausgespreizte böse Bestien erweisen, in denen nur Geist ist, um sich sophistisch zu rechtfertigen. Bei Shakespeare finden wir keine Rechtfertigung, keine Verdammniß, sondern nur Betrachtung über das allgemeine Schicksal, auf dessen Standpunkt der Nothwendigkeit sich die Individuen ohne Klage und Reue stellen, und von ihm aus Alles und sich selber, gleichsam außerhalb ihrer selbst, versinken sehen.

In allen diesen Beziehungen ist das Bereich solcher individueller Charaktere ein unendlich reiches Feld, das aber leicht in die Gefahr bringt, in Hohlheit und Plattheit zu verfallen, so daß es nur wenige Meister gegeben hat, die das Wahrhafte aufzufassen genug Poesie und Einsicht besaßen.

2. Die Abentheuerlichkeit.

Nachdem wir nun die Seite des Innern betrachtet haben, welche auf dieser Stufe kann zur Darstellung kommen, müssen wir *zweitens* unsern Blick auch auf das Aeußere, auf die Besonderheit der Umstände und Situationen, welche den Charakter anregen, auf die Kollisionen, in welche er verwickelt wird,

so wie auf die Gesammtgestalt hinwenden, die das Innere innerhalb der konkreten Wirklichkeit annimmt.

Es ist, wie wir schon mehrmals sahen, eine Grundbestimmung der romantischen Kunst, daß die Geistigkeit, das Gemüth als in sich reflektirt, ein Ganzes ausmacht, und sich deshalb auf das Aeußere nicht als auf seine von ihm durchdrungene Realität, sondern als auf ein von ihm abgetrenntes bloß Aeußerliches bezieht, das sich geistentlassen für sich forttreibt, verwickelt, und als eine endlos fortfließende, sich ändernde, verwirrende Zufälligkeit herumwirft. Dem in sich festgeschlossenen Gemüth nun ist es ebenso gleichgültig, an welche Umstände es sich wende, als es zufällig ist, welche sich ihm darbieten. Denn bei seinem Handeln kommt es ihm weniger darauf an, ein in sich selbst begründetes und durch sich selbst fortbestehendes Werk zu vollbringen, als vielmehr nur überhaupt sich geltend zu machen, und Thaten zu thun.

a) Es ist hiermit das vorhanden, was in anderer Beziehung kann die Entgötterung der Natur genannt werden. Der Geist hat sich aus der Aeußerlichkeit der Erscheinungen in sich zurückgezogen, welche, indem das Innere der Subjektivität nicht mehr sich selber darin sieht, sich nun auch ihrerseits gleichgültig außerhalb des Subjekts für sich gestalten. Seiner Wahrheit nach ist der Geist zwar in sich mit dem Absoluten vermittelt und versöhnt, in sofern wir aber hier auf dem Boden der selbstständigen Individualität stehn, welche von sich, wie sie sich unmittelbar findet, ausgeht, und so sich festhält, so trifft dieselbe Entgötterung auch den handelnden Charakter, der deshalb mit seinen selber zufälligen Zwecken in eine zufällige Welt hinaustritt, mit welcher er sich nicht zu einem in sich kongruenten Ganzen in Eins setzt. Diese Relativität der Zwecke in einer relativen Umgebung, deren Bestimmtheit und Verwickelung nicht im Subjekt liegt, sondern sich äußerlich und zufällig bestimmt und ebenso zufällige Kollisionen als seltsam durcheinandergeschlungene Verzweigungen herbeiführt, macht das Abentheuerliche aus, das für die Form der Begebnisse und Handlungen den Grund-Typus des Romantischen abgiebt.

Zur Handlung und Begebenheit im strengeren Sinne des Ideals und der klassischen Kunst gehört ein in sich selbst wahrhafter, an und für sich nothwendiger Zweck, in dessen Gehalte nun auch das Bestimmende für die äußere Gestalt, für die Art und Weise der Durchführung in der Wirklichkeit liegt. Dieß ist bei den Thaten und Begebenheiten der romantischen Kunst nicht der Fall. Denn wenn hier auch in sich selbst allgemeine und substantielle Zwecke in ihrer Realisation dargestellt werden, so haben diese Zwecke doch die Bestimmtheit der Handlung, das Ordnende und Gliedernde ihres inneren Verlaufs, nicht an ihnen selber, sondern müssen diese Seite der Verwirklichung frei geben, und sie deshalb der Zufälligkeit überlassen.

α. Die romantische Welt hatte nur ein absolutes Werk zu vollbringen, die Ausbreitung des Christenthums, die Bethätigung des Geistes der Gemeine. Mitten in einer feindlichen Welt, theils des ungläubigen Alterthums, theils der Barbarei und Rohheit des Bewußtseyns ward dieß Werk nun, wenn es aus dem Lehren zu Thaten heraustrat, hauptsächlich ein passives Werk der Duldung von Schmerz und Marter, der Aufopferung des eigenen zeitlichen Daseyns für das ewige Heil der Seele. Die weitere That, die sich auf den ähnlichen Inhalt bezieht, ist im Mittelalter das Werk des christlichen Ritterthums, die Vertreibung der Mauren, Araber, der Muhamedaner überhaupt, aus den christlichen Ländern, und dann vor allem in den Kreuzzügen die Eroberung des heiligen Grabes. Dieß war jedoch nicht ein Zweck, welcher den Menschen als Menschheit betraf, sondern den nur die Gesammtheit der einzelnen Individuen zu vollbringen hatte, so daß diese nun auch ihrer Einzelheit nach beliebig herzuströmten. Nach dieser Seite hin können wir die Kreuzzüge das Gesammtabentheuer des christlichen Mittelalters nennen, ein

Abentheuer, das in sich selbst gebrochen und phantastisch war; geistiger Art, doch ohne wahrhaft geistigen Zweck, und in Beziehung auf Handlungen und Charaktere lügenhaft. Denn in Beziehung auf das religiöse Moment haben die Kreuzzüge ein höchst leeres äußerliches Ziel. Die Christenheit soll ihr Heil nur im Geiste haben, in Christus, der auferstanden zur Rechten Gottes erhoben ist, und seine lebendige Wirklichkeit, seinen Aufenthalt im Geiste findet, nicht in seinem Grabe, und in den sinnlichen, unmittelbar gegenwärtigen Orten seines einstigen zeitlichen Aufenthaltes. Der Drang und die religiöse Sehnsucht des Mittelalters ging aber nur auf den Ort, das äußere Lokal der Leidensgeschichte und des heiligen Grabes. Ebenso widersprechend war mit dem religiösen Zweck unmittelbar der rein weltliche der Eroberung, des Gewinns verbunden, welcher in seiner Aeußerlichkeit einen ganz anderen Charakter als der religiöse an sich trug. So wollte man Geistiges, Inneres gewinnen und bezweckte die bloß äußere Lokalität, aus welcher der Geist verschwunden war, man strebte nach zeitlichem Gewinn, und knüpfte dieß Weltliche an das Religiöse als solches. Diese Zwiespaltigkeit macht hier das Gebrochene, Phantastische aus, in welchem die Aeußerlichkeit das Innere, und dieses umgekehrt das Aeußere, statt Beides in Harmonie zu bringen, verkehrt. Dadurch zeigt sich denn auch in der Ausführung Entgegengesetztes versöhnungslos zusammengeknüpft. Die Frömmigkeit schlägt zur Rohheit und barbarischen Grausamkeit um, und dieselbe Rohheit, welche alle Selbstsucht und Leidenschaft des Menschen hervorbrechen läßt, wirft sich umgekehrt wieder in die ewige tiefe Rührung und Zerknirschung des Geistes herüber, um die es sich eigentlich handelte. Bei diesen widerstrebenden Elementen fehlt es denn auch den Thaten und Begebnissen ein und desselben Zwecks an aller Einheit und Konsequenz der Leitung, die Gesammtheit zerstreut, zersplittert sich zu Abentheuern, Siegen, Niederlagen, bunten Zufälligkeiten, und der Ausgang entspricht den Mitteln und großen Anstalten nicht. Ja der Zweck selbst hebt sich durch seine Ausführung auf. Denn die Kreuzzüge wollten das Wort noch einmal wahr machen: Du lässest ihn nicht im Grabe ruhn, du leidest nicht, daß dein Heiliger verwese. Aber gerade diese Sehnsucht, an solchen Orten und Räumen, sogar am Grabe, dem Ort des Todes, Christus, den Lebendigen, zu suchen und die Befriedigung des Geistes zu finden, ist selbst nur, wie viel Wesens auch Herr von Chateaubriand davon macht, eine Verwesung des Geistes, aus welcher die Christenheit auferstehen sollte, um in das frische volle Leben der konkreten Wirklichkeit zurückzukehren.

Ein ähnlicher Zweck, mystisch auf der einen, phantastisch auf der andern Seite, und in der Durchführung abentheuerlich ist die Aufsuchung des heiligen Graal's. —

β. Ein höheres Werk ist dasjenige, was jeder Mensch an sich selbst zu vollbringen hat, sein Leben, wodurch er sich sein ewiges Schicksal bestimmt. Diesen Gegenstand hat z. B. Dante in seiner göttlichen Komödie nach katholischer Anschauung aufgefaßt, indem er uns durch Hölle, Fegefeuer und Himmel führt. Auch hier fehlt es, der strengen Anordnung des Ganzen ohnerachtet, weder an phantastischen Vorstellungen, noch an Abentheuerlichkeiten, insofern dieß Werk der Beseligung und Verdammniß nicht nur an und für sich in seiner Allgemeinheit, sondern als an einer fast unübersehbaren Anzahl Einzelner in ihrer Partikularität vollbracht, zur Darstellung kommt, und sich außerdem der Dichter das Recht der Kirche anmaaßt, die Schlüssel des Himmelreichs in die Hand nimmt, selig spricht und verdammt, und sich so zum Weltrichter macht, der die bekanntesten Individuen der alten und der christlichen Welt, Dichter, Bürger, Krieger, Kardinäle, Päpste in die Hölle, in's Fegefeuer, oder in's Paradies versetzt.

γ. Die anderen Stoffe, welche zu Handlungen und Begebenheiten führen, sind sodann auf dem weltlichen Boden die

unendlich mannigfaltigen Abentheuereien der Vorstellung, der äußeren und inneren Zufälligkeit der Liebe, Ehre und Treue; hier sich des eigenen Ruhmes wegen herumzuschlagen, dort einer verfolgten Unschuld beizuspringen, zur Ehre seiner Dame die erstaunlichsten Thaten zu vollbringen, oder das unterdrückte Recht durch die Kraft seiner eignen Faust und die Geschicklichkeit seines Arms, und sollte auch eine Kette von Spitzbuben die Unschuld seyn, die befreit wird, herzustellen. In den meisten dieser Stoffe ist keine Lage, keine Situation, kein Konflikt vorhanden, wodurch das Handeln *nothwendig* würde, sondern das Gemüth will hinaus, und *sucht* sich die Abentheuer absichtlich *auf*. So haben hier die Handlungen der *Liebe* z. B. zum großen Theil, ihrem specielleren Inhalt nach, keine andere Bestimmung in sich, als die, Beweise der Festigkeit, Treue, Dauer der Liebe abzulegen, zu zeigen, die umgebende Wirklichkeit mit dem ganzen Kompler ihrer Verhältnisse gelte nur als Material, die Liebe zu manifestiren. Dadurch ist die bestimmte That dieser Manifestation, da es nur auf den Beweis selbst ankommt, nicht durch sich selbst bestimmt, sondern dem Einfall, der Laune der Dame, der Willkür äußerlicher Zufälligkeiten überlassen. Ganz ebenso ergeht es mit den Zwecken der *Ehre und Tapferkeit*. Sie gehören größten Theils dem von allem weiteren substantiellen Gehalt noch fernstehenden Subjekt an, das sich in jeden Inhalt, der zufällig vorliegt, hineinlegen, und sich daran verletzt finden, oder darin eine Gelegenheit, seinen Muth, seine Gewandtheit darzuthun, suchen kann. Wie es hier kein Maaß dafür giebt, was zum Inhalt gemacht werden müsse, was nicht, so fehlt auch der Maaßstab für das, was wirklich eine Verletzung der Ehre, was der wahre Gegenstand der Tapferkeit seyn könne. Mit der Handhabung des *Rechts*, welche gleichfalls ein Zweck der Ritterlichkeit ist, verhält es sich nicht anders. Recht und Gesetz nämlich erweist sich hier noch nicht als ein an und für sich fester, nach dem Gesetz und dessen nothwendigem Inhalt sich

stets vollbringender Zustand und Zweck, sondern als ein selbst nur subjektiver Einfall, so daß sowohl das Einschreiten, als auch die Beurtheilung dessen, was in diesem oder jenem Fall Recht oder Unrecht sey, dem ganz zufälligen Ermessen der Subjektivität anheimgestellt bleibt.

b) Was wir somit überhaupt, besonders auf dem Gebiete des Weltlichen, im Ritterthum und in jenem Formalismus der Charaktere vor uns haben, ist mehr oder weniger die Zufälligkeit sowohl der Umstände, innerhalb welcher gehandelt wird, als auch des wollenden Gemüths. Denn jene einseitigen individuellen Figuren können das ganz Zufällige zu ihrem Inhalt nehmen, das nur durch die Energie ihres Charakters getragen und unter von Außen her bedingten Kollisionen durchgeführt wird oder mißlingt. Ebenso ergeht es dem Ritterthum, das in der Ehre, Liebe und Treue eine höhere, dem wahrhaft Sittlichen ähnliche Berechtigung in sich enthält. Einerseits wird es durch die Einzelnheit der Umstände, auf welche es reagirt, direkt eine Zufälligkeit, indem statt eines allgemeinen Werkes nur partikulare Zwecke zu vollbringen sind, und an und für sich seyende Zusammenhänge fehlen; andererseits findet eben damit auch in Ansehung des subjektiven Geistes der Individuen Willkür oder Täuschung in Betreff auf Vorhaben, Pläne und Unternehmungen statt. Konsequent durchgeführt erweist sich deshalb diese ganze Abentheuerei in ihren Handlungen und Begebenheiten, wie in deren Erfolge, als eine sich in sich selbst auflösende und dadurch komische Welt der Ereignisse und Schicksale.

Diese Auflösung des Ritterthums in sich selbst ist sich vornehmlich in Ariost und Cervantes, und jener in ihrer Besonderheit individuellen Charaktere in Shakespeare zum Bewußtseyn und zur gemäßesten Darstellung gekommen.

α. In Arioste ergötzen besonders die unendlichen Verwickelungen der Schicksale und Zwecke, die mährchenhafte Verschlingung phantastischer Verhältnisse und närrischer Situationen, mit

denen der Dichter bis zur Leichtfertigkeit hin abentheuerlich spielt. Es ist lauter blanke Thorheit und Tollheit, mit der es den Helden Ernst seyn soll. Hauptsächlich ist die Liebe von der göttlichen Liebe des Dante, von der phantastischen Zärtlichkeit des Petrarka häufig zu sinnlich obscönen Geschichten und lächerlichen Kollisionen heruntergesunken, während die Heldenschaft und Tapferkeit bis zu einer Spitze heraufgeschraubt erscheint, auf welcher sie nicht mehr zu einem gläubigen Erstaunen, sondern nur zu einem Lächeln über die Fabelhaftigkeit der Thaten erregt. Bei der Gleichgültigkeit aber, in Rücksicht auf die Art und Weise, wie die Situationen zu Stande kommen, wunderbare Verzweigungen und Konflikte herbeiführen, angefangen, abgebrochen, wieder verflochten, durchschnitten und endlich überraschend gelöst werden, so wie bei der komischen Behandlung der Ritterlichkeit, weiß dennoch Ariosto das Edle und Große, das in der Ritterschaft, dem Muth, der Liebe, Ehre und Tapferkeit liegt, ganz ebenso zu sichern und herauszuheben, als er andere Leidenschaften, Verschmitzheit, List, Geistesgegenwart und so vieles Sonstige noch treffend zu schildern versteht.

β. Wenn sich nun Ariosto mehr gegen das Mährchenhafte der Abentheuerlichkeit hinwendet, so bildet Cervantes dagegen das Romanhafte aus. In seinem Don Quirote ist es eine edle Natur, bei der das Ritterthum zur Verrücktheit wird, indem wir die Abentheuerlichkeit desselben mitten in den festen, bestimmten Zustand einer ihren äußeren Verhältnissen nach genau geschilderten Wirklichkeit hineingesetzt finden. Dieß giebt den komischen Widerspruch einer verständigen, durch sich selbst geordneten Welt und eines isolirten Gemüthes, das sich diese Ordnung und Festigkeit erst durch sich und das Ritterthum, durch das sie nur umgestürzt werden könnte, erschaffen will. Dieser komischen Verirrung zum Trotz ist aber im Don Quirote ganz das erhalten, was wir vorhin bei Shakespeare rühmten. Auch Cervantes hat seinen Helden zu einer ursprünglich edlen, mit

vielseitigen Geistesgaben ausgestatteten Natur gemacht, die uns immer zugleich wahrhaft interessirt. Don Quirote ist ein in der Verrücktheit seiner selbst und seiner Sache vollkommen sicheres Gemüth, oder vielmehr ist nur dieß die Verrücktheit, daß er seiner und seiner Sache so sicher ist und bleibt. Ohne diese reflexionslose Ruhe in Rücksicht auf den Inhalt und Erfolg seiner Handlungen wäre er nicht ächt romantisch, und diese Selbstgewißheit, in Ansehung des Substantiellen seiner Gesinnung, ist durchaus groß und genial mit den schönsten Charakterzügen geschmückt. Ebenso ist das ganze Werk einerseits eine Verspottung des romantischen Ritterthums, durch und durch eine wahrhafte Ironie, während bei Ariosto die Abentheuerlichkeit gleichsam nur ein leichtfertiger Spaß bleibt; andererseits aber werden die Begebenheiten Don Quirote's nur der Faden, auf dem sich aufs Lieblichste eine Reihe ächt romantischer Novellen hinschlingt, um das in seinem wahren Werth erhalten zu zeigen, was der übrige Theil des Romans komisch auflöst.

γ. Aehnlich, wie wir hier das Ritterthum, selbst in seinen wichtigsten Interessen, zur Komik umschlagen sehen, stellt nun auch Shakespeare entweder neben seine festen individuellen Charaktere und tragischen Situationen und Konflikte komische Figuren und Scenen, oder hebt jene Charaktere durch einen tiefen Humor über sich selbst und ihre schroffen, beschränkten und falschen Zwecke hinaus. Falstaff z. B., der Narr im Lear, die Musikantenscene in Julia und Romeo sind von der ersten, Richard der Dritte von der zweiten Art. —

c) An diese Auflösung des Romantischen, seiner bisherigen Gestalt nach, schließt sich drittens endlich das Romanhafte, im modernen Sinne des Wortes, dem der Zeit nach die Ritter- und Schäferromane vorangehen. — Dieß Romanhafte ist das wieder zum Ernste, zu einem wirklichen Gehalte gewordene Ritterthum. Die Zufälligkeit des äußerlichen Daseyns hat sich verwandelt in eine feste, sichere Ordnung der bürgerlichen Gesell-

schaft und des Staats, so daß jetzt Polizei, Gerichte, das Heer, die Staatsregierung an die Stelle der chimärischen Zwecke treten, die der Ritter sich machte. Dadurch verändert sich auch die Ritterlichkeit der in neueren Romanen agirenden Helden. Sie stehn als Individuen mit ihren subjektiven Zwecken der Liebe, Ehre, Ehrsucht oder mit ihren Idealen der Weltverbesserung dieser bestehenden Ordnung und Prosa der Wirklichkeit gegenüber, die ihnen von allen Seiten Schwierigkeiten in den Weg legt. Da schrauben sich nun die subjektiven Wünsche und Forderungen in diesem Gegensatze in's Unermeßliche in die Höhe; denn jeder findet vor sich eine bezauberte, für ihn ganz ungehörige Welt, die er bekämpfen muß, weil sie sich gegen ihn sperrt, und in ihrer spröden Festigkeit seinen Leidenschaften nicht nachgiebt, sondern den Willen eines Vaters, einer Tante, bürgerliche Verhältnisse u. s. f. als ein Hinderniß vorschiebt. Besonders sind Jünglinge diese neuen Ritter, die sich durch den Weltlauf, der sich statt ihrer Ideale realisirt, durchschlagen müssen, und es nun für ein Unglück halten, daß es überhaupt Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat, Gesetze, Berufsgeschäfte u. s. f. giebt, weil diese substantiellen Lebensbeziehungen sich mit ihren Schranken grausam den Idealen und dem unendlichen Rechte des Herzens entgegensetzen. Nun gilt es, ein Loch in diese Ordnung der Dinge hineinzustoßen, die Welt zu verändern, zu verbessern, oder ihr zum Trotz sich wenigstens einen Himmel auf Erden herauszuschneiden, das Mädchen, wie es seyn soll, sich zu suchen, es zu finden, und es nun den schlimmen Verwandten oder sonstigen Mißverhältnissen abzugewinnen, abzuerobern und abzutrotzen. Diese Kämpfe nun aber sind in der modernen Welt nichts Weiteres, als die Lehrjahre, die Erziehung des Individuums an der vorhandenen Wirklichkeit, und erhalten dadurch ihren wahren Sinn. Denn das Ende solcher Lehrjahre besteht darin, daß sich das Subjekt die Hörner abläuft, mit seinem Wünschen und Meinen sich in die bestehenden Verhältnisse und

die Vernünftigkeit derselben hineinbildet, in die Verkettung der Welt eintritt, und in ihr sich einen angemessenen Standpunkt erwirbt. Mag einer auch noch so viel sich mit der Welt herumgezankt haben, umhergeschoben worden seyn, zuletzt bekömmt er meistens doch sein Mädchen und irgend eine Stellung, heirathet, und wird ein Philister so gut wie die Anderen auch; die Frau steht der Haushaltung vor, Kinder bleiben nicht aus, das angebetete Weib, das erst die Einzige, ein Engel war, nimmt sich ohngefähr ebenso aus wie alle Anderen, das Amt giebt Arbeit und Verdrüßlichkeiten, die Ehe Hauskreuz, und so ist der ganze Katzenjammer der Uebrigen da. — Wir sehen hier den gleichen Charakter der Abentheuerlichkeit, nur daß dieselbe ihre rechte Bedeutung findet, und das Phantastische daran die nöthige Korrektion erfahren muß.

3. Die Auflösung der romantischen Kunstform.

Das Letzte, was wir jetzt noch näher festzustellen haben, ist der Punkt, auf welchem das Romantische, da es an sich schon das Princip der Auflösung des klassischen Ideals ist, diese Auflösung nun in der That als Auflösung klar heraustreten läßt.

Hier kommt nun vor Allem sogleich die vollendete Zufälligkeit und Aeußerlichkeit des Stoffs in Betracht, welchen die Kunstthätigkeit ergreift und gestaltet. In der Plastik des Klassischen ist das subjektive Innere so auf das Aeußere bezogen, daß dieses Aeußere die eigene Gestalt des Innern selbst, und nicht aus demselben selbstständig entlassen ist. Im Romantischen dagegen, wo die Innigkeit sich in sich zurückzieht, erhält der gesammte Inhalt der äußeren Welt die Freiheit, sich für sich zu ergehn, und sich seiner Eigenthümlichkeit und Partikularität nach zu erhalten. Umgekehrt, wenn die subjektive Innigkeit des Gemüths das wesentliche Moment für die Darstellung wird, ist es von gleicher Zufälligkeit, in welchen bestimmten Inhalt der äußeren Wirklichkeit und der geistigen Welt sich das Gemüth

hineinlebt. Das romantische Innere kann sich deshalb an alten Umständen zeigen, in tausend und aber tausend Lagen, Zuständen, Verhältnissen, Irrungen und Verwirrungen, Konflikten und Befriedigungen umherwerfen, denn es ist nur seine subjektive Gestaltung an ihm selbst, die Aeußerung und Aufnahmsweise des Gemüths, nicht aber ein objektiver an und für sich gültiger Gehalt, was gesucht wird und gelten soll. In den Darstellungen der romantischen Kunst hat daher alles Platz, alle Lebenssphären und Erscheinungen, das Größte und Kleinste, Höchste und Geringste, das Sittliche, Unsittliche und Böse, und besonders haust sich die Kunst, je mehr sie sich verweltlicht, mehr und mehr in die Endlichkeiten der Welt ein, nimmt mit ihnen vorlieb, gewährt ihnen vollkommene Gültigkeit, und dem Künstler ist wohl in ihnen, wenn er sie darstellt wie sie sind. So sehn wir z. B. in Shakespeare, weil bei ihm die Handlungen überhaupt in ihren endlichsten Zusammenhang auslaufen, sich in einen Kreis von Zufälligkeiten hinein vereinzeln und zerstreuen, und alle Zustände ihr Gelten haben, neben den höchsten Regionen und wichtigsten Interessen ebenso die Unbedeutendsten und Nebensächlichsten; wie in Hamlet neben dem Königshofe die Schildwachen; in Julia und Romeo das Hausgesinde; in anderen Stücken außerdem Narren, Rüpel und allerhand Gemeinheiten des täglichen Lebens, Kneipen, Fuhrleute, Nachttöpfe und Flöhe, ganz ebenso wie in dem religiösen Kreise der romantischen Kunst bei der Geburt Christi und Anbetung der Könige Ochs und Esel, die Krippe und das Stroh nicht fehlen dürfen. Und so geht es durch alles hindurch, auf daß auch in der Kunst das Wort erfüllt sey, die da niedrig sind, sollen erhöht werden.

Innerhalb dieser Zufälligkeit der Gegenstände, welche theils zwar als bloße Umgebung für einen in sich selbst gewichtigeren Inhalt, theils aber auch selbstständig zur Darstellung kommen, kehrt sich das Zerfallen der romantischen Kunst heraus, das wir oben bereits berührt haben. Auf die eine Seite nämlich stellt

sich die reale Wirklichkeit in ihrer, vom Standpunkt des Ideals aus betrachtet, prosaischen Objektivität, der Inhalt des gewöhnlichen täglichen Lebens, das nicht in seiner Substanz, in welcher es Sittliches und Göttliches enthält, aufgefaßt wird, sondern in seiner Veränderlichkeit und endlichen Vergänglichkeit. Andererseits ist es die Subjektivität, welche mit ihrer Empfindung und Ansicht, mit dem Recht und der Macht ihres Witzes sich zum Meister der gesammten Wirklichkeit zu erheben weiß, nichts in seinem gewohnten Zusammenhange und seiner Geltung läßt, die es für das gewöhnliche Bewußtseyn hat, und sich nur befriedigt, in sofern alles, was in dieß Bereich hineingezogen wird, sich durch die Gestalt und Stellung, welche die subjektive Meinung, Laune, Genialität ihm giebt, in sich selbst als auflösbar und für die Anschauung und Empfindung aufgelöst erweist. —

Wir haben deshalb in dieser Beziehung erstens von dem Princip jener mannigfaltigen Kunstwerke zu sprechen, deren Darstellungsweise der gemeinen Gegenwart und äußerlichen Realität sich dem nähert, was wir Nachahmung der Natur zu nennen gewohnt sind;

zweitens, von dem subjektiven Humor, der in der modernen Kunst eine große Rolle spielt, und besonders bei vielen Dichtern den Grund-Typus ihrer Werke abgiebt.

Drittens bleibt uns zum Schluß nur noch übrig, den Standpunkt anzudeuten, von welchem aus die Kunst sich noch heutigen Tages zu bethätigen im Stande ist.

a. Die subjektive Kunstnachahmung des Vorhandenen.

Der Kreis der Gegenstände, welche diese Sphäre umfassen kann, erweitert sich in's Unbegränzte, da sich die Kunst nicht das in sich selbst Nothwendige, dessen Bezirk in sich abgeschlossen ist, sondern die zufällige Wirklichkeit in deren schrankenlosen Modi-

fikation von Gestalten und Verhältnissen, die Natur und deren buntes Spiel vereinzelter Gebilde, das tägliche Thun und Treiben des Menschen in seiner Naturbedürftigkeit und behaglichen Befriedigung, in seinen zufälligen Gewohnheiten, Lagen, Thätigkeiten des Familienlebens, der bürgerlichen Geschäfte, überhaupt aber das unberechenbar Wechselnde in der äußeren Gegenständlichkeit zum Inhalt nimmt. Dadurch wird die Kunst nicht nur, wie es das Romantische mehr oder weniger überall ist, porträtartig, sondern sie löst sich vollständig in die Darstellung von Porträts auf, es sey in der Plastik, der Malerei oder in den Schilderungen der Poesie, und kehrt zur Nachahmung der Natur, zur absichtlichen Annäherung nämlich an die Zufälligkeit des unmittelbaren, für sich genommen, unschönen und prosaischen Daseyns zurück. — Es liegt deshalb die Frage nahe, ob denn dergleichen Produktionen überhaupt noch Kunstwerke zu nennen seyen. Wenn wir dabei den Begriff eigentlicher Kunstwerke im Sinne des Ideals vor Augen haben, bei denen es sich einerseits um einen in sich selbst nicht zufälligen und vorübergehenden Inhalt, andererseits auf die solchem Gehalt schlechthin entsprechende Gestaltungsweise handelt, so müssen die Produkte unserer gegenwärtigen Stufe im Angesichte solcher Werke allerdings zu kurz kommen. Dagegen hat die Kunst noch ein anderes Moment, das hier besonders von wesentlicher Wichtigkeit wird; die subjektive Auffassung und Ausführung des Kunstwerks, die Seite des individuellen Talents, welches dem in sich substantiellen Leben der Natur, so wie den Gestaltungen des Geistes auch noch in den äußersten Enden der Zufälligkeit, zu denen dasselbe ausläuft, treu zu bleiben, und das für sich Bedeutungslose selber durch diese Wahrheit, wie durch die bewundrungswürdigste Geschicklichkeit der Darstellung bedeutend zu machen weiß. Hierzu kommt denn noch die subjektive Lebendigkeit, mit welcher der Künstler sich mit seinem Geiste und Gemüth ganz in das Daseyn solcher Gegenstände, ihrer ganzen inneren und äußeren Gestalt und Erscheinung nach, einlebt, und sie in dieser Beseelung für die Anschauung herausstellt. Nach diesen Seiten hin dürfen wir den Erzeugnissen dieses Kreises den Namen von Kunstwerken nicht vorenthalten.

Was nun das Nähere angeht, so sind es unter den besonderen Künsten hauptsächlich die Poesie und Malerei, welche sich auch auf solche Gegenstände hingewendet haben. Denn einerseits ist es das in sich selbst Partikulare, das den Inhalt abgiebt, andererseits die zufällige, doch in ihrem Kreise ächte Eigenthümlichkeit der äußeren Erscheinung, welche hier die Form der Darstellung werden soll. Weder die Architektur noch die Skulptur und Musik eignen sich für die Erfüllung einer solchen Aufgabe.

α. In der Poesie ist es das gemeine häusliche Leben, das die Rechtschaffenheit, Weltklugheit und Moral des Tages zu seiner Substanz hat, in gewöhnlichen bürgerlichen Verwickelungen, in Scenen und Figuren aus den mittleren und niederen Ständen dargestellt. Bei den Franzosen hat besonders Diderot in diesem Sinne auf Natürlichkeit und Nachahmung des Vorhandenen gedrungen. Unter uns Deutschen waren es dagegen Goethe und Schiller, welche in höherem Sinne in ihrer Jugend einen ähnlichen Weg einschlugen, doch innerhalb dieser lebendigen Natürlichkeit und Partikularität nach tieferem Gehalte und wesentlichen interessereichen Konflikten suchten, während dann besonders Kotzebue und Iffland, der Eine mit oberflächlicher Raschheit der Auffassung und Produktion, der Andere mit ernsthafterer Genauigkeit und spießbürgerlicher Moralität, das Tagesleben ihrer Zeit in den prosaischen engeren Beziehungen, mit wenig Sinn für eigentliche Poesie, abkonterfeiten. Ueberhaupt aber hat unsere Kunst am liebsten, wenn auch am spätesten, diesen Ton aufgenommen, und eine Virtuosität darin erreicht. Denn lange Zeit hindurch war die Kunst uns mehr oder weniger etwas Fremdes, Empfangenes, nicht aus uns selbst Hervorgegange-

nes. In dieser Wendung nun auf die vorliegende Wirklichkeit liegt das Bedürfniß, daß der Stoff für die Kunst immanent, heimisch, das nationale Leben des Dichters und des Publikums sey. Auf diesen Punkt der Aneignung der Kunst, die schlechthin dem Inhalt und der Darstellung nach das Unsrige, und selbst mit Aufopferung der Schönheit und Idealität, bei uns zu Hause seyn sollte, ist der Trieb, der zu solchen Darstellungen führte, losgegangen. Andere Völker haben solche Kreise mehr verschmäht, oder kommen auch jetzt erst zu dem regeren Interesse für dergleichen Stoffe des täglichen und alltäglichen Daseyns.

β. Wollen wir uns jedoch das Bewunderungswürdigste vor die Anschauung bringen, was in dieser Beziehung kann geleistet werden, so müssen wir auf die Genremalerei der späteren Holländer sehen. Was in ihr, dem allgemeinen Geiste nach, die substantielle Grundlage sey, aus welcher sie hervorgegangen ist, habe ich bereits im ersten Theile bei der Betrachtung des Ideals als solchen (Erster Band S. 217) berührt. Die Befriedigung an der Gegenwart des Lebens, auch im Gewöhnlichsten und Kleinsten, fließt bei ihnen daraus her, daß sie sich, was anderen Völkern die Natur unmittelbarer bietet, durch schwere Kämpfe und sauren Fleiß erarbeiten müssen, und bei beschränktem Lokal in der Sorge und der Werthschätzung des Geringfügigsten groß geworden sind. Andererseits sind sie ein Volk von Fischern, Schiffern, Bürgern, Bauern, und dadurch schon auf den Werth des im Größten und Kleinsten Nöthigen und Nützlichen, das sie sich mit emsigster Betriebsamkeit zu verschaffen wissen, von Hause aus angewiesen. Ihrer Religion nach waren die Holländer, was eine wichtige Seite ausmacht, Protestanten, und dem Protestantismus allein kommt es zu, sich auch ganz in die Prosa des Lebens einzunisten, und sie für sich, unabhängig von religiösen Beziehungen, vollständig gelten und sich in unbeschränkter Freiheit ausbilden zu lassen. Keinem anderen Volke wäre es unter anderen Verhältnissen eingefallen, Gegenstände, wie die

holländische Malerei sie uns vor Augen bringt, zum vornehmlichsten Inhalt von Kunstwerken zu machen. In allen diesen Interessen aber haben die Holländer nicht etwa in der Noth und Armseligkeit des Daseyns und Unterdrückung des Geistes gelebt, sondern sie haben sich ihre Kirche selber reformirt, den religiösen Despotismus ebenso wie die spanische weltliche Macht und Grandezza besiegt, und sind durch ihre Thätigkeit, ihren Fleiß, ihre Tapferkeit und Sparsamkeit im Gefühle einer selbsterworbenen Freiheit zu Wohlstand, Behäbigkeit, Rechtlichkeit, Muth, Fröhlichkeit, und selbst zum Uebermuth des heiteren täglichen Daseyns gekommen. Dieß ist die Rechtfertigung für die Wahl ihrer Kunstgegenstände.

Einen tieferen Sinn, der auf einen in sich selbst wahrhaften Gehalt geht, können dergleichen Gegenstände nicht befriedigen; wird aber auch Gemüth und Gedanke nicht zufrieden gestellt, so versöhnt doch die nähere Anschauung damit. Denn die Kunst des Malens und des Malers ist es, von der wir sollen erfreut und hingerissen werden. Und in der That, wenn man wissen will was malen ist, so muß man diese Bildchen ansehn, um von diesem oder jenem Meister zu sagen: Der kann malen. Es kommt deshalb dem Künstler bei seiner Produktion auch gar nicht etwa darauf an, uns durch das Kunstwerk eine Vorstellung von dem Gegenstande, den er uns vorführt, zu geben. Von Trauben, Blumen, Hirschen, Bäumen, Sandufern, vom Meer, der Sonne, dem Himmel, dem Putz und Schmuck der Geräthschaften des täglichen Lebens, von Pferden, Kriegern, Bauern, vom Rauchen, Zahnausziehn, von häuslichen Scenen der verschiedensten Art haben wir im Voraus schon die vollständigste Anschauung; dergleichen giebt es in der Natur genug. Was uns reizen soll ist nicht der Inhalt und seine Realität, sondern das in Rücksicht auf den Gegenstand ganz interesselose Scheinen. Vom Schönen wird gleichsam das Scheinen als solches für sich fixirt, und die Kunst ist die Meisterschaft in Darstellung aller

Geheimnisse des sich in sich vertiefenden Scheinens der äußeren Erscheinungen. Besonders besteht die Kunst darin, der vorhandenen Welt in ihrer partikulären und doch mit den allgemeinen Gesetzen des Scheinens zusammenstimmenden Lebendigkeit mit einem feinen Sinn die momentanen, durchaus wandelbaren Züge ihres Daseyns abzulauschen, und das Flüchtigste treu und wahr festzuhalten. Ein Baum, eine Landschaft ist schon etwas für sich Festes und Bleibendes. Doch das Blinken des Metalls, den Schimmer einer beleuchteten Traube, einen schwindenden Blick des Mondes, der Sonne, ein Lächeln, den Ausdruck schnell vorübereilender Gemüthsaffekte, komische Bewegungen, Stellungen, Mienen, dieß Vergänglichste, Vorübereilendste zu ergreifen, und in seiner vollsten Lebendigkeit für die Anschauung dauernd zu machen, ist die schwere Aufgabe dieser Kunststufe. Wenn die klassische Kunst in ihrem Ideal wesentlich nur das Substantielle gestaltet, so wird uns hier die wandelnde Natur in ihren fliehenden Aeußerungen, ein Strömen des Wassers, ein Wasserfall, schäumende Meereswogen, ein Stillleben mit dem zufälligen Blitzen der Gläser, Teller u. s. f., die Außengestalt der geistigen Wirklichkeit in den besondersten Situationen, eine Frau, die beim Licht eine Nadel einfädelt, ein Halt von Räubern in zufälliger Bewegung, das Augenblicklichste einer Gebehrde, die sich schnell wieder verzieht, das Lachen und Grinsen eines Bauern, worin Ostade, Teniers, Steen Meister sind, gefesselt und zur Anschauung gebracht. Es ist ein Triumph der Kunst über die Vergänglichkeit, in welchem das Substantielle gleichsam betrogen wird um seine Macht über das Zufällige und Flüchtige.

Wie nun hier das Scheinen als solches der Gegenstände den eigentlichen Inhalt hergiebt, so geht die Kunst, indem sie den vorübereilenden Schein statarisch macht, noch weiter. Abgesehen nämlich von den Gegenständen werden auch die Mittel der Darstellung für sich selber Zweck, so daß sich die subjektive

Geschicklichkeit und Anwendung der Kunstmittel zum objektiven Gegenstande der Kunstwerke heraufhebt. Schon die alten Niederländer haben das Physikalische der Farben auf's gründlichste studirt; van Eyck, Hemling, Schoreel wußten den Glanz des Goldes, Silbers, das Leuchten der Edelsteine, Seide, Sammet, Pelzwerk u. s. f. auf's täuschendste nachzubilden. Diese Meisterschaft nun, durch die Magie der Farbe und die Geheimnisse ihres Zaubers die frappantesten Effekte zu Stande zu bringen, giebt sich jetzt eine selbstständige Gültigkeit. Wie der Geist denkend, begreifend die Welt in Vorstellungen und Gedanken sich reproducirt, so wird die Hauptsache jetzt, unabhängig von dem Gegenstande selbst, das subjektive Wiederschaffen der Aeußerlichkeit im sinnlichen Elemente der Farben und Beleuchtung. Es ist dieß gleichsam eine objektive Musik, ein Tönen in Farben. Wenn nämlich in der Musik der einzelne Ton für sich nichts ist, sondern nur in seinem Verhältniß zu anderen, in seinem Entgegensetzen, Zusammenstimmen, Uebergehen und Verschmelzen Wirkung hervorbringt, so ist es mit der Farbe hier dasselbe. Betrachten wir den Farbenschein, der wie Gold glänzt, wie beschienene Tressen glitzert, in der Nähe, so sehen wir nur etwa weißliche, gelbliche Striche, Punkte, gefärbte Flächen; die einzelne Farbe als solche hat nicht diesen Glanz, den sie hervorbringt; die Zusammenstellung erst macht dieß Blinkern und Glinzern. Nehmen wir z. B. Terburg's Atlas, so ist jeder Fleck der Farbe für sich ein mattes Grau, mehr oder weniger weißlich, bläulich, gelblich, aber in einiger Entfernung durch die Stellung zum Andern, kommt der schöne, milde Glanz hervor, der dem wirklichen Atlas eigen ist. Und so geht es mit Sammet, Spiel des Lichtes, Duft der Wolken, überhaupt mit allem, was dargestellt wird. Es ist nicht der Reflex des Gemüths, der sich an den Gegenständen, wie dieß bei Landschaften z. B. häufig der Fall ist, darstellen will, sondern es ist die ganz subjektive Geschicklichkeit, welche sich auf diese objektive Weise

als die Geschicklichkeit der Mittel selbst, in ihrer Lebendigkeit und Wirkung durch sich selber eine Gegenständlichkeit erzeugen zu können, kund thut.

γ. Dadurch wendet sich nun aber das Interesse für die dargestellten Objekte dazu um, daß es die blanke Subjektivität des Künstlers selber ist, die sich zu zeigen gedenkt, und der es deshalb nicht auf die Gestaltung eines für sich fertigen und auf sich selbst beruhenden Werkes ankommt, sondern auf eine Produktion, in welcher das hervorbringende Subjekt nur sich selber zu sehen giebt. In sofern diese Subjektivität nicht mehr die äußeren Darstellungsmittel, sondern den Inhalt selbst angeht, wird die Kunst dadurch zur Kunst der Laune und des Humors.

b. Der subjektive Humor.

Im Humor ist es die Person des Künstlers, die sich selbst ihren partikulären wie ihren tieferen Seiten nach producirt, so daß es sich dabei wesentlich um den geistigen Werth dieser Persönlichkeit handelt.

α. Da sich nun der Humor nicht die Aufgabe stellt, einen Inhalt seiner wesentlichen Natur gemäß sich objektiv entfalten und ausgestalten zu lassen, und ihn in dieser Entwickelung aus sich selbst künstlerisch zu gliedern und abzurunden, sondern der Künstler selber es ist, der in den Stoff hereintritt, so besteht seine Hauptthätigkeit darin, Alles, was sich objektiv machen und eine feste Gestalt der Wirklichkeit gewinnen will, oder in der Außenwelt zu haben scheint, durch die Macht subjektiver Einfälle, Gedankenblitze, frappanter Auffassungsweisen, in sich zerfallen zu lassen und aufzulösen. Dadurch ist jede Selbstständigkeit eines objektiven Inhalts und der in sich feste durch die Sache gegebene Zusammenhang der Gestalt in sich vernichtet, und die Darstellung nur ein Spiel mit den Gegenständen, ein Verrükken und Verkehren des Stoffs, so wie ein Herüber- und Hinüberschweifen, ein Kreuz- und Querfahren subjektiver Aeußerungen, Ansichten und Benehmungen, durch welche der Autor sich selbst wie seine Gegenstände preis giebt.

β. Die natürliche Täuschung hiebei ist, es sey ganz leicht, über sich selbst und das Vorhandene Schwänke und Witze zu machen, und so wird denn häufig nach der Form des Humoristischen gegriffen, aber es geschieht auch ebenso häufig, daß der Humor platt wird, wenn sich das Subjekt in dem Zufall seiner Einfälle und Späße gehn läßt, die lose aneinandergereiht in's Unbestimmte ausschweifen, und das Heterogenste oft mit absichtlicher Bizarrerie verknüpfen. Einige Nationen sind gegen solche Art des Humors nachgiebiger, andere strenger. Bei den Franzosen macht das Humoristische im Allgemeinen wenig Glück, bei uns mehr, und wir sind toleranter gegen Abirrungen. So ist z. B. Jean Paul bei uns ein beliebter Humorist, und doch ist er gerade vor allen Andern auffallend in dem barocken Zusammenbringen des objektiv Entferntesten, und dem kunterbuntesten Durcheinanderwürfeln von Gegenständen, deren Beziehung etwas durchaus Subjektives ist. Die Geschichte, der Inhalt und Gang der Begebenheiten ist in seinen Romanen das am wenigsten Interessante. Die Hauptsache bleiben die Hin- und Herzüge des Humors, der jeden Inhalt nur gebraucht, um seinen subjektiven Witz daran geltend zu machen. In diesem Beziehn und Verketten des aus allen Weltgegenden und Gebieten der Wirklichkeit zusammengerafften Stoffs kehrt das Humoristische gleichsam zurück zum Symbolischen, wo Bedeutung und Gestalt gleichfalls auseinander liegen, nur daß es jetzt die bloße Subjektivität des Dichters ist, welche über den Stoff wie über die Bedeutung gebietet, und sie in fremdartiger Ordnung aneinanderreiht. Solch eine Reihe von Einfällen ermüdet aber bald, besonders wenn es uns zugemuthet wird, uns mit unserer Vorstellung in die oft kaum errathbaren Kombinationen einzuleben, welche dem Dichter zufällig vorgeschwebt haben. Besonders bei Jean Paul tödtet eine Metapher, ein Witz, ein Spaß,

ein Vergleich den andern, man sieht nichts werden, alles nur verpuffen. Was sich aber auflösen soll, muß sich vorher entfaltet und vorbereitet haben. Nach der anderen Seite streift der Humor, wenn das Subjekt in sich ohne Kern und Halt eines von wahrhafter Objektivität erfüllten Gemüthes ist, gern in das Sentimentale und Empfindsame herüber, wovon Jean Paul gleichfalls ein Beispiel liefert.

γ. Zum wahren Humor, der sich von diesen Auswüchsen entfernt halten will, gehört deshalb viel Tiefe und Reichthum des Geistes, um das nur subjektiv Scheinende als wirklich ausdrucksvoll herauszuheben, und aus seiner Zufälligkeit selbst, aus bloßen Einfällen, das Substantielle hervorgehen zu lassen. Das Sichnachgeben des Dichters im Verlauf seiner Aeußerungen muß, wie bei Sterne und Hippel, ein ganz unbefangenes, leichtes, unscheinbares Fortschleudern seyn, das in seiner Unbedeutenheit gerade den höchsten Begriff von Tiefe giebt, und da es eben Einzelnheiten sind, die ordnungslos emporsprudeln, muß der innere Zusammenhang um so tiefer liegen, und in dem Vereinzelten als solchen den Lichtpunkt des Geistes hervortreiben.

Hiermit sind wir bei dem Schlusse der romantischen Kunst angelangt, bei dem Standpunkte der neuesten Zeit, deren Eigenthümlichkeit wir darin finden können, daß die Subjektivität des Künstlers über ihrem Stoffe und ihrer Produktion steht, indem sie nicht mehr von den gegebenen Bedingungen eines an sich selbst schon bestimmten Kreises des Inhalts wie der Form beherrscht ist, sondern sowohl den Inhalt als die Gestaltungsweise desselben ganz in ihrer Gewalt und Wahl behält.

c. Das Ende der romantischen Kunstform.

Die Kunst, wie sie bisher der Gegenstand unsrer Betrachtungen war, hatte die Einheit von Bedeutung und Gestalt und ebenso die Einheit der Subjektivität des Künstlers mit seinem Gehalt und Werk zu ihrer Grundlage. Näher war es die bestimmte Art dieser Einigung, welche für den Inhalt und dessen entsprechende Darstellung die substantielle, alle Gebilde durchdringende Norm abgab.

In dieser Beziehung fanden wir, beim Beginn der Kunst, im Orient den Geist noch nicht für sich selber frei; er suchte das für ihn Absolute noch im Natürlichen, und faßte deshalb das Natürliche als an sich selber göttlich auf. Weiterhin stellte die Anschauung der klassischen Kunst die griechischen Götter als unbefangene, begeistete, doch ebenso wesentlich noch von der menschlichen Naturgestalt, als von einem affirmativen Momente behaftete Individuen dar, und die romantische Kunst erst vertiefte den Geist in seine eigene Innigkeit, gegen welche nun das Fleisch, die äußere Realität und Weltlichkeit überhaupt, obschon das Geistige und Absolute nur in diesem Elemente zu erscheinen hatte, zunächst als Nichtiges gesetzt war, doch zuletzt sich mehr und mehr wieder in positiver Weise Geltung zu verschaffen wußte.

α. Diese Weltanschauungsweisen machen die Religion, den substantiellen Geist der Völker und Zeiten aus und ziehn sich wie durch die Kunst, so auch durch alle übrige Gebiete der jedesmaligen lebendigen Gegenwart hindurch. Wie nun jeder Mensch in jeder Thätigkeit, sey sie politisch, religiös, künstlerisch, wissenschaftlich, ein Kind seiner Zeit ist, und den wesentlichen Gehalt und die dadurch nothwendige Gestalt derselben herauszuarbeiten die Aufgabe hat, so bleibt es auch die Bestimmung der Kunst, daß sie für den Geist eines Volks den künstlerisch gemäßen Ausdruck finde. So lange nun der Künstler mit der Bestimmtheit solcher Weltanschauung und Religion in unmittelbarer Identität und festem Glauben verwebt ist, so lange ist es ihm auch wahhafter Ernst mit diesem Inhalt und dessen Darstellung, d. h. dieser Inhalt bleibt für ihn das Unendliche und Wahre seines eigenen Bewußtseyns, ein Gehalt, mit dem er seiner innersten Subjektivität nach in ursprünglicher Ein-

heit lebt, während die Gestalt, in welcher er denselben herausstellt, für ihn als Künstler die letzte, nothwendige, höchste Art ist, sich das Absolute und die Seele der Gegenstände überhaupt zur Anschauung zu bringen. Durch die ihm selber immanente Substanz seines Stoffs wird er an die bestimmte Weise der Exposition gebunden. Denn der Stoff, und damit die für denselben gehörige Form, trägt dann der Künstler unmittelbar in sich, als das eigentliche Wesen seines Daseyns, das er sich nicht einbildet, sondern das er selber ist, und deshalb nur die Arbeit hat, dieß wahrhaft Wesentliche sich objektiv zu machen, es lebendig aus sich vorzustellen und herauszubilden. Nur dann ist der Künstler vollständig für seinen Inhalt und für die Darstellung begeistert, und seine Erfindungen werden kein Produkt der Willkür, sondern entspringen in ihm, aus ihm, aus diesem substantiellen Boden, aus diesem Fond, dessen Inhalt nicht eher ruht, bis er durch den Künstler zu einer, seinem Begriff angemessenen individuellen Gestalt gelangt ist. Wenn wir dagegen jetzt einen griechischen Gott, oder als heutige Protestanten eine Maria zum Gegenstande eines Skulpturwerks oder Gemäldes machen wollen, so ist es uns kein wahrer Ernst mit solchem Stoffe. Der innerste Glaube ist es, der uns dann abgeht, wenn auch der Künstler in Zeiten des noch vollen Glaubens nicht eben das zu seyn braucht, was man gemeinhin einen frommen Mann nennt; wie denn auch überhaupt die Künstler nicht grade jedesmal die Frömmsten gewesen sind. Die Forderung ist nur die, daß der Inhalt für den Künstler das Substantielle, die innerste Wahrheit seines Bewußtseyns ausmache, und ihm die Nothwendigkeit für die Darstellungsweise gebe. Denn der Künstler ist in seiner Produktion zugleich Naturwesen, seine Geschicklichkeit ein natürliches Talent, sein Wirken nicht die reine Thätigkeit des Begreifens, die ihrem Stoff ganz gegenübertritt, und sich in freien Gedanken, im reinen Denken mit demselben eint, sondern als von der Naturseite noch nicht losgelöst, unmittelbar mit dem Gegenstande vereinigt, an ihn glaubend, und dem eigensten Selbst nach mit ihm identisch. Dann liegt die Subjektivität gänzlich in dem Objekt, das Kunstwerk geht ebenso ganz aus der ungetheilten Innerlichkeit und Kraft des Genies hervor, die Produktion ist ferme, unwankend, und die volle Intensität darin zusammengehalten. Dieß ist das Grundverhältniß dafür, daß die Kunst in ihrer Ganzheit vorhanden sey. —

β. Bei der Stellung dagegen, welche wir der Kunst, im Verlaufe ihrer Entwickelung, haben anweisen müssen, hat sich das ganze Verhältniß durchaus verändert. Dieß müssen wir jedoch als kein bloßes zufälliges Unglück ansehen, von welchem die Kunst von Außen her durch die Noth der Zeit, den prosaischen Sinn, den Mangel an Interesse u. s. f. betroffen wurde, sondern es ist die Wirkung und der Fortgang der Kunst selber, welche, indem sie den ihr selbst inwohnenden Stoff zur gegenständlichen Anschauung bringt, auf diesem Wege selbst durch jeden Fortschritt einen Beitrag liefert, sich selber von dem dargestellten Inhalt zu befreien. Was wir als Gegenstand durch die Kunst oder das Denken so vollständig vor unserem sinnlichen oder geistigen Auge haben, daß der Gehalt erschöpft, daß alles heraus ist, und nichts Dunkles und Innerliches mehr übrig bleibt, daran verschwindet das absolute Interesse. Denn Interesse findet nur bei frischer Thätigkeit statt. Der Geist arbeitet sich nur so lange in den Gegenständen herum, so lange noch ein Geheimes, Nichtoffenbares darin ist. Dieß ist der Fall, so lange der Stoff noch identisch mit uns ist. Hat nun aber die Kunst die wesentlichen Weltanschauungen, die in ihrem Begriffe liegen, so wie den Kreis des Inhalts, welcher diesen Weltanschauungen angehört, nach allen Seiten hin offenbar gemacht, so ist sie diesen jedesmal für ein besonderes Volk, eine besondere Zeit bestimmten Gehalt los geworden, und das wahrhafte Bedürfniß, ihn wieder aufzunehmen, erwacht nur mit dem Bedürfniß sich gegen den bisher allein gültigen Gehalt zu kehren; wie in

Griechenland Aristophanes z. B. sich gegen seine Gegenwart und Lucian sich gegen die gesammte griechische Vergangenheit erhob, und in Italien und Spanien, beim scheidenden Mittelalter, Ariosto und Cervantes sich gegen das Ritterthum zu wenden anfingen.

Gegenüber der Zeit nun, in welcher der Künstler durch seine Nationalität und Zeit, seiner Substanz nach, innerhalb einer bestimmten Weltanschauung und deren Gehalt und Darstellungsformen steht, finden wir einen schlechthin entgegengesetzten Standpunkt, welcher in seiner vollständigen Ausbildung erst in der neuesten Zeit von Wichtigkeit ist. In unseren Tagen hat sich fast bei allen Völkern die Bildung der Reflexion, die Kritik, und bei uns Deutschen die Freiheit des Gedankens auch der Künstler bemächtigt, und sie in Betreff auf den Stoff und die Gestalt ihrer Produktion, nachdem auch die nothwendigen besondern Stadien der romantischen Kunstform durchlaufen sind, so zu sagen zu einer tabula rasa gemacht. Das Gebundenseyn an einen besonderen Gehalt und eine nur für diesen Stoff passende Art der Darstellung ist für den heutigen Künstler etwas Vergangenes, und die Kunst dadurch ein freies Instrument geworden, das er nach Maaßgabe seiner subjektiven Geschicklichkeit in Bezug auf jeden Inhalt, welcher Art er auch sey, gleichmäßig handhaben kann. Der Künstler steht damit über den bestimmten konsekrirten Formen und Gestaltungen, und bewegt sich frei für sich, unabhängig von dem Gehalt und der Anschauungsweise, in welcher sonst dem Bewußtseyn das Heilige und Ewige vor Augen war. Kein Inhalt, keine Form ist mehr unmittelbar mit der Innigkeit, mit der Natur, dem bewußtlosen substantiellen Wesen des Künstlers identisch, jeder Stoff darf ihm gleichgültig seyn, wenn er nur dem formellen Gesetz, überhaupt schön und einer künstlerischen Behandlung fähig zu seyn nicht widerspricht. Es giebt heutiges Tages keinen Stoff, der an und für sich über dieser Relativität stände, und wenn er auch darüber erhaben ist, so ist doch wenigstens kein absolutes Bedürfniß vorhanden, daß er von der Kunst zur Darstellung gebracht werde. Deshalb verhält sich der Künstler zu seinem Inhalt im Ganzen gleichsam als Dramatiker, der andere, fremde Personen aufstellt und exponirt. Er legt zwar auch jetzt noch sein Genie hinein, er webt von seinem eigenen Stoffe hindurch, aber nur das Allgemeine oder das ganz Zufällige; die nähere Individualisirung hingegen ist nicht die seinige, sondern er gebraucht in dieser Rücksicht seinen Vorrath von Bildern, Gestaltungsweisen, früheren Kunstformen, die ihm, für sich genommen, gleichgültig sind, und nur wichtig werden, wenn sie ihm gerade für diesen oder jenen Stoff als die passendsten erscheinen. In den meisten Künsten, besonders in den bildenden, kommt außerdem der Gegenstand dem Künstler von Außen her, er arbeitet auf Bestellung, und hat nun bei den heiligen oder profanen Geschichten, Scenen, Portraiten, Kirchenbauten u. s. f. nur darauf zu sehen, was daraus zu machen ist. Denn wie sehr er auch sein Gemüth in den gegebenen Inhalt hineinbildet, so bleibt ihm derselbe doch immer ein Stoff, der nicht für ihn selbst unmittelbar das Substantielle seines Bewußtseyns ist. Es hilft da weiter nichts, sich vergangene Weltanschauungen wieder, so zu sagen, substantiell aneignen, d. i., sich in Eine dieser Anschauungsweisen festhineinmachen zu wollen, als z. B. katholisch zu werden, wie es in neueren Zeiten der Kunst wegen Viele gethan, um ihr Gemüth zu fixiren, und die bestimmte Begränzung ihrer Darstellung für sich selbst zu etwas An-und-für-sich-seyendem werden zu lassen. Der Künstler darf nicht erst nöthig haben, mit seinem Gemüth in's Reine zu kommen, und für sein eigenes Seelenheil sorgen zu müssen; seine große, freie Seele muß von Hause aus, ehe er an's Produciren geht, wissen und haben, woran sie ist, und ihrer sicher und in sich zuversichtlich seyn, und besonders bedarf der heutige große Künstler der freien Ausbildung des Geistes, in welcher aller Aberglauben und Glauben, der auf

bestimmte Formen der Anschauung und Darstellung beschränkt bleibt, zu bloßen Seiten und Momenten herabgesetzt ist, über welche der freie Geist sich zum Meister gemacht hat, indem er in ihnen keine an und für sich geheiligten Bedingungen seiner Exposition und Gestaltungsweise sieht, sondern ihnen nur Werth durch den höheren Gehalt zuschreibt, den er wiederschaffend als ihnen gemäß in sie hineinlegt.

In dieser Weise steht dem Künstler, dessen Talent und Genie für sich von der früheren Beschränkung auf eine bestimmte Kunstform befreit ist, jetzt jede Form, wie jeder Stoff zu Dienst und zu Gebot.

γ. Fragen wir nun aber endlich nach dem Inhalt und den Formen, welche dieser Stufe, ihrem allgemeinen Standpunkte nach, als eigenthümlich betrachtet werden können, so ergiebt sich Folgendes.

Die allgemeinen Kunstformen bezogen sich vornehmlich auf die absolute Wahrheit, welche die Kunst erreicht, und fanden den Ursprung ihrer Besonderung in der bestimmten Auffassung dessen, was dem Bewußtseyn als das Absolute galt, und in sich selbst das Princip seiner Gestaltungsart trug. Wir haben in dieser Beziehung Naturbedeutungen als Inhalt, Naturdinge und menschliche Personifikationen als Form der Darstellung im Symbolischen hervortreten sehn, im Klassischen die geistige Individualität, aber als leibliche unerinnerte Gegenwart, über welcher die abstrakte Nothwendigkeit des Schicksals stand; im Romantischen die Geistigkeit mit ihr selbst immanenter Subjektivität, für deren Innerlichkeit die äußere Gestalt zufällig blieb. Auch in dieser letzten Kunstform war, wie in den früheren, das Göttliche an und für sich Gegenstand der Kunst. Dieß Göttliche nun aber hatte sich zu objektiviren, zu bestimmen, und damit aus sich zum weltlichen Gehalt der Subjektivität fortzugehn. Zunächst lag das Unendliche der Persönlichkeit in der Ehre, Liebe, Treue, dann in der besonderen Individualität, in dem

bestimmten Charakter, der sich mit dem besonderen Gehalt des menschlichen Daseyns zusammenschloß. Das Verwachsenseyn mit solcher specifischen Beschränktheit des Inhalts endlich hob der Humor, der alle Bestimmtheit wankend zu machen und zu lösen wußte, wieder auf, und ließ die Kunst dadurch über sich selbst hinausgehn. In diesem Hinausgehn jedoch der Kunst über sich selber ist sie ebensosehr ein Zurückgehn des Menschen in sich selbst, ein Hinabsteigen in seine eigene Brust, wodurch die Kunst alle feste Beschränkung auf einen bestimmten Kreis des Inhalts und der Auffassung von sich abstreift, und zu ihrem neuen Heiligen den Humanus macht, die Tiefen und Höhen des menschlichen Gemüths als solchen, das allgemein Menschliche in seinen Freuden und Leiden, seinen Bestrebungen, Thaten und Schicksalen. Hiermit erhält der Künstler seinen Inhalt an ihm selber, und ist der wirklich sich selbst bestimmende, die Unendlichkeit seiner Gefühle und Situationen betrachtende, ersinnende und ausdrükkende Menschengeist, dem nichts mehr fremd ist, was in der Menschenbrust lebendig werden kann. Es ist dieß ein Gehalt, der nicht an und für sich künstlerisch bestimmt bleibt, sondern die Bestimmtheit des Inhalts und des Ausgestaltens der willkürlichen Erfindung überläßt, doch kein Interesse ausschließt, da die Kunst nicht mehr das nur darzustellen braucht, was auf einer ihrer bestimmten Stufen absolut zu Hause ist, sondern alles, worin der Mensch überhaupt heimisch zu seyn die Befähigung hat.

Bei dieser Breite und Mannigfaltigkeit des Stoffs ist nun vor allem die Forderung zu stellen, daß sich in Rücksicht auf die Behandlungsweise überall zugleich die heutige Gegenwärtigkeit des Geistes kund gebe. Der moderne Künstler kann sich freilich Alten und Aelteren zugesellen; Homeride, auch nur als Letzter, zu seyn ist schön, und auch Gebilde, welche die mittelaltrige Wendung der romantischen Kunst wiederspiegeln, werden ihre Verdienste haben; aber ein Anderes ist diese Allgemeingültigkeit, Tiefe und Eigenthümlichkeit eines Stoffs, und ein An-

deres seine Behandlungsweise. Kein Homer, Sophokles u. s. f., kein Dante, Arioſt oder Shakespeare können in unserer Zeit hervortreten, was so groß besungen, was so frei ausgesprochen ist, ist ausgesprochen; — es sind dieß Stoffe, Weisen sie anzuschaun und aufzufassen, die ausgesungen sind. Nur die Gegenwart ist frisch, das Andere fahl und fahler. — Wir müssen den Franzosen zwar einen Vorwurf in Rücksicht auf das Historische und eine Kritik in Betreff auf Schönheit daraus machen, griechische und römische Helden, Chinesen und Peruaner als französische Prinzen und Prinzessinnen dargestellt, und ihnen die Motive und Ansichten der Zeit Ludwig des 14ten und 15ten gegeben zu haben, doch wenn nur diese Motive und Ansichten in sich selbst tiefer und schöner gewesen wären, so würde dies Herüberziehn in die Gegenwart der Kunst nichts eben Schlimmes seyn. Im Gegentheil, alle Stoffe, sie seyen aus welcher Zeit und Nation es sey, erhalten ihre Kunstwahrheit nur als diese lebendige Gegenwärtigkeit, in welcher sie die Brust des Menschen, den Resler seiner füllt, und Wahrheit uns zur Empfindung und Vorstellung bringt. Das Erscheinen und Wirken des unvergänglich Menschlichen in seiner vielseitigsten Bedeutung und unendlichen Herumbildung ist es, was in diesem Gefäß menschlicher Situationen und Empfindungen den absoluten Gehalt unserer Kunst itzt ausmachen kann.

Blicken wir nun, nach dieser allgemeinen Feststellung des eigenthümlichen Inhalts dieser Stufe auf das zurück, was wir als die Auflösungsformen der romantischen Kunst zuletzt betrachtet haben, so hoben wir vornehmlich das Zerfallen der Kunst, die Nachbildung des äußerlich Objektiven in der Zufälligkeit seiner Gestalt auf der einen Seite, auf der anderen dagegen im Humor das Freiwerden der Subjektivität ihrer inneren Zufälligkeit nach, heraus. Zum Schluß können wir nun noch innerhalb des vorhin angedeuteten Stoffs ein Zusammenfassen jener Extreme der romantischen Kunst bemerklich machen. Wie wir

nämlich beim Fortschritt vom Symbolischen zu der klassischen Kunst die Uebergangsformen des Bildes, der Vergleichung und des Epigramms u. s. f. betrachteten, so haben wir hier im Romantischen einer ähnlichen Form Erwähnung zu thun. In jenen Auffassungsweisen war die Hauptsache das Auseinanderfallen der inneren Bedeutung und der äußeren Gestalt, eine Scheidung, welche partiell durch die subjektive Thätigkeit des Künstlers aufgehoben, und besonders im Epigramm möglichst zur Identifikation umgewandelt wurde. Die romantische Kunst nun war von Hause aus die tiefere Entzweiung der sich in sich befriedigenden Innerlichkeit, welche, da dem in sich seyenden Geiste überhaupt das Objektive nicht vollkommen entspricht, gebrochen oder gleichgültig gegen dasselbe blieb. Dieser Gegensatz hat sich im Verlauf der romantischen Kunst darin entwickelt, daß wir bei dem alleinigen Interesse für die zufällige Aeußerlichkeit oder für die gleich zufällige Subjektivität anlangen mußten. Wenn sich nun aber diese Befriedigung an der Aeußerlichkeit wie an der subjektiven Darstellung, dem Princip des Romantischen gemäß, zu einem Vertiefen des Gemüths in den Gegenstand steigert, und es dem Humor andererseits auch auf das Objekt und dessen Gestaltung innerhalb seines subjektiven Resleres ankommt, so erhalten wir dadurch eine Verinnigung in dem Gegenstande, einen gleichsam objektiven Humor. Solch eine Verinnigung jedoch kann nur partiell seyn, und sich etwa nur im Umfange eines Liedes, oder nur als Theil eines größeren Ganzen äußern. Denn sich ausdehnend und innerhalb der Objektivität durchführend würde es zur Handlung und Begebenheit und zu einer objektiven Darstellung derselben werden müssen. Was wir dagegen hierher rechnen dürfen, ist mehr ein empfindungsvolles Sich-ergehen des Gemüths in dem Gegenstande, das wohl zur Entfaltung kommt, aber eine subjektive geistreiche Bewegung der Phantasie und des Herzens bleibt, ein Einfall, der aber nicht bloß zufällig und willkürlich, sondern eine innere

Bewegung des Geistes ist, die sich ganz ihrem Gegenstande widmet, und ihn zum Interesse und Inhalt behält.

Wir können in dieser Beziehung dergleichen letzte Kunstblüthen dem alten griechischen Epigramm gegenüberstellen, in welchem diese Form in ihrer ersten einfachsten Gestalt hervortrat. Die Form, die hier gemeint ist, zeigt sich erst, wenn das Besprechen des Gegenstandes nicht ein bloßes Nennen, nicht eine Inschrift oder Aufschrift ist, welche nur sagt, was überhaupt der Gegenstand sey, sondern wenn eine tiefere Empfindung, ein treffender Witz, eine sinnreiche Reflexion und geistvolle Bewegung der Phantasie hinzukommen, die das Kleinste durch die Poesie der Auffassung beleben und erweitern; dergleichen Gedichte nun aber an oder über Etwas, einen Baum, Mühlbach, den Frühling u. s. f. über Lebendige und Todte, können von der unendlichsten Mannigfaltigkeit seyn und unter jedem Volke entstehn, doch bleiben sie untergeordneter Art, und werden überhaupt leicht lahm, denn besonders bei ausgebildeter Reflexion und Sprache wird Jedem bei den meisten Gegenständen und Verhältnissen irgend etwas einfallen, das er nun auch, wie Jeder einen Brief zu schreiben versteht, auszudrücken die Geschicklichkeit hat. Solch eines allgemeinen, oft, wenn auch mit neuen Nüancen, wiederholten Singsangs wird man bald überdrüssig. Es handelt sich deshalb auf dieser Stufe hauptsächlich darum, daß sich das Gemüth mit seiner Innigkeit, daß sich ein tiefer Geist und reiches Bewußtseyn in die Zustände, Situation u. s. f. ganz hineinlebe, darin verweile, und aus dem Gegenstande dadurch etwas Neues, Schönes, in sich selbst Werthvolles mache.

Hiefür geben besonders die Perser und Araber in der morgenländischen Pracht ihrer Bilder, in der freien Seligkeit der Phantasie, welche sich ganz theoretisch mit ihren Gegenständen zu thun macht, ein glänzendes Vorbild selbst für die Gegenwart und die subjektive heutige Innigkeit ab. Auch die Spanier und Italiener haben hierin Vortreffliches geleistet. Klopstock sagt zwar von Petrarka:

— Laura besang Petrarka in Liedern,
Zwar dem Bewunderer schön, aber dem Liebenden nicht,

doch Klopstock's Liebes-Oden sind' selber nur voll moralischer Reflexionen, trübseliger Sehnsucht und heraufgeschrobener Leidenschaft für das Glück der Unsterblichkeit, während wir in Petrarca die Freiheit der in sich selbst geadelten Empfindung bewundern, welche, wie sehr sie auch das Verlangen nach der Geliebten ausdrückt, doch in sich selber befriedigt ist. Denn das Verlangen, die Begierde kann zwar bei dem Kreise dieser Gegenstände, wenn er sich auf Wein und Liebe, auf die Schenke und den Schenken beschränkt, nicht fehlen, wie denn auch die Perser z. B. von höchster Ueppigkeit der Bilder sind, aber die Phantasie entfernt hier in ihrem subjektiven Interesse den Gegenstand ganz aus dem Kreise des praktischen Verlangens, sie hat ein Interesse nur in dieser phantasievollen Beschäftigung, welche sich in ihren hundert wechselnden Wendungen und Einfällen in freiester Weise genügt, und mit den Freuden wie mit dem Grame auf's geistreichste spielt. Auf dem Standpunkte einer gleich geistreichen Freiheit, aber subjektiv innigeren Tiefe der Phantasie stehn unter neueren Dichtern hauptsächlich Goethe in seinem westöstlichen Divan, und Rückert. Besonders unterscheiden sich Goethe's Gedichte im Divan wesentlich von seinen frühern. In „Willkomm und Abschied" z. B. ist die Sprache, die Schilderung zwar schön, die Empfindung innig, aber sonst die Situation ganz gewöhnlich, der Ausgang trivial, und die Phantasie und ihre Freiheit hat nichts weiter hinzugethan. Ganz anders ist das Gedicht im westöstlichen Divan, „Wiederfinden" überschrieben. Hier ist die Liebe ganz in die Phantasie, deren Bewegung, Glück, Seligkeit herübergestellt. Ueberhaupt haben wir in den ähnlichen Produktionen dieser Art keine subjektive Sehnsucht, kein Verliebtseyn, keine Begierde vor uns, sondern

ein reines Gefallen an den Gegenständen, ein unerschöpfliches Sich-ergehen der Phantasie, ein harmloses Spielen, eine Freiheit in den Tändeleien auch der Reime und künstlichen Versmaaße, und dabei eine Innigkeit und Frohheit des sich in sich selber bewegenden Gemüthes, welche durch die Heiterkeit des Gestaltens die Seele hoch über alle peinliche Verflechtung in die Beschränkung der Wirklichkeit hinausheben.

Hiermit können wir die Betrachtung der *besonderen* Formen, zu welchen sich das Ideal der Kunst in seinem Entwickelungsgange auseinanderlegt, beschließen. Ich habe diese Formen zum Gegenstande einer weitläufigeren Untersuchung gemacht, um den Inhalt derselben, aus welchem sich auch die Darstellungsweise herleitet, anzugeben. Denn der Gehalt ist es, der, wie in allem Menschenwerk, so auch in der Kunst, entscheidet. Die Kunst, ihrem Begriffe nach, hat nichts Anderes zu ihrem Beruf, als das in sich selbst Gehaltvolle zu adäquater, sinnlicher Gegenwart herauszustellen, und die Philosophie der Kunst muß es sich deshalb zu ihrem Hauptgeschäft werden lassen, was dieß Gehaltvolle und seine schöne Erscheinungsweise ist, denkend zu begreifen.

Aesthetik.

Dritter Theil.

Das System der einzelnen Künste.

Der erſte Theil unſerer Wiſſenſchaft betraf den allgemeinen Begriff und die Wirklichkeit des Schönen in Natur und Kunſt; das wahre Schöne und die wahre Kunſt, das Ideal in der noch unentwickelten Einheit ſeiner Grundbeſtimmungen, unabhängig von ſeinem beſonderen Inhalt und ſeinen unterſchiedenen Erſcheinungsweiſen.

Dieſe in ſich gediegene Einheit des Kunſtſchönen entfaltete ſich zweitens in ſich ſelbſt zu einer Totalität von Kunſtformen, deren Beſtimmtheit zugleich eine Beſtimmtheit des Inhalts war, welchen der Kunſtgeiſt aus ſich ſelbſt zu einem in ſich gegliederten Syſtem ſchöner Weltanſchauungen des Göttlichen und Menſchlichen hervorzubilden hatte.

Was dieſen beiden Sphären noch abgeht, iſt die Wirklichkeit im Elemente des Aeußerlichen ſelber. Denn obſchon wir ſowohl beim Ideal als ſolchen, als bei den beſonderen Formen des Symboliſchen, Klaſſiſchen und Romantiſchen ſtets von der Beziehung der vollſtändigen Vermittelung der Bedeutung als des Innern, und ihrer Geſtaltung im Aeußeren und Erſcheinenden ſprachen, ſo galt doch dieſe Realiſirung nur die ſelbſt noch innere Produktion der Kunſt im Kreiſe der allgemeinen Weltanſchauungen, zu denen ſie ſich auseinanderbreitet. Indem es nun aber im Begriff des Schönen ſelber liegt, ſich als Kunſtwerk äußerlich für die unmittelbare Anſchauung, für die Sinne und ſinnliche Vorſtellung objektiv zu machen, ſo daß das Schöne nur durch dieß ihm ſelber zugehörige Daſeyn erſt wahrhaft für

sich selber zum Schönen und zum Ideal wird, so haben wir drittens noch diesen Kreis des im Elemente des Sinnlichen sich verwirklichenden Kunstwerks zu überschauen. Denn erst durch diese letzte Gestaltung ist das Kunstwerk wahrhaft konkret, ein zugleich reales, in sich abgeschlossenes, einzelnes Individuum. —

Den Inhalt dieses dritten Gebietes der Aesthetik kann nur das Ideal ausmachen, da es die Idee des Schönen in der Gesammtheit ihrer Weltanschauungen ist, welche sich objektivirt. Das Kunstwerk ist deshalb auch jetzt noch als eine in sich gegliederte Totalität zu fassen, doch als ein Organismus, dessen Unterschiede, wenn sie im zweiten Theile schon sich zu einem Kreise wesentlich verschiedener Weltanschauungen besonderten, jetzt als vereinzelte Glieder auseinanderfallen, von denen jedes für sich zum selbstständigen Ganzen wird, und in dieser Einzelnheit die Totalität der unterschiedenen Kunstformen zur Darstellung bringen kann. An sich, dem Begriffe nach, gehört zwar die Gesammtheit dieser neuen Wirklichkeit der Kunst zu einer Totalität; indem es aber das Bereich der sinnlichen Gegenwart ist, in welchem dieselbe sich real wird, so löst sich jetzt das Ideal in seine Momente auf, und giebt ihnen ein für sich selbstständiges Bestehen, obschon sie zu einandertreten, sich wesentlich auf einander beziehen und wechselseitig ergänzen können. Diese reale Kunstwelt ist das System der einzelnen Künste.

Wie nun die besonderen Kunstformen, als Totalität genommen, in sich einen Fortgang, eine Entwickelung des Symbolischen zum Klassischen und Romantischen haben, so finden wir einerseits auch in den einzelnen Künsten den ähnlichen Fortgang, in sofern es eben die Kunstformen selber sind, welche durch die einzelnen Künste ihr Daseyn erhalten. Andererseits jedoch haben die einzelnen Künste auch, unabhängig von den Kunstformen, welche sie objektiviren, in sich selbst ein Werden, einen Verlauf, der in dieser seiner abstrakteren Beziehung allen gemeinschaftlich ist. Jede Kunst hat ihre Blüthezeit vollendeter Ausbildung als Kunst, und diesseits und jenseits ein Vor und Nach dieser Vollendung. Denn die Produkte sämmtlicher Künste sind Geisteswerke, und deshalb nicht innerhalb ihres bestimmten Bereichs unmittelbar fertig, wie die Gebilde der Natur, sondern ein Anfangen, Fortschreiten, Vollenden und Endigen, ein Wachsen, Blühen und Ausarten.

Diese abstrakteren Unterschiede, deren Verlauf wir, da sich derselbe in allen Künsten geltend macht, hier gleich anfangs kurz andeuten wollen, sind das, was man gewöhnlich unter dem Namen des strengen, idealen und angenehmen Styls als die verschiedenen Kunststyle zu bezeichnen pflegt, welche sich hauptsächlich auf die allgemeine Anschauungs- und Darstellungsweise, Theils in Ansehung der äußerlichen Form und deren Unfreiheit, Freiheit, Einfachheit, Ueberladung in Einzelnheiten u. s. f., überhaupt auf alle Seiten beziehn, nach welchen die Bestimmtheit des Inhalts herausbricht in die äußerliche Erscheinung, Theils die Seite der technischen Bearbeitung des sinnlichen Materials betreffen, in welchem die Kunst ihren Gehalt zum Daseyn bringt.

Es ist ein gewöhnliches Vorurtheil, daß die Kunst mit dem Einfachen und Natürlichen den Anfang gemacht habe. Man kann dieß freilich in gewissem Sinne zugeben; das Rohe und Wilde nämlich ist allerdings dem ächten Geist der Kunst gegenüber das Natürlichere und Einfachere. Ein Anderes aber ist das Natürliche, Lebendige und Einfache der Kunst, als schöner Kunst. Jene Anfänge, die einfach und natürlich sind im Sinne der Rohheit, gehören noch gar nicht der Kunst und Schönheit an; wie z. B. Kinder einfache Figuren machen, und mit ein Paar ungestaltigen Strichen eine menschliche Gestalt, ein Pferd u. s. f. hinzeichnen. Die Schönheit, als Geisteswerk, dagegen bedarf selbst für ihre Anfänge bereits einer ausgebildeten Technik, vielfacher Versuche und Uebung, und das Einfache, als Einfachheit des Schönen, die ideale Größe, ist vielmehr ein Resultat, das erst nach mehrseitigen Vermitte-

lungen dahin gekommen ist, das Mannigfaltige, Bunte, Verworrene, Ausschweifende, Mühselige zu überwinden, und alle Vorarbeiten und Zurüstungen eben in diesem Siege zu verstecken und zu tilgen, so daß nun die freie Schönheit ganz ungehindert wie in einem Guße hervorgegangen zu seyn scheint. Es geht damit, wie mit dem Benehmen eines gebildeten Menschen, der sich in allem, was er sagt und thut, ganz einfach, frei und natürlich bewegt, doch diese einfache Freiheit nicht etwa von Hause aus besitzt, sondern sie erst als Resultat einer vollendeten Durchbildung erlangt hat.

Der Natur der Sache wie der wirklichen Geschichte nach erscheint deshalb die Kunst in ihren Anfängen vielmehr als *Künstlichkeit* und Schwerfälligkeit, ausführlich oft in Nebensachen, mühselig in Ausarbeitung der Bekleidungen und Umgebungen überhaupt, und je zusammengesetzter und mannigfaltiger dieß Aeußere ist, desto einfacher ist dann das eigentlich Ausdrucksvolle, d. h. desto dürftiger bleibt der wahrhaft freie, lebendige Ausdruck des Geistigen in seinen Formen und Bewegungen.

Nach dieser Seite hin geben daher die ersten ältesten Kunstwerke in allen einzelnen Künsten den in sich *abstraktesten* Inhalt, einfache Geschichten in der Poesie, gährende Theogonieen mit abstrakten Gedanken und deren unvollkommener Ausbildung, einzelne Heilige in Stein und Holz u. s. f., und die Darstellung bleibt ungefügig, einförmig oder verworren, steif, trocken. Besonders in der bildenden Kunst ist der Gesichtsausdruck stumpf, in der Ruhe nicht des geistigen tiefen in sich Sinnens, sondern der thierischen Leerheit, oder umgekehrt scharf und übertrieben in charakteristischen Zügen. Ebenso sind auch die Körperformen und deren Bewegung todt, die Arme z. B. am Leibe, die Beine nicht auseinander, oder ungeschickt, winklicht, scharf bewegt, auch sonst die Figuren ungestalt, kurz zusammengedrängt, oder übermäßig mager und gedehnt. Auf die Außenwerke dagegen, Gewänder, Haare, Waffen und sonstigen Putz ist meist viel Liebe und Fleiß verwandt, aber die Falten der Gewänder z. B. bleiben hölzern und selbstständig, ohne sich den Körperformen zu fügen, — wie wir bei Marienbildern und Heiligen aus früher Zeit oft genug sehen können, — Theils in einförmiger Regelmäßigkeit nebeneinander, Theils vielfach in harten Winkeln gebrochen, nicht hinfließend, sondern breit und weitläufig herumgelegt. Ebenso sind erste Poesien abgerissen, verbindungslos, monoton, nur von Einer Vorstellung oder Empfindung abstrakt beherrscht, oder auch wild, heftig, das Einzelne unklar verschlungen, und das Ganze noch nicht zu einer festen inneren Organisation gebändigt.

Der Styl aber, wie wir ihn hier zu betrachten haben, fängt deshalb nach solchen Vorarbeiten erst mit der eigentlich schönen Kunst an. In ihr ist er zwar anfangs gleichfalls noch herb, doch schöner bereits zur *Strenge* gemildert. Dieser strenge Styl ist die höhere Abstraktion des Schönen, welche beim Gewichtigen Halt macht, dieß in seinen großen Massen ausdrückt und darstellt, die Lieblichkeit und Anmuth noch verschmäht, die Sache allein herrschen läßt, und auf die Nebendinge vornehmlich nicht viel Fleiß und Ausbildung verwendet. Dabei hält sich der strenge Styl auch noch an die Nachbildung des Vorhandenen. Wie er nämlich einerseits dem Inhalt nach, in Rücksicht auf Vorstellungen und Darstellung, im Gegebenen, in der vorhandenen geheiligten religiösen Tradition z. B. steht, so will er auch andererseits für die äußere Form die *Sache* und nicht seine eigene Erfindung bloß gewähren lassen. Denn er begnügt sich mit der allgemeinen großartigen Wirkung, daß die Sache sey, und folgt somit auch im Ausdruck dem Seyenden und Daseyenden. Ebenso aber ist alles Zufällige von diesem Style entfernt gehalten, damit nicht die Willkür und Freiheit der Subjektivität hereinzudringen scheine; die Motive sind einfach, der dargestellten Zwecke wenige, und so kommt denn auch keine

große Mannigfaltigkeit im Einzelnen der Gestaltung, Muskeln, Bewegungen hervor.

Der ideale, rein schöne Styl zweitens schwebt in der Mitte zwischen dem nur substantiellen Ausdrucke der Sache und zwischen dem gänzlichen Heraustreten zum Gefälligen. Wir können als den Charakter dieses Styls die höchste Lebendigkeit in einer schönen stillen Größe bezeichnen, wie dieselbe in Phidias Werken oder im Homer zu bewundern ist. Es ist dieß eine Lebendigkeit aller Punkte, Formen, Wendungen, Bewegungen, Glieder, in der nichts unbedeutend und ausdruckslos, sondern alles thätig und wirksam ist, und die Regung, den Puls des freien Lebens selber, wo das Kunstwerk nur irgend mag betrachtet werden, zeigt; eine Lebendigkeit, die aber wesentlich nur Ein Ganzes darstellt, nur Ausdruck Eines Inhalts, Einer Individualität und Handlung ist.

In solcher wahrhaften Lebendigkeit finden wir dann weiterhin zugleich den Hauch der Grazie über das ganze Werk ausgegossen. Die Grazie ist ein Herübersichwenden zum Zuhörer, Zuschauer, das der strenge Styl verschmäht. Doch wenn sich die Charis, Gratia, nur auch als einen Dank, eine Gefälligkeit gegen einen Anderen erweist, so bleibt sie doch in dem idealen Style durchaus von jeder Sucht zu gefallen frei. Wir können uns dieß spekulativer so erklären. Die Sache ist das koncentrirte Substantielle, für sich Abgeschlossene. Indem sie aber durch die Kunst in die Erscheinung hereintritt, und sich damit, so zu sagen, bemüht für Andere da zu seyn, aus ihrer Einfachheit und Gediegenheit in sich zur Partikularisation, Vertheilung und Vereinzelung überzugehn, so ist diese Fortentwickelung zur Existenz für Andere gleichsam als eine Gefälligkeit von Seiten der Sache anzusprechen, in sofern sie für sich dieses konkreteren Daseyns nicht zu bedürfen scheint, und sich dennoch für uns vollständig in dasselbe hinein ergießt. Solch eine Anmuth darf sich jedoch auf dieser Stufe nur geltend machen, wenn das Substantielle zugleich, als in sich gehalten, auch unbekümmert gegen seine

Grazie der Erscheinung dasteht, welche nur nach Außen, als eine erste Art von Ueberfluß, erblüht. Diese Gleichgültigkeit der inneren Zuversicht für sein Daseyn, diese Ruhe seiner in sich selbst ist es, was die schöne Nachlässigkeit der Grazie ausmacht, welche unmittelbar keinen Werth in diese ihre Erscheinung legt. Eben hierin ist zugleich das Hohe des schönen Styls zu suchen. Die schöne freie Kunst ist sorglos in der äußeren Form, in der sie keine eigenthümliche Reflexion, keinen Zweck, keine Absichtlichkeit merken läßt, sondern in jedem Ausdruck, jeder Wendung nur hinweist auf die Idee und Seele des Ganzen. Nur hierdurch erhält sich das Ideal des schönen Styls, der weder herb noch streng ist, sondern sich zur Heiterkeit des Schönen schon erweicht. Es ist keiner Aeußerung, keinem Theile Gewalt angethan, jedes Glied erscheint für sich, erfreut sich einer eigenen Existenz, doch bescheidet sich zugleich, nur Moment des Ganzen zu seyn. Dieß allein giebt, bei der Tiefe und Bestimmtheit der Individualität und des Charakters, die Anmuth der Belebung; einerseits herrscht nur die Sache, aber in der Ausführlichkeit, in der klaren und doch vollen Mannigfaltigkeit der Züge, welche die Erscheinung ganz bestimmt, deutlich, lebendig und gegenwärtig machen, wird der Zuschauer gleichsam von der Sache als solcher befreit, in sofern er ihr konkretes Leben vollständig vor sich hat.

Durch diesen letzten Punkt nun aber geht der ideale Styl, sobald er diese Wendung gegen die äußere Seite der Erscheinung noch weiter verfolgt, in den gefälligen, angenehmen Styl über. Hier giebt sich sogleich eine andere Intention kund, als die Lebendigkeit der Sache selbst. Das Gefallen, die Wirkung nach Außen kündigt sich als Zweck an, und wird eine Angelegenheit für sich. So gehört z. B. der berühmte Apoll von Belvedere nicht wohl selbst zum gefälligen Styl, aber wenigstens zum Uebergange vom hohen Ideal zum Reizenden. Indem bei solcher Art der Gefälligkeit nicht mehr die Eine Sache selbst es ist, auf welche sich die ganze äußere Erscheinung zurückführt, so

werden auf diese Weise die Besonderheiten, auch wenn sie zunächst noch aus der Sache selbst hervorgehen und durch sie nothwendig sind, dennoch mehr und mehr unabhängig. Man fühlt, daß sie als Verzierungen, geflissentliche Episoden angebracht, eingeschaltet sind. Doch eben, weil sie Zufälligkeiten für die Sache bleiben, und ihre wesentliche Bestimmung nur in der Beziehung auf den Zuschauer oder Leser haben, schmeicheln sie der Subjektivität, für welche gearbeitet ist. Virgil und Horaz z. B. erfreuen nach dieser Seite durch einen ausgebildeten Styl, dem man die Vielseitigkeit der Intentionen, die Bemühung um das Gefallen ansieht. In der Architektur, Skulptur und Malerei verschwinden durch die Gefälligkeit die einfachen, großartigen Massen, allenthalben zeigen sich kleine Bildchen für sich, Schmuck, Zierrathen, Grübchen in den Wangen, zierlicher Haarputz, Lächeln, mannigfaltiger Faltenwurf der Gewänder, lockende Farben und Formen, auffallende, schwierige, aber doch ungezwungen bewegte Stellungen u. s. f. In der sogenannten gothischen oder deutschen Baukunst z. B., wo sie zum Gefälligen fortgeht, finden wir eine in's Unendliche ausgebildete Zierlichkeit, so daß das Ganze aus lauter Säulchen übereinander, mit den mannigfaltigsten Verzierungen, Thürmchen, Spitzen u. s. f., zusammengesetzt erscheint, die für sich gefallen, ohne jedoch den Eindruck der großen Verhältnisse und nicht zu überbietenden Massen zu zerstören.

In sofern nun aber diese ganze Stufe der Kunst auf die Wirkung nach Außen hin und durch die Darstellung des Aeußeren losgeht, können wir als ihre weitere Allgemeinheit den Effekt angeben, der sich denn auch des Ungefälligen, Angestrengten, Kolossalen, wohin z. B. das ungeheure Genie des Michel Angelo oft ausgeschweift ist, schroffer Kontraste u. s. f. als Mittel des Eindrucks bedienen kann. Der Effekt überhaupt ist die überwiegende Richtung nach dem Publikum hin, so daß sich das Gebilde nicht mehr für sich ruhig, selbstgenügend, heiter

darstellt, sondern sich herauskehrt, und den Zuschauer gleichsam zu sich heranruft, und sich mit ihm durch die Darstellungsweise selbst in Verhältniß zu setzen versucht. Beides, die Ruhe in sich und die Wendung gegen den Beschauer, muß zwar im Kunstwerk vorhanden seyn, aber die Seiten müssen sich im reinsten Gleichgewicht befinden. Ist das Kunstwerk im strengen Styl ganz nur in sich verschlossen, ohne zum Zuschauer sprechen zu wollen, so läßt es kalt; tritt es zu sehr gegen ihn heraus, so gefällt es, aber ohne die Gediegenheit, oder nicht durch die Gediegenheit des Inhalts und die einfache Auffassung und Darstellung desselben. Dieß Heraustreten fällt dann in die Zufälligkeit des Erscheinens, und macht das Gebilde selbst zu solch einer Zufälligkeit, in welcher wir nicht mehr die Sache und ihre durch sich selbst begründete nothwendige Form, sondern den Dichter und Künstler mit seinen subjektiven Intentionen, seinem Machwerk und seiner Geschicklichkeit der Ausführung erkennen. Dadurch wird das Publikum ganz von dem wesentlichen Inhalt der Sache frei, und befindet sich durch das Werk nur mit dem Künstler in Unterhaltung, indem es nun vorzüglich darauf ankommt, daß Jeder, was der Künstler gewollt, wie listig und geschickt er es angegriffen und ausgeführt habe, einsehe. In diese subjektive Gemeinschaft der Einsicht und der Beurtheilung mit dem Künstler gebracht zu seyn, schmeichelt am meisten, und der Leser oder Hörer bewundert den Dichter und Musiker, der Beschauer den bildenden Künstler leicht um so mehr, und findet seiner eigenen Eitelkeit um so lieber Genüge gethan, je mehr ihn das Kunstwerk zu dieser subjektiven Kunstrichterschaft einladet, und ihm die Intentionen und Gesichtspunkte an die Hand giebt. In dem strengen Style dagegen ist dem Zuschauer gleichsam gar nichts eingeräumt, es ist die Substanz des Gehalts, welche in ihrer Darstellung streng und herb die Subjektivität zurückschlägt. Dieß Zurückstoßende kann freilich oft auch eine bloße Hypochondrie des Künstlers seyn, der eine Tiefe der Bedeutung

in das Kunstwerk hineinlegt, doch zur freien, leichten, heitern Exposition der Sache nicht fortgehn, sondern es dem Zuschauer absichtlich schwer machen will. Eine solche Geheimnißkrämerei ist dann aber selbst nur wieder eine Affektation und ein falscher Gegensatz gegen jene Gefälligkeit.

Die Franzosen vornehmlich arbeiten für das Schmeichelnde, Reizende, Effektvolle, und haben deshalb diese leichtfertige, gefällige Wendung gegen das Publikum als die Hauptsache ausgebildet, indem sie den eigentlichen Werth ihrer Werke in der Befriedigung der Anderen suchen, welche sie interessiren, auf die sie eine Wirkung hervorbringen wollen. Besonders in ihrer dramatischen Poesie markirt sich diese Richtung. So erzählt z. B. Marmontel von der Aufführung seines Dénis, le tiran, folgende Anekdote. Der entscheidende Moment war eine Frage an den Tyrannen. Die Clairon nun, welche diese Frage zu thun hatte, macht, als der wichtige Augenblick herannaht, indem sie den Dionysius anredet, zugleich einen Schritt vorwärts gegen die Zuschauer, die sie damit apostrophirt, — und durch diese Aktion war der Beifall des ganzen Stücks entschieden.

Wir Deutsche dagegen fordern zu sehr einen Gehalt von Kunstwerken, in dessen Tiefe dann der Künstler sich selber befriedigt, unbekümmert um das Publikum, das selber zusehn, sich Mühe geben und helfen muß, wie es will und kann. —

Eintheilung.

Was nun nach diesen allgemeinen Andeutungen über die allen Künsten gemeinsamen Stylunterschiede die nähere Eintheilung unseres dritten Haupttheils angeht, so hat besonders der einseitige Verstand nach den verschiedenartigen Gründen für die Klassifikation der einzelnen Künste und Kunstarten umhergesucht. Die ächte Eintheilung aber kann nur aus der Natur des Kunstwerks, welche in der Totalität der Gattungen die Totalität der in ihrem eigenen Begriff liegenden Seiten und Momente explicirt, hergenommen werden. Das Nächste, was sich in dieser Beziehung als wichtig darbietet, ist der Gesichtspunkt, daß die Kunst, indem ihre Gebilde jetzt in die sinnliche Realität herauszutreten die Bestimmung erhalten, dadurch nun auch für die Sinne sey, so daß also die Bestimmtheit dieser Sinne und der ihnen entsprechenden Materialität, in welcher sich das Kunstwerk objektivirt, die Eintheilungsgründe für die einzelnen Künste abgeben müsse. Die Sinne nun, weil sie Sinne sind, d. i. sich auf das Materielle, das Außereinander und in sich Vielfache beziehn, sind selber verschiedene: Gefühl, Geruch, Geschmack, Gehör und Gesicht. Die innere Nothwendigkeit dieser Totalität und ihrer Gliederung zu erweisen ist hier nicht unseres Amtes, sondern Sache der Natur-Philosophie; unsere Frage beschränkt sich auf die Untersuchung, ob alle diese Sinne, und wenn nicht, welche derselben sodann ihrem Begriff nach die Fähigkeit haben, Organe für die Auffassung von Kunstwerken zu seyn. Wir haben in dieser Rücksicht bereits früher (1ster Band S. 50 und 51) Gefühl, Geschmack und Geruch ausgeschlossen. Böttticher's Herumtatscheln an den weichen Marmorparthien der weiblichen Göttinnen gehört nicht zur Kunstbeschauung und zum Kunstgenuß. Denn durch den Tastsinn bezieht sich das Subjekt, als sinnlich Einzelnes, bloß auf das sinnlich Einzelne und dessen Schwere, Härte, Weiche, materiellen Widerstand; das Kunstwerk aber ist nichts bloß Sinnliches, sondern der Geist als im Sinnlichen erscheinend. Ebensowenig läßt sich ein Kunstwerk als Kunstwerk schmecken, weil der Geschmack den Gegenstand nicht frei für sich beläßt, sondern sichs reell praktisch mit ihm zu thun macht, ihn auflöst und verzehrt. Eine Bildung und Verfeinerung des Geschmacks ist nur in Ansehung der Speisen und ihrer Zubereitung, oder der chemischen Qualitäten der Objekte möglich und erforderlich. Der Gegenstand der Kunst aber soll angeschaut werden in seiner für sich selbstständigen Objektivität, die zwar für das Subjekt ist, aber nur in theoretischer, intelligen-

ter, nicht praktischer Weise, und ohne alle Beziehung auf die Begierde und den Willen. Was den Geruch angeht, so kann er ebensowenig ein Organ des Kunstgenusses seyn, weil sich die Dinge dem Geruch nur darbieten, in sofern sie in sich selber processirend sind, sich auflösen durch die Luft und deren praktischen Einfluß.

Das Gesicht dagegen hat zu den Gegenständen ein rein theoretisches Verhältniß vermittelst des Lichtes, dieser gleichsam immateriellen Materie, welche nun auch ihrerseits die Objekte frei für sich bestehen läßt, sie scheinen und erscheinen macht, sie aber nicht praktisch, wie Luft und Feuer, unvermerkt oder offen verzehrt. Für das begierdelose Sehen nun ist alles, was materiell im Raume als ein Außereinander existirt, das aber, in sofern es in seiner Integrität unangefochten bleibt, sich nur seiner Gestalt und Farbe nach kund giebt.

Der andere theoretische Sinn ist das Gehör. Hier kommt das Entgegengesetzte zum Vorschein. Das Gehör hat es statt mit der Gestalt, Farbe u. s. f. mit dem Ton, mit dem Schwingen des Körpers zu thun, das kein Auflösungsproceß, wie der Geruch ihn bedarf, sondern ein bloßes Erzittern des Gegenstandes ist, wobei das Objekt sich unversehrt erhält. Diese ideelle Bewegung, in welcher sich durch ihr Klingen gleichsam die einfache Subjektivität, die Seele der Körper äußert, faßt das Ohr ebenso theoretisch auf, als das Auge Gestalt oder Farbe, und läßt dadurch das Innere der Gegenstände für das Innere selbst werden.

Zu diesen beiden Sinnen kommt als drittes Element die sinnliche Vorstellung, die Erinnerung, das Aufbewahren der Bilder, welche durch die einzelne Anschauung in's Bewußtseyn treten, hier unter Allgemeinheiten subsumirt, mit denselben durch die Einbildungskraft in Beziehung und Einheit gesetzt werden, so daß nun einerseits die äußere Realität selber als innerlich und geistig existirt, während das Geistige andererseits in der

Vorstellung die Form des Aeußerlichen annimmt, und als ein Außereinander und Nebeneinander zum Bewußtseyn gelangt.

Diese dreifache Auffassungsweise giebt für die Kunst die bekannte Eintheilung in die bildenden Künste, welche ihren Inhalt zu äußerlicher objektiver Gestalt und Farbe sichtbar herausarbeiten, zweitens in die tönende Kunst, die Musik, und drittens in die Poesie, welche als redende Kunst den Ton bloß als Zeichen gebraucht, um durch ihn sich an das Innere der geistigen Anschauung, Empfindung und Vorstellung zu wenden. Will man jedoch bei dieser sinnlichen Seite, als dem letzten Eintheilungsgrunde stehen bleiben, so geräth man sogleich, in Rücksicht auf die nähern Principien, in Verlegenheit, da die Gründe der Eintheilung, statt aus dem konkreten Begriffe der Sache selbst, nur aus einer der abstraktesten Seiten derselben hergenommen sind. Wir haben uns deshalb nach der tiefer greifenden Eintheilungsweise wieder umzusehen, die bereits in der Einleitung als die wahre systematische Gliederung dieses dritten Theils ist angegeben worden. Die Kunst hat keinen anderen Beruf, als das Wahre, wie es im Geiste ist, seiner Totalität nach mit der Objektivität und dem Sinnlichen versöhnt, vor die sinnliche Anschauung zu bringen. In sofern dieß nun auf dieser Stufe im Elemente der äußerlichen Realität der Kunstgebilde geschehen soll, so fällt hier die Totalität, welche das Absolute seiner Wahrheit nach ist, in ihre unterschiedenen Momente auseinander.

Die Mitte, das eigentlich gediegene Centrum, bildet hier die Darstellung des Absoluten, des Gottes selbst als Gottes, in seiner Selbstständigkeit für sich, noch nicht zur Bewegung und Differenz entwickelt, und zur Handlung und Besonderung seiner fortgehend, sondern in sich abgeschlossen in großartiger göttlicher Ruhe und Stille; das an sich selbst gemäß gestaltete Ideal, das in seinem Daseyn mit sich selbst in entsprechender Identität bleibt. Um in dieser unendlichen Selbstständigkeit erscheinen zu können, muß das Abso-

lute als Geist, als Subjekt gefaßt seyn, aber als Subjekt, das an sich selbst zugleich seine adäquate äußerliche Erscheinung hat.

Als göttliches Subjekt nun aber, das zur wirklichen Realität heraustritt, hat es sich gegenüber eine äußere umgebende Welt, welche dem Absoluten gemäß zu einer mit demselben zusammenstimmenden, von dem Absoluten durchdrungenen Erscheinung muß heraufgebildet werden. Diese umgebende Welt nun ist auf der einen Seite das Objektive als solches, der Boden, die Umschließung der äußeren Natur, die für sich keine geistige absolute Bedeutung, kein subjektives Inneres hat, und deshalb das Geistige, als dessen zur Schönheit umgestaltete Umschließung sie erscheinen soll, auch nur andeutend auszudrücken befähigt ist.

Der äußeren Natur gegenüber steht das subjektive Innere, das menschliche Gemüth als Element für das Daseyn und die Erscheinung des Absoluten. Mit dieser Subjektivität tritt sogleich die Vielheit und Verschiedenheit der Individualität, Partikularisation, Differenz, Handlung und Entwickelung, überhaupt die volle und bunte Welt der Wirklichkeit des Geistes ein, in welcher das Absolute gewußt, gewollt, empfunden und bethätigt wird.

Schon aus dieser Andeutung ergiebt sich, daß die Unterschiede, zu denen sich der totale Inhalt der Kunst auseinanderlegt, für die Auffassung und Darstellung im Wesentlichen mit dem zusammenstimmen, was wir im zweiten Theile als die symbolische, klassische und romantische Kunstform betrachtet haben. Denn das Symbolische bringt es statt zur Identität des Inhalts und der Form, nur zur Verwandtschaft beider und zur bloßen Andeutung der innern Bedeutung in ihrer sich selbst und dem Gehalt, den sie ausdrücken soll, äußerlichen Erscheinung, und giebt deshalb den Grund-Typus für diejenige Kunst, welche das Objektive als solches, die Naturumgebung, zu einer schönen Kunstumschließung des Geistes heraufzuarbeiten, und diesem Aeußeren die innere Bedeutung des Geistigen andeutend einzubil-

den die Aufgabe erhält. Das klassische Ideal dagegen entspricht der Darstellung des Absoluten als solchen in seiner selbstständig in sich beruhenden äußeren Realität, während die romantische Kunstform die Subjektivität des Gemüths und der Empfindung in deren Unendlichkeit und endlichen Partikularität zum Inhalte wie zur Form hat.

Nach diesem Eintheilungsgrunde nun gliedert sich das System der einzelnen Künste folgendermaßen:

Erstens steht als der durch die Sache selbst begründete Anfang die Architektur vor uns da. Sie ist der Anfang der Kunst, weil die Kunst in ihrem Beginn überhaupt für die Darstellung ihres geistigen Gehaltes weder das gemäße Material noch die entsprechenden Formen gefunden hat, und sich deshalb in dem bloßen Suchen der wahren Angemessenheit und in der Aeußerlichkeit von Inhalt und Darstellungsweise genügen muß. Das Material dieser ersten Kunst ist das an sich selbst Ungeistige, die schwere, und nur nach den Gesetzen der Schwere gestaltbare Materie; ihre Form die Gebilde der äußeren Natur, regelmäßig und symmetrisch zu einem bloß äußeren Reflex des Geistes zur Totalität eines Kunstwerks verbunden.

Die zweite Kunst ist die Skulptur. Zu ihrem Princip und Inhalt hat sie die geistige Individualität als das klassische Ideal, so daß das Innere und Geistige seinen Ausdruck in der dem Geiste immanenten leiblichen Erscheinung findet, welche die Kunst hier in wirklichem Kunstdaseyn darzustellen hat. Zu ihrem Material ergreift sie deshalb gleichfalls noch die schwere Materie in deren räumlicher Totalität, ohne dieselbe jedoch bloß in Rücksicht auf ihre Schwere und deren Naturbedingungen nach den Formen des Organischen oder Unorganischen regelmäßig zu formiren, oder in Ansehung ihrer Sichtbarkeit zu einem bloßen Scheinen des äußerlichen Erscheinens herabzusetzen und wesentlich in sich zu partikularisiren. Die durch den Inhalt selbst bestimmte Form aber ist hier die reale Lebendigkeit des Geistes, die

menschliche Gestalt und deren vom Geist durchathmeter objektiver Organismus, der die Selbstständigkeit des Göttlichen in seiner hohen Ruhe und stillen Größe, unberührt von der Zwiespaltigkeit und Beschränkung des Handelns, der Konflikte und Erduldungen, zur adäquaten Erscheinung zu gestalten hat.

Drittens müssen wir die Künste, welche die Innerlichkeit des Subjektiven zu gestalten berufen sind, zu einer letzten Totalität zusammenfassen.

Den *Anfang* dieses letzten Ganzen bildet die *Malerei*, indem sie die äußere Gestalt selber ganz zum Ausdrucke des *Innern* herüberwendet, das nun innerhalb der umgebenden Welt nicht nur die ideale Beschlossenheit des Absoluten in sich darstellt, sondern dasselbe nun auch als an sich selbst subjektiv in seinem geistigen Daseyn, Wollen, Empfinden, Handeln, in seiner Thätigkeit und Beziehung auf Anderes, und deshalb auch in Leiden, Schmerz, Tod, in dem ganzen Kreislaufe der Leidenschaften und Befriedigungen, zur Anschauung bringt. Ihr Gegenstand ist daher nicht mehr Gott als solcher, als *Objekt* des menschlichen Bewußtseyns, sondern dieses Bewußtseyns selbst, der Gott entweder in seiner Wirklichkeit des subjektiv lebendigen Handelns und Leidens, oder als Geist der Gemeine, als das sich empfindende Geistige, Gemüthliche in seinem Entbehren, seiner Aufopferung, Beseligung und Freudigkeit des Lebens und Wirkens inmitten der daseyenden Welt. Als Mittels für die Darstellung dieses Inhalts darf sich die Malerei, in Betreff auf die *Gestalt*, der äußerlichen Erscheinung überhaupt bedienen, sowohl der Natur als solcher, als auch des menschlichen Organismus, in sofern derselbe das Geistige klar durch sich hindurchleuchten läßt. — Zum *Material* dagegen kann sie nicht die schwere Materialität und deren räumlich vollständige Existenz gebrauchen, sondern muß dieß Material, wie sie es mit den Gestalten thut, an sich selbst verinnerlichen. Der erste Schritt, durch welchen das Sinnliche sich in dieser Beziehung dem Geist entgegenhebt, besteht einerseits in der Aufhebung der realen sinnlichen Erscheinung, deren Sichtbarkeit zum bloßen *Schein* der Kunst verwandelt wird; andererseits in der *Farbe*, durch deren Unterschiede, Uebergänge und Verschmelzungen diese Verwandlung sich zu Stande bringt. Die Malerei zieht deshalb für den Ausdruck des innern Gemüths die Dreiheit der Raum-Dimensionen in die Fläche als die nächste Innerlichkeit des Aeußeren zusammen, und stellt die räumlichen Entfernungen und Gestalten durch das Scheinen der Farbe dar. Denn die Malerei hat es nicht mit dem Sichtbarmachen überhaupt, sondern mit der sich ebensosehr in sich partikularisirenden, als auch innerlich gemachten Sichtbarkeit zu thun. In der Skulptur und Baukunst werden die Gestalten durch das äußerliche Licht sichtbar. In der Malerei dagegen hat die in sich selbst dunkle Materie in sich selbst ihr Inneres, Ideelles, das Licht; sie ist in sich selbst durchleuchtet, und das Licht ebendeswegen in sich selbst verdunkelt. Die Einheit aber und Ineinsbildung des Lichts und Dunkels ist die Farbe.

Den Gegensatz nun *zweitens* gegen die Malerei in ein und derselben Sphäre bildet die *Musik*. Ihr eigentliches Element ist das Innere als solches, die für sich gestaltlose Empfindung, welche sich nicht im Aeußeren und dessen Realität, sondern nur durch die in ihrer Aeußerung schnell verschwindende und sich selber aufhebende Aeußerlichkeit kund zu geben vermag. Ihren *Gehalt* macht deshalb die geistige Subjektivität in ihrer unmittelbaren, subjektiven Einheit in sich, das menschliche Gemüth, die Empfindung als solche, aus, ihr *Material* der Ton, ihre *Gestaltung* die Figuration, das Zusammenstimmen, Sich-Trennen, Verbinden, Entgegensetzen, Widersprechen und Auflösen der Töne nach ihren quantitativen Unterschieden von einander, und ihrem künstlerisch verarbeiteten Zeitmaaß.

Das *Dritte* endlich zu Malerei und Musik ist die Kunst der Rede, die *Poesie* überhaupt, die absolute wahrhafte Kunst

des Geistes, und seiner Aeußerung als Geist. Denn alles, was das Bewußtseyn koncipirt und in seinem eigenen Innern geistig gestaltet, vermag allein die Rede aufzunehmen, auszudrücken und vor die Vorstellung zu bringen. Dem Inhalte nach ist deshalb die Poesie die reichste, unbeschränkteste Kunst. Was sie jedoch nach der geistigen Seite hin gewinnt, verliert sie ebensosehr wieder nach der sinnlichen. Indem sie nämlich weder für die sinnliche Anschauung arbeitet, wie die bildenden Künste, noch für die bloß ideelle Empfindung, wie die Musik, sondern ihre im Innern gestalteten Bedeutungen des Geistes nur für die geistige Vorstellung und Anschauung selber machen will, so behält für sie das Material, durch welches sie sich kund giebt, nur noch den Werth eines, wenn auch künstlerisch behandelten Mittels für die Aeußerung des Geistes an den Geist, und gilt nicht als ein sinnliches Daseyn, in welchem der geistige Gehalt eine ihm entsprechende Realität zu finden im Stande sey. Dieß Mittel kann unter den bisher betrachteten nur der Ton, als das dem Geist noch relativ gemäßeste sinnliche Material seyn. Der Ton jedoch bewahrt hier nicht, wie in der Musik, schon für sich selber Gültigkeit, so daß sich in der Gestaltung desselben der einzig wesentliche Zweck der Kunst erschöpfen könnte, sondern erfüllt sich umgekehrt ganz mit der geistigen Welt und dem bestimmten Inhalt der Vorstellung und Anschauung, und erscheint als bloße äußere Bezeichnung dieses Gehalts. Was nun die Gestaltungsweise der Poesie angeht, so zeigt sie sich in dieser Rücksicht als die totale Kunst dadurch, daß sie, was in der Malerei und Musik nur relativ der Fall ist, in ihrem Felde die Darstellungsweise der übrigen Künste wiederholt.

Auf der einen Seite nämlich giebt sie ihrem Inhalte als epische Poesie die Form der Objektivität, welche hier zwar nicht wie in den bildenden Künsten, auch zu einer äußerlichen Existenz gelangt, aber doch eine von der Vorstellung in Form des Objektiven aufgefaßte und für die innere Vorstellung als objektiv

dargestellte Welt ist. Dieß macht die eigentliche Rede als solche aus, die sich in ihrem Inhalt selbst und dessen Aeußerung durch die Rede genügt.

Andererseits jedoch ist die Poesie umgekehrt ebensosehr subjektive Rede, das Innere, das sich als Inneres hervorkehrt, die Lyrik, welche die Musik zu ihrer Hülfe herzuruft, um tiefer in die Empfindung und das Gemüth hineinzudringen.

Drittens endlich geht die Poesie auch zur Rede innerhalb einer in sich beschlossenen Handlung fort, die sich ebenso objektiv darstellt, als sie das Innere dieser objektiven Wirklichkeit äußert, und deshalb mit Musik und Gebehrde, Mimik, Tanz u. s. f. verschwistert werden kann. Dieß ist die dramatische Kunst, in welcher der ganze Mensch das vom Menschen producirte Kunstwerk reproducirend darstellt.

Diese fünf Künste bilden das in sich selbst bestimmte und gegliederte System der realen wirklichen Kunst. Außer ihnen giebt es freilich noch andere unvollkommene Künste, Gartenbaukunst, Tanz u. s. f., deren wir jedoch nur gelegentlich werden Erwähnung thun können. Denn die philosophische Betrachtung hat sich nur an die Begriffsunterschiede zu halten, und die denselben gemäßen wahrhaften Gestaltungen zu entwickeln und zu begreifen. Die Natur und die Wirklichkeit überhaupt bleibt zwar nicht bei diesen bestimmten Abgränzungen, sondern weicht in weiterer Freiheit davon ab und man kann es in dieser Rücksicht oft genug rühmen hören, daß sich die genialischen Produktionen gerade über dergleichen Abscheidungen erheben müssen, aber wie in der Natur die Zwitterarten, Amphibien, Uebergänge, statt der Vortrefflichkeit und Freiheit der Natur, nur ihre Ohnmacht bekunden, die in der Sache selbst begründeten, wesentlichen Unterschiede nicht festhalten zu können, und dieselben durch äußere Bedingungen und Einwirkungen verkümmern zu lassen, so geht es auch in der Kunst mit solchen Mittelgat-

tungen, obschon dieselben noch Manches Erfreuliche, Anmuthige und Verdienstliche, wenn auch nicht schlechthin Vollendetes, leisten können. —

Wollen wir uns jetzt nach diesen einleitenden Bemerkungen und Uebersichten zur specielleren Betrachtung der einzelnen Künste selbst hinüber wenden, so gerathen wir sogleich nach einer anderen Seite hin in Verlegenheit. Denn nachdem wir uns bisher mit der Kunst als solcher, dem Ideal und den allgemeinen Formen, zu denen dasselbe sich seinem Begriffe nach entwickelt, beschäftigt haben, müssen wir jetzt in das konkrete Daseyn der Kunst und damit in das Empirische herübertreten. Hier nun geht es fast wie in der Natur, deren allgemeine Kreise sich wohl in ihrer Nothwendigkeit begreifen lassen, in deren wirklichem sinnlichen Daseyn aber die einzelnen Gebilde und deren Arten, sowohl in ihren Seiten, die sie der Betrachtung darbieten, als auch in ihrer Gestalt, in der sie existiren, von solchem Reichthum der Mannigfaltigkeit sind, daß Theils die vielfachste Weise sich dazu zu verhalten möglich wird, Theils der philosophische Begriff, wenn wir den Maaßstab seiner einfachen Unterschiede anwenden wollen, nicht auszureichen, und das begreifende Denken vor dieser Fülle nicht zu Athem kommen zu können scheint. Begnügen wir uns aber mit bloßer Beschreibung und äußerlichen Reflexionen, so stimmt dieß wiederum mit unserem Zwecke einer wissenschaftlich systematischen Entwickelung nicht zusammen. Zu alle diesem gesellt sich dann noch die Schwierigkeit, daß jede einzelne Kunst jetzt für sich schon eine eigene Wissenschaft erfordert, da mit der stets wachsenden Liebhaberei zur Kunstkenntniß der Umfang derselben immer reicher und breiter geworden ist. Diese Liebhaberei der Dilettanten aber ist in unserer Zeit einerseits durch die Philosophie selber zur Mode gemacht, seitdem man hat behaupten wollen, in der Kunst sey die eigentliche Religion, das Wahre und Absolute zu finden, und

sie stehe höher als die Philosophie, weil sie nicht abstrakt sey, sondern die Idee zugleich in Realität und für die konkrete Anschauung und Empfindung enthalte. Andererseits gehört es heutiges Tages zum vornehmen Wesen in der Kunst, sich mit solchem Ueberfluß des unendlichsten Details zu befassen, für welches von Jedem gefordert wird, daß er etwas Neues solle bemerkt haben. Solche kunstkennerische Beschäftigung ist eine Art gelehrten Müßiggangs, der sich's nicht allzusauer braucht werden zu lassen. Denn es ist etwas sehr Angenehmes, Kunstwerke zu besehen, die Gedanken und Reflexionen, welche dabei vorkommen können, aufzufassen, die Gesichtspunkte sich geläufig zu machen, die Andere dabei gehabt haben, und so selber Urtheiler und Kenner zu werden und zu seyn. Je reicher nun dadurch, daß jeder doch zugleich auch etwas Eigenthümliches und Eigenes will herausgefunden haben, die Kenntnisse und Reflexionen geworden sind, desto mehr erheischt jetzt jede besondere Kunst, ja jeder einzelne Zweig derselben, die Vollständigkeit einer eigenen Abhandlung. Daneben macht dann vollends das Geschichtliche, das nothwendig hereinkommt, bei Betrachtung und Würdigung von Kunstwerken die Sache noch gelehrter und weitläufiger. Endlich muß man vieles, sehr vieles gesehn und wiedergesehn haben, um über die Einzelheiten eines Kunstfaches mitsprechen zu können. Nun habe ich zwar Mehreres gesehn, aber doch nicht das Alles, was, um mit vollständigem Detail die Materie abzuhandeln, nothwendig wäre. — Allen diesen Schwierigkeiten wollen wir durch die einfache Erklärung begegnen, daß es innerhalb unseres Zwecks gar nicht darum zu thun ist, Kunstkenntnisse zu lehren, und historische Gelehrsamkeiten vorzubringen, sondern nur darum, die wesentlichen allgemeinen Gesichtspunkte der Sache, und deren Beziehung auf die Idee des Schönen in ihrer Realisation im Sinnlichen der Kunst philosophisch zu erkennen. Und in diesem Zweck darf uns die vorhin angedeu-

tete Vielseitigkeit der Kunstgebilde letztlich nicht stören, denn auch hier ist trotz dieser Mannigfaltigkeit, das begriffsgemäße Wesen der Sache selbst das Leitende, und wenn dasselbe auch durch das Element seiner Realisation sich vielfach in Zufälligkeiten verliert, so giebt es doch Punkte, an denen es ebensosehr klar heraustritt, und diese Seiten aufzufassen, und philosophisch zu entwickeln ist die Aufgabe, welche die Philosophie zu erfüllen hat.

Erster Abschnitt.

Die Architektur.

Die Kunst, indem sie ihren Gehalt in das wirkliche Daseyn zu bestimmter Existenz heraustreten läßt, wird zu einer *besonderen* Kunst, und wir können deshalb jetzt erst von einer realen Kunst und damit von dem *wirklichen* Anfange der Kunst sprechen. Mit der Besonderheit aber, in sofern sie die Objektivität der Idee des Schönen und der Kunst zu Wege bringen soll, ist sogleich dem Begriffe nach eine *Totalität* des Besondern vorhanden. Wenn daher hier in dem Kreise der besonderen Künste zuerst von der Baukunst gehandelt wird, so muß dieß nicht nur den Sinn haben, daß sich die Architektur als diejenige Kunst hinstelle, welche sich durch die Begriffsbestimmung als die zuerst zu betrachtende ergebe, sondern es muß sich ebensosehr zeigen, daß sie auch als die der *Existenz* nach erste Kunst abzuhandeln sey. Bei der Beantwortung der Frage jedoch, welchen Anfang die schöne Kunst dem Begriffe und der Realität zufolge genommen habe, dürfen wir sowohl das empirisch Geschichtliche als auch die äußerlichen Reflexionen, Vermuthungen und natürlichen Vorstellungen, die man sich so leicht und vielfältig hierüber machen kann, durchweg ausschließen.

Man hat nämlich gewöhnlich den Trieb, eine Sache sich in ihrem Anfange vor Augen zu führen, weil der Anfang die

einfachste Weise ist, in der sie sich zeigt. Dabei behält man im Hintergrunde die dunkle Vorstellung, diese einfache Weise gebe die Sache in ihrem Begriffe und Ursprunge kund, und die Ausbildung solch eines Beginnes bis zu der Stufe hin, um welche es eigentlich zu thun ist, faßt sich dann weiter ebenso leicht durch die triviale Kategorie, daß dieser Fortgang die Kunst nach und nach auf jene Stufe gebracht habe. Der einfache Anfang aber ist seinem Gehalte nach etwas für sich so Unbedeutendes, daß er für das philosophische Denken als durchaus zufällig erscheinen muß, wenn auch gerade deshalb die Entstehung auf diese Weise für das gewöhnliche Bewußtseyn für um so begreiflicher genommen wird. So erzählt man z. B., um den Ursprung der Malerei zu erklären, die Geschichte von einem Mädchen, die den Schattenumriß ihres schlummernden Geliebten nachgezogen habe; für den Anfang der Baukunst wird ebenso bald eine Höhle, bald ein Klotz u. s. f. angeführt. Dergleichen Anfänge sind für sich so verständlich, daß die Entstehung keiner weiteren Erklärung zu bedürfen scheint. Die Griechen insbesondere haben sich für die Anfänge nicht nur der schönen Kunst, sondern auch der sittlichen Institutionen und sonstigen Lebensverhältnisse viel anmuthige Geschichten erfunden, bei denen sich das Bedürfniß, die erste Entstehung vorzustellen befriedigte. Historisch sind solche Anfänge nicht, und doch sollen sie nicht den Zweck haben, die Entstehungsweise aus dem Begriffe verständlich zu machen, sondern die Erklärungsweise soll innerhalb des geschichtlichen Weges stehen bleiben.

Eintheilung.

Wir nun haben den Anfang aus dem Begriff der Kunst so festzustellen, daß die erste Aufgabe der Kunst darin bestehe, das an sich selbst Objektive, den Boden der Natur, die äußere Umgebung des Geistes zu gestalten, und somit dem Innerlichkeitslosen eine Bedeutung und Form einzubilden, welche demselben

äußerlich bleibt, da sie nicht die dem Objektiven selber immanente Form und Bedeutung ist. Die Kunst, der diese Aufgabe gestellt wird, ist, wie wir sahen, die Architektur, welche ihre erste Ausbildung früher gefunden hat, als die Skulptur oder Malerei und Musik.

Wenden wir uns nun zu den frühesten Anfängen der Baukunst hin, so liegt die Hütte, als Wohnung des Menschen, der Tempel, als Umschließung des Gottes und seiner Gemeine als das Nächste da, was sich als das Anfängliche annehmen ließe. Zur näheren Bestimmung dieses Anfangs hat man dann nach dem Unterschiede des Materials gegriffen, mit welchem konnte gebaut werden, und sich gestritten, ob die Architektur vom Holzbau ausgegangen, wie Vitruv meint, welchen auch Hirt bei der gleichen Behauptung vor Augen hat, oder vom Steinbau. Dieser Gegensatz ist allerdings von Wichtigkeit, denn er betrifft nicht nur, wie es beim ersten Blick scheinen kann, das äußere Material, sondern mit diesem äußerlichen Material stehn wesentlich auch die architektonischen Grundformen, wie die Art der Ausschmückung derselben in Zusammenhang. Dennoch aber können wir diesen ganzen Unterschied als eine nur untergeordnete Seite, welche das mehr Empirische und Zufällige angeht, liegen lassen, und uns auf einen wichtigeren Punkt hinwenden.

Bei dem Hause und Tempel und sonstigen Gebäuden nämlich ist das wesentliche Moment, auf welches es hier ankommt, daß dergleichen Gebäulichkeiten bloße Mittel sind, welche einen äußerlichen Zweck voraussetzen. Hütte und Gotteshaus setzen Bewohner, den Menschen, Götterbilder u. s. f., voraus, für welche sie aufgeführt werden. Zunächst also ist ein Bedürfniß, und zwar ein außerhalb der Kunst liegendes Bedürfniß vorhanden, dessen zweckmäßige Befriedigung die schöne Kunst nichts angeht, und noch keine Kunstwerke hervorruft. Der Mensch hat auch Lust zum Springen, Singen, er bedarf der sprachlichen Mittheilung, aber Sprechen, Hüpfen, Schreien und Singen ist

darum noch nicht Poesie, Tanz und Musik. Wenn sich nun aber auch innerhalb der architektonischen Zweckmäßigkeit zur Befriedigung bestimmter Bedürfnisse, Theils des täglichen Lebens, Theils des religiösen Kultus oder des Staats, der Drang nach künstlerischer Gestalt und Schönheit hervorthut, so haben wir bei dieser Art der Baukunst doch sogleich eine Theilung. Auf der einen Seite steht der Mensch, das Subjekt, oder das Bild des Gottes als der wesentliche Zweck, für welchen auf der anderen Seite die Architektur nur das Mittel der Umgebung, der Hülle u. s. f. liefert. Mit solch einer Theilung in sich können wir den Anfang, der seiner Natur nach das Unmittelbare, Einfache und nicht solche Relativität und wesentliche Beziehung ist, nicht machen, sondern wir müssen einen Punkt aufsuchen, wo solch ein Unterschied noch nicht hervortritt.

In dieser Rücksicht habe ich bereits früher gesagt, daß die Baukunst der symbolischen Kunstform entspreche, und das Princip derselben als besondere Kunst am eigenthümlichsten realisire, weil die Architektur überhaupt die ihr eingepflanzten Bedeutungen nur im Aeußerlichen der Umgebung anzudeuten befähigt sey. Soll nun der Unterschied des für sich im Menschen oder Tempelbilde vorhandenen Zwecks der Umschließung, und des Gebäudes als der Erfüllung dieses Zwecks im Anfange noch nicht statt finden, so werden wir uns nach Bauwerken umzusehen haben, die gleichsam wie Skulptur-Werke für sich selbstständig dastehn, und ihre Bedeutung nicht in einem anderen Zweck und Bedürfniß, sondern in sich selber tragen. Dieß ist ein Punkt von höchster Wichtigkeit, den ich noch nirgend herausgehoben gefunden habe, obschon er im Begriff der Sache liegt, und allein Aufschluß über die mannigfaltigen äußerlichen Gestaltungen, und einen Faden durch das Irrgewinde architektonischer Formen geben kann. Solch eine selbstständige Baukunst wird sich nun aber ebensosehr auch von der Skulptur wieder dadurch unterscheiden, daß sie als Architektur nicht Gebilde producirt, deren Bedeutung das in sich selbst Geistige und Subjektive ist und an sich selbst das Princip seiner dem Innern durchaus gemäßen Erscheinung hat, sondern Werke, die in ihrer äußeren Gestalt die Bedeutung nur symbolisch ausprägen können. Dadurch ist denn diese Art der Architektur sowohl ihrem Inhalte als ihrer Darstellung nach eigentlich symbolischer Art.

Wie mit dem Princip dieser Stufe geht es nun auch mit ihrer Darstellungsweise. Auch hier will der bloße Unterschied des Holz- und Steinbaus nicht ausreichen, in sofern derselbe auf Abgränzung und Umschließung eines zu besonderen religiösen oder sonstigen menschlichen Zwecken bestimmten Raumes hindeutet, wie dieß bei Häusern, Palästen, Tempeln u. s. f. der Fall ist. Ein solcher Raum kann entweder durch Aushöhlung in sich schon fester, gediegener Massen, oder umgekehrt durch Verfertigen umschließender Wände und Decken geschehn. Mit Keinem von Beidem darf die selbstständige Baukunst beginnen, die wir deshalb als eine unorganische Skulptur bezeichnen können, indem sie zwar für sich selbst daseyende Gebilde aufthürmt, doch dabei nicht etwa den Zweck freier Schönheit und Erscheinung des Geistes in seiner ihm adäquaten leiblichen Gestalt verfolgt, sondern überhaupt nur eine symbolische Form hinstellt, welche an sich selbst eine Vorstellung anzeigen und ausdrücken soll.

Bei diesem Ausgangspunkt jedoch kann die Architektur nicht stehn bleiben. Denn ihr Beruf liegt eben darin, dem für sich schon vorhandenen Geist, dem Menschen, oder seinen objektiv von ihm herausgestalteten und aufgestellten Götterbildern, die äußere Natur als eine aus dem Geiste selbst durch die Kunst zur Schönheit gestaltete Umschließung heraufzubilden, die ihre Bedeutung nicht mehr in sich selbst trägt, sondern dieselbe in einem Anderen, dem Menschen und dessen Bedürfnissen und Zwecken des Familienlebens, des Staats, Kultus u. s. f. findet, und deshalb die Selbstständigkeit der Bauwerke aufgiebt.

Nach dieser Seite können wir den Fortgang der Architektur darein setzen, daß sie den oben bereits angedeuteten Unterschied von Zweck und Mittel gesondert hervortreten läßt, und für den Menschen oder die objektiv durch die Skulptur verarbeitete individuelle Menschengestalt der Götter ein der Bedeutung derselben analoges architektonisches Gehäuse, Paläste, Tempel u. s. w. erbaut.

Das Ende drittens vereinigt beide Momente, und erscheint daher innerhalb dieser Trennung zugleich als für sich selbstständig.

Diese Gesichtspunkte geben uns als Eintheilung der gesammten Baukunst folgende Gliederung, welche ebenso die Begriffsunterschiede der Sache selbst als auch die historische Entwickelung derselben in sich faßt:

Erstens die eigentlich symbolische oder selbstständige Architektur.

Zweitens die klassische, welche das individuell Geistige für sich gestaltet, die Baukunst dagegen ihrer Selbstständigkeit entkleidet und sie dazu herabsetzt, für die nun ihrerseits selbstständig realisirten geistigen Bedeutungen eine künstlerisch geformte unorganische Umgebung umherzustellen.

Drittens die romantische Architektur, als sogenannte maurische, gothische oder deutsche, in der zwar Häuser, Kirchen und Paläste gleichfalls nur die Wohnungen und Sammlungsorte für die bürgerlichen und religiösen Bedürfnisse und Beschäftigungen des Geistes sind, sich umgekehrt aber auch, gleichsam unbekümmert um diesen Zweck, für sich selbstständig gestalten und erheben.

Wenn daher die Architektur ihrem Grundcharakter nach durchweg symbolischer Art bleibt, so machen dennoch die Kunstformen des eigentlich Symbolischen, Klassischen und Romantischen in ihr das näher Bestimmende aus, und sind hier von größerer Wichtigkeit als in den übrigen Künsten. Denn in der

Skulptur greift das Klassische, in Musik und Malerei das Romantische so tief durch das ganze Princip dieser Künste hindurch, daß für die Ausbildung des Typus der anderen Kunstformen nur ein mehr oder weniger enger Spielraum übrig bleibt. In der Poesie endlich, obschon sie am vollständigsten die ganze Stufenfolge der Kunstformen zu Kunstwerken auszuprägen vermag, werden wir die Eintheilung dennoch nicht nach dem Unterschiede der symbolischen, klassischen und romantischen Poesie zu machen haben, sondern nach der für die Poesie als besonderer Kunst specifischen Gliederung in epische, lyrische und dramatische Dichtkunst. Die Architektur hingegen ist die Kunst am Aeußerlichen, so daß hier die wesentlichen Unterschiede darin bestehn, ob dieß Aeußerliche an sich selbst seine Bedeutung erhält, oder als Mittel behandelt wird für einen ihm andern Zweck, oder sich in dieser Dienstbarkeit zugleich als selbstständig zeigt. Der erste Fall stimmt mit dem Symbolischen als solchen, der zweite mit dem Klassischen zusammen, indem hier die eigentliche Bedeutung für sich zur Darstellung gelangt, und somit das Symbolische als bloß äußerliche Umgebung hinzugefügt ist, wie dieß im Princip der klassischen Kunst liegt; die Einigung von Beiden aber geht mit dem Romantischen parallel, in sofern die romantische Kunst sich zwar des Aeußerlichen zum Ausdrucksmittel bedient, sich jedoch aus dieser Realität in sich zurückzieht, und das objektive Daseyn deshalb auch zu selbstständiger Gestaltung wieder freilassen kann.

Erstes Kapitel.

Die selbstständige symbolische Architektur.

Das erste ursprüngliche Bedürfniß der Kunst ist, daß eine Vorstellung, ein Gedanke aus dem Geiste hervorgebracht, durch den Menschen als sein Werk producirt und von ihm hingestellt werde, wie es in der Sprache Vorstellungen als solche sind, welche der Mensch mittheilt und für Andere verständlich macht. In der Sprache jedoch ist das Mittheilungsmittel nichts als ein Zeichen, und daher eine ganz willkürliche Aeußerlichkeit. Die Kunst dagegen darf sich nicht nur bloßer Zeichen bedienen, sie muß im Gegentheil den Bedeutungen eine entsprechende sinnliche Gegenwart geben. Einerseits also soll das sinnlich vorhandene Werk der Kunst einen innern Gehalt beherbergen, andererseits hat sie diesen Gehalt so darzustellen, daß sich erkennen läßt, sowohl er selbst als seine Gestalt sey nicht nur eine Realität der unmittelbaren Wirklichkeit, sondern ein Produkt der Vorstellung und ihrer geistigen Kunstthätigkeit. Sehe ich z. B. einen wirklichen lebendigen Löwen, so giebt mir die einzelne Gestalt desselben die Vorstellung: Löwe, ganz ebenso, wie ein abgebildeter. In der Abbildung jedoch liegt noch mehr; sie zeigt, daß die Gestalt in der Vorstellung gewesen sey, und den Ursprung ihres Daseyns im Menschengeist und dessen produktiver Thätigkeit gefunden

habe, so daß wir nun nicht mehr die Vorstellung von einem Gegenstande, sondern die Vorstellung von einer menschlichen Vorstellung erhalten. Daß nun aber ein Löwe, ein Baum als solcher oder irgend ein anderes einzelnes Objekt zu dieser Reproduktion gelange, ist kein ursprüngliches Bedürfniß für die Kunst vorhanden; im Gegentheil haben wir gesehen, daß die Kunst, und vornehmlich die bildende Kunst, gerade mit Darstellung solcher Gegenstände, um an ihnen die subjektive Geschicklichkeit des Scheinenmachens zu bekunden, schließt. Das ursprüngliche Interesse geht darauf, die ursprünglichen objektiven Anschauungen, die allgemeinen wesentlichen Gedanken sich und Andern vor Augen zu bringen. Dergleichen Völkeranschauungen jedoch sind zunächst abstrakt und in sich selber unbestimmt, so daß nun der Mensch, um sie sich vorstellig zu machen, nach dem in sich eben so Abstrakten, dem Materiellen als solchen, dem Massenhaften und Schweren, greift, das zwar einer bestimmten aber nicht einer in sich konkreten und wahrhaft geistigen Gestalt fähig ist. Das Verhältniß des Inhalts und der sinnlichen Realität, durch welche derselbe aus der Vorstellung in die Vorstellung eingehn soll, wird hierdurch bloß symbolischer Art seyn können. Zugleich aber steht nun ein Bauwerk, das eine allgemeine Bedeutung für Andere kund thun soll, aus keinem anderen Zwecke da, als um dieß Höhere in sich auszudrücken, und ist deshalb ein selbstständiges Symbol eines schlechthin wesentlichen, allgemein gültigen Gedankens, eine um ihrer selbst willen vorhandene, wenn auch lautlose Sprache für die Geister. Die Produktionen dieser Architektur sollen also durch sich selbst zu denken geben, allgemeine Vorstellungen erwecken, ohne eine bloße Einhüllung und Umgebung sonst schon für sich gestalteter Bedeutungen zu seyn. Deshalb darf denn aber die Form, die solch einen Gehalt durch sich hindurchscheinen läßt, nicht nur als Zeichen gelten können, wie man z. B. bei uns Verstorbenen Kreuze errichtet, oder Steine zur Erinnerung an Schlachten zusammenhäuft. Denn Zeichen

dieser Art sind wohl geeignet, Vorstellungen zu erregen, aber ein Kreuz, ein Steinhaufen deuten nicht durch sich selbst auf die Vorstellung hin, welche zu erwecken der Zweck ist, sondern können eben so gut an vieles Andere erinnern. Dieß macht den allgemeinen Begriff dieser Stufe aus.

Man kann in dieser Hinsicht sagen, daß ganze Nationen sich ihre Religion, ihre tiefsten Bedürfnisse nicht anders, als bauend oder doch vornehmlich architektonisch, auszusprechen gewußt haben. Wesentlich jedoch, wie aus dem erhellt, was wir schon bei Gelegenheit der symbolischen Kunstform gesehn haben, wird dieß nur im Orient der Fall seyn, und besonders tragen die Konstruktionen der älteren Kunst Babyloniens, Indiens und Aegyptens, welche Theils nur in Ruinen vorhanden sind, die allen Zeiten und Revolutionen zu trotzen vermochten, und die uns ebenso wegen des bloß Phantastischen als wegen des Ungeheuern und Massenhaften in Verwunderung und Staunen setzen, entweder vollständig diesen Charakter, oder sind zum großen Theil aus demselben hervorgegangen. Es sind Werke, deren Erbauung das ganze Wirken und Leben der Nationen zu bestimmten Zeiten ausmacht.

Fragen wir jedoch nach einer näheren Gliederung dieses Kapitels und der Hauptgebilde, welche hierher gehören, so kann bei dieser Architektur nicht, wie bei der klassischen und romantischen, von bestimmten Formen, von der des Hauses z. B., ausgegangen werden, denn es läßt sich hier kein für sich fester Inhalt und damit auch keine feste Gestaltungsweise als das Princip angeben, das sich dann in seiner Fortentwickelung auf den Kreis der verschiedenen Werke bezöge. Die Bedeutungen nämlich, welche zum Inhalt genommen werden, bleiben, wie im Symbolischen überhaupt, gleichsam unförmliche allgemeine Vorstellungen, elementarische, vielfach gesonderte und durcheinandergeworfene Abstraktionen des Naturlebens mit Gedanken der geistigen Wirklichkeit gemischt, ohne als Momente eines Subjektes ideell zu-

sammengefaßt zu seyn. Diese Losgebundenheit macht sie höchst mannigfaltig und wechselnd, und der Zweck der Architektur besteht nur darin, bald diese bald jene Seite für die Anschauung sichtbar herauszusetzen, sie zu symbolisiren und durch Menschenarbeit vorstellig werden zu lassen. Bei dieser Vielfachheit des Inhalts kann deshalb hier weder erschöpfend noch systematisch davon zu sprechen die Meinung seyn, und ich muß mich deshalb darauf beschränken, nur das Wichtigste, so weit es möglich ist, in den Zusammenhang einer vernünftigen Gliederung zu bringen.

Die leitenden Gesichtspunkte sind kurz folgende.

Als Inhalt forderten wir schlechthin allgemeine Anschauungen, in welchen die Individuen und Völker einen innern Halt, einen Einheitspunkt ihres Bewußtseyns haben. So ist denn der nächste Zweck solcher für sich selbstständigen Bauten auch nur der, ein Werk zu errichten, welches eine Vereinigung sey der Nation oder Nationen, ein Ort, um den sie her sich sammeln. Damit kann sich jedoch auch näher der Zweck verbinden, durch die Gestaltungsweise selbst darzuthun, was überhaupt das Vereinigende der Menschen sey, die religiösen Vorstellungen der Völker, wodurch dergleichen Werke dann zugleich einen bestimmteren Inhalt für ihren symbolischen Ausdruck erhalten.

Weiterhin zweitens aber kann sich die Architektur nicht in dieser anfänglichen totalen Bestimmung halten, sondern die symbolischen Gebilde vereinzeln sich, der symbolische Gehalt ihrer Bedeutungen bestimmt sich näher, und läßt dadurch auch ihre Formen sich fester von einander unterscheiden, wie z. B. bei den Lingams-Säulen, Obelisken u. s. f. Auf der anderen Seite drängt sich die Baukunst in solcher vereinzelnden Selbstständigkeit an ihr selbst dazu fort, zur Skulptur überzugehn, organische Formen von Thiergestalten, menschlichen Figuren anzunehmen, sie jedoch in's Kolossale hin massenhaft auszudehnen, an einander zu reihen, Wände, Mauern, Thore, Gänge hinzuzufügen, und dadurch das Skulpturartige an ihnen schlechthin architekto-

nisch zu behandeln. Die ägyptischen Sphinxe, Memnonen und großen Tempelbauten z. B. gehören hieher.

Drittens beginnt die symbolische Baukunst den Uebergang zur klassischen zu zeigen, indem sie die Skulptur von sich ausschließt, und sich zu einem Gehäuse für andere nicht unmittelbar selber architektonisch ausgedrückte Bedeutungen zu machen anfängt.

Zur näheren Verdeutlichung dieses Stufenganges will ich an einige bekannte Hauptwerke erinnern.

1. Architektur-Werke zur Vereinigung der Völker erbaut.

„Was ist heilig?" fragt Göthe einmal in einem Distichon, und antwortet: „das ist's, was viele Seelen zusammen bindet." In diesem Sinne können wir sagen, das Heilige mit dem Zweck dieses Zusammenhalts und als dieser Zusammenhalt habe den ersten Inhalt der selbstständigen Baukunst ausgemacht. Das nächste Beispiel hiefür liefert uns die Sage vom babylonischen Thurmbau. In den weiten Ebenen des Euphrat errichtet der Mensch ein ungeheures Werk der Architektur; gemeinsam erbaut er es, und die Gemeinsamkeit der Konstruktion wird zugleich der Zweck und Inhalt des Werkes selbst. Und zwar bleibt diese Stiftung eines gesellschaftlichen Verbandes keine bloß patriarchalische Vereinigung, im Gegentheil hat die bloße Familieneinheit sich gerade aufgehoben, und der in die Wolken sich erhebende Bau ist das sich Objektiwerden dieser aufgelösten früheren und die Realisation einer neuen erweiterten Einigung. Die Gesammtheit der damaligen Völker hat daran gearbeitet, und wie sie alle zu einander traten, um dieß eine unermeßliche Werk zu Stande zu bringen, sollte das Produkt ihrer Thätigkeit das Band seyn, das sie durch den aufgewühlten Grund und Boden, durch die zusammengefügte Steinmasse und die gleichsam architektonische Bebauung des Landes, wie bei uns es Sitte, Gewohnheit und die gesetzliche Verfassung des Staats thun, an einander knüpfte. Ein solcher Bau ist dann zugleich symbolisch, indem er das Band, das er ist, nur andeutet, weil er in seiner Form und Gestalt das Heilige, an und für sich die Menschen Vereinigende nur in äußerlicher Weise auszudrücken im Stande ist. Daß von dem Mittelpunkt der Vereinigung zu solch einem Werke die Völkerschaften wieder auseinander gegangen, ist dann in dieser Tradition gleichfalls ausgesprochen.

Ein anderes wichtigeres Bauwerk, das schon einen sicherern historischen Boden hat, ist der Thurm des Belus, von welchem Herodot uns (I. c. 181) Kunde giebt. In welchem Verhältniß derselbe zu dem der Bibel stehe, wollen wir hier nicht untersuchen. Einen Tempel in unserem Sinne des Worts dürfen wir diesen ganzen Bau nicht nennen, eher einen Tempelbezirk, in Quadratform, von jeder Seite zu zwei Stadien Länge, mit ehernen Pforten als Eingang. In der Mitte dieses Heiligthums, erzählt Herodot, der dieß kolossale Werk noch gesehen, war ein dichtgemauerter Thurm (nicht hohl inwendig, sondern massiv, ein πύργος στερεὸς) erbaut, von der Länge und Breite eines Stadiums, auf diesem steht noch ein anderer, und wieder ein anderer auf diesem, und so fort bis auf acht Thürme. Außen herum geht ein Weg bis ganz hinauf; und ziemlich in der Mitte der Höhe ist ein Rastort mit Bänken zum Ausruhen für die Hinaufsteigenden. Auf dem letzten Thurm aber ist ein großer Tempel, und in dem Tempel liegt ein großes wohlgebettetes Lagerpolster, und davor steht ein goldener Tisch. Ein Standbild jedoch ist nicht im Tempel errichtet, auch hält sich bei Nacht kein Mensch dort auf, ausgenommen eine von den einheimischen Frauen, die der Gott von Allen sich auserwählt, wie die Chaldäer, die Priester dieses Gottes, sagen. Auch behaupten die Priester (c. 182), der Gott selbst besuche den Tempel und ruhe auf dem Lager aus. Herodot erzählt nun zwar (c. 183), daß auch unten in dem Heiligthum noch ein anderer Tempel sey, worin ein großes Bild des Gottes von Gold sitze, mit ei-

nem großen Tische von Golde vor sich, und spricht zugleich von zwei großen Altären außerhalb des Tempels, an welchen die Opfer dargebracht wurden; dessenungeachtet aber können wir diesen Riesenbau nicht mit Tempeln in griechischem oder modernem Sinne gleich stellen. Denn die sieben ersten Würfel sind ganz massiv, und nur der oberste achte ein Aufenthalt für den unsichtbaren Gott, der dort oben keiner Anbetung von Seiten der Priester oder der Gemeinde genoß. Das Standbild war unten, außerhalb des Baues, so daß sich also das ganze Werk eigentlich selbstständig für sich erhebt, und nicht gottesdienstlichen Zwecken dient, obschon es kein bloßer abstrakter Vereinigungspunkt mehr ist, sondern ein Heiligthum. Die Form bleibt hier zwar noch der Zufälligkeit überlassen, oder wird nur durch den materiellen Grund der Festigkeit als Würfel bestimmt, zugleich aber tritt die Forderung ein, nach einer Bedeutung zu suchen, welche für das Werk als Ganzes genommen, eine nähere symbolische Bestimmung abgeben kann. Wir müssen dieselbe, obschon dieß von Herodot nicht ausdrücklich angeführt wird, in der Zahl der massiven Stockwerke finden. Es sind ihrer sieben, mit dem achten für den nächtlichen Aufenthalt des Gottes darüber. Die Siebenzahl aber symbolisirt wahrscheinlich die sieben Planeten und Himmels-Sphären.

Auch in Medien gab es in solcher Symbolik erbaute Städte, wie z. B. Ekbatana mit seinen sieben Ringmauern, von denen Herodot (I, c. 98) anführt, daß jede, Theils durch die Anhöhe, an deren Abhang sie erbaut worden, Theils aber aus Absicht und Kunst, höher sey, als die andere, und die Schutzwehren verschiedenartig gefärbt; weiß an der ersten, an der zweiten schwarz, an der dritten Ringmauer purpurfarben, an der vierten blau und an der fünften roth; an der sechsten aber mit Silber, an der siebenten mit Gold überzogen; innerhalb dieser letzten stand die Königsburg und der Schatz. „Ekbatana," sagt Creuzer in seiner Symbolik über diese Bauart (I, S. 469), „die Meder-

stadt mit der Königsburg in der Mitte, stellt mit ihren sieben Mauerkreisen und mit den Zinnen darauf, von sieben verschiedenen Farben, die Sphären des Himmels dar, die die Sonnenburg umschließen."

2. Architektur-Werke, zwischen Baukunst und Skulptur schwankend.

Das Nächste, wozu wir jetzt fortschreiten müssen, liegt darin, daß die Architektur sich zu ihrem Inhalt konkretere Bedeutungen nimmt, und zu deren mehr symbolischer Darstellung auch nach konkreteren Formen greift, welche sie jedoch, mag sie dieselben vereinzeln oder zu großen Bauten zusammenstellen, nicht in der Weise der Skulptur, sondern in ihrem eigenen selbstständigen Gebiete architektonisch benutzt. Für diese Stufe nun müssen wir schon in's Speciellere gehn, obschon hier weder von Vollständigkeit noch von einer Entwickelung a priori die Rede seyn kann, da die Kunst, in sofern sie in ihren Werken zur Breite der wirklichen historischen Weltanschauungen und religiösen Vorstellungen fortgeht, sich auch in's Zufällige hinein verliert. Die Grundbestimmung ist nur die, daß sich Skulptur und Architektur vermischen, wenn auch die Baukunst das Durchgreifende bleibt.

a) Es ist schon früher bei Gelegenheit der symbolischen Kunstform erwähnt worden, daß im Orient vielfach die allgemeine Lebenskraft der Natur, nicht die Geistigkeit und Macht des Bewußtseyns, sondern die produktive Gewalt der Zeugung herausgehoben und verehrt wurde. Besonders in Indien war dieser Dienst allgemein, auch nach Phrygien und Syrien zog er sich unter dem Bilde der großen Göttin, der Befruchtenden, hin, eine Vorstellung, welche selbst die Griechen aufnahmen. Näher nun wurde die Anschauung der allgemeinen produktiven Naturkraft in der Gestalt der animalischen Zeugungsglieder, Phallus und Lingam, dargestellt und heilig gehalten. Dieser Kultus fand

hauptsächlich in Indien seine Ausbreitung, doch auch die Aegypter waren, wie Herodot erzählt (II, c. 48), demselben nicht fremd. Bei den Dionysusfesten wenigstens kommt Aehnliches vor; „anstatt der Phallen aber," sagt Herodot, „haben sie andere Bilder von der Länge einer Elle erfunden, mit einem Faden zum Ziehen, welche die Weiber herumtragen, wobei sich das Schaamglied immer hebt, das nicht viel kleiner ist, als der übrige Leib." Die Griechen nahmen den ähnlichen Dienst gleichfalls an, und Herodot berichtet ausdrücklich (c. 49), daß Melampus, mit dem ägyptischen Opferfest des Dionysus nicht unbekannt, den Phallus, der dem Gotte zu Ehren umgetragen wird, eingeführt habe. Hauptsächlich in Indien nun gingen von dieser Art der Verehrung der Zeugungskraft in der Form der Zeugungsglieder auch Bauwerke in dieser Gestalt und Bedeutung aus; ungeheure säulenartige Gebilde, aus Stein, wie Thürme massiv aufgerichtet, unten breiter als oben. Sie waren ursprünglich für sich selber Zweck, Gegenstände der Verehrung, und erst später fing man an, Oeffnungen und Aushöhlungen darin zu machen und Götterbilder hineinzustellen, was sich noch in den griechischen Hermen, portativen Tempelhäuschen, erhalten hat. Den Ausgangspunkt aber bilden in Indien die unausgehöhlten Phallus-Säulen, die sich später erst in Schaale und Kern theilten, und zu Pagoden wurden. Denn die ächt indischen Pagoden, welche man wesentlich von späteren muhamedanischen und sonstigen Nachahmungen unterscheiden muß, gehn in ihrer Konstruktion nicht von der Form des Hauses aus, sondern sind schmal und hoch, und haben ihre erste Grundform von jenen säulenmäßigen Bauten. Die gleiche Bedeutung und Form findet sich auch in der von der Phantasie erweiterten Anschauung des Berges Meru wieder, der als Quirl in dem Milchmeer vorgestellt ist, woraus die Welt erzeugt wird. Aehnlicher Säulen erwähnt auch Herodot; Theils in Form des männlichen Gliedes, Theils mit dem weiblichen Schaamtheile. Er schreibt die Errichtung derselben

dem Sesostris zu (II, c. 162), der sie überall auf seinen Kriegszügen bei allen Völkern, welche er überwunden hatte, aufstellte. Doch zu Herodot's Zeit standen die meisten dieser Säulen nicht mehr; nur in Syrien hat Herodot deren (c. 106) selber gesehen. Daß er sie jedoch sämmtlich dem Sesostris zutheilt, hat wohl seinen Grund nur in der Tradition, der er folgt; außerdem erklärt er sie ganz in griechischem Sinne, indem er die natürliche Bedeutung in eine das Sittliche betreffende umwandelt, und deshalb erzählt: „wo Sesostris während seines Kriegszuges auf Völker stieß, welche tapfer waren im Kampf, da setzte er in ihrem Lande Säulen mit Inschriften, die seinen Namen und den seines Landes, und daß er diese Völker sich unterworfen habe, anzeigten. Wo er dagegen ohne Widerstand siegte, da zeichnete er außer dieser Inschrift auf die Säulen auch noch ein weibliches Schaamglied hin, um kund zu geben, daß diese Völker feig im Kampfe gewesen seyen."

b) Aehnliche Werke, welche zwischen der Architektur und Skulptur stehen, finden sich ferner hauptsächlich in Aegypten. Hierher gehören z. B. die Obelisken, welche ihre Form zwar nicht aus der organisch-lebendigen Natur, von Pflanzen, Thieren oder der Menschengestalt hernehmen, sondern von ganz regelmäßiger Gestalt sind, doch gleichfalls noch nicht mit dem Zweck, zu Häusern oder Tempeln zu dienen, sondern frei für sich selbstständig dastehn, und die symbolische Bedeutung von Sonnenstrahlen haben. „Mithras," sagt Creuzer (Symb., 2. Ausg., S. 469), „der Meder oder Perser, regiert in der Sonnenstadt Aegyptens (zu On-Heliopolis), und wird dort von einem Traume erinnert, Obelisken zu bauen, so zu sagen Sonnenstrahlen in Stein, und Buchstaben darauf einzugraben, die man die ägyptischen nennt." Schon Plinius giebt diese Bedeutung der Obelisken an (XXXVI, 14 und XXXVII, 8). Sie waren der Gottheit der Sonne geweiht, deren Strahlen sie auffangen und zugleich darstellen soll-

ten. Auch in persischen Bildwerken kommen Feuerstrahlen vor, die aus Säulen aufsteigen (Creuzer I, S. 778).

Nächst den Obelisken müssen wir hauptsächlich der Memnonen Erwähnung thun. Die großen Memnons-Statuen zu Thebe, von welchen noch Strabo die eine ganz erhalten und aus Einem Steine sah, während die andere, welche beim Sonnenaufgang erklang, schon zu seiner Zeit verstümmelt war, hatten menschliche Gestalt. Es waren zwei sitzende kolossale menschliche Figuren, durch ihre Grandiosität und Massenhaftigkeit mehr unorganisch und architektonisch, als skulpturartig, wie denn auch Memnons-Säulen Reihenweise vorkommen, und dadurch, daß sie nur in solcher gleichen Ordnung und Größe Gültigkeit haben, von dem Zwecke der Skulptur ganz zu dem der Baukunst heruntertreten. Hirt (Gesch. d. Bauk., I, S. 69) deutet die kolossale Klangstatue, von welcher Pausanias sagt, daß die Aegypter sie als das Bild des Phamenoph ansähen, nicht auf eine Gottheit, sondern eher auf einen König, der hier, wie Osymandyas und Andere, sein Denkmal hatte. Doch sollen diese großartigen Bildwerke wohl eine bestimmtere oder unbestimmtere Vorstellung von etwas Allgemeinem geben. Die Aegypter und Aethiopier verehrten den Memnon, den Sohn der Morgenröthe, und opferten ihm, wenn die Sonne ihre ersten Strahlen sendet, wodurch das Bildniß mit seiner Stimme die Anbetenden begrüßte. So ist es als tönend und stimmegebend nicht bloß nach seiner Gestalt von Wichtigkeit und Interesse, sondern durch sein Seyn lebendig, bedeutsam, offenbarend, wenn auch zugleich nur symbolisch andeutend.

Ebenso, wie mit den kolossalen Memnonsstatuen, verhält es sich mit den Sphinren, die ich in Rücksicht auf ihre symbolische Bedeutung schon früher besprochen habe. Man findet die Sphinre in Aegypten nicht nur in ungeheurer Anzahl, sondern auch von der stupendesten Größe. Eine der berühmtesten Sphinre ist diejenige, welche in der Nähe der Pyramidengruppe von

Kairo steht. Ihre Länge beträgt 148′, ihre Höhe von den Klauen bis zum Kopf 65′, die vorn hingelagerten Füße von der Brust bis zur Spitze der Klauen 57′, und die Höhe der Klauen 8′. Doch diese ungeheure Masse ist nicht etwa erst ausgehauen und dann nach dem Ort, den sie jetzt noch einnimmt, hingebracht, sondern als man bis zu ihrer Basis grub, fand man, daß der Boden aus Kalkstein bestehe, so daß sich zeigte, das ganze immense Werk sey aus einem Felsen ausgehauen, von welchem es noch einen Theil bildet. Dieß immense Gebilde nähert sich zwar mehr der eigentlichen Skulptur in deren kolossalstem Maaßstabe; ebensosehr jedoch wurden die Sphinre auch zu Gängen reihenweise nebeneinandergestellt, wodurch sie sogleich einen vollständig architektonischen Charakter erhalten.

c) Solche selbstständige Gestaltungen bleiben nun überhaupt nicht nur vereinzelt stehen, sondern werden zu großen, tempelartigen Bauten, Labyrinthen, unterirdischen Exkavationen vervielfältigt, in Massen benutzt, mit Mauern umschlossen u. s. f.

Was nun erstlich die ägyptischen Tempelbezirke angeht so besteht der Hauptcharakter dieser großen Architektur, mit der wir neuerdings hauptsächlich durch die Franzosen näher sind bekannt gemacht worden, darin, daß es offene Konstruktionen sind, ohne Bedachung, Thore, Gänge, zwischen Wandungen, vornehmlich zwischen Säulenhallen und ganzen Wäldern von Säulen, Werke vom größten Umfange und innerer Vielseitigkeit, die für sich in selbstständiger Wirkung, ohne zur Behausung und Umschließung eines Gottes oder der anbetenden Gemeine zu dienen, ebensosehr durch das Kolossale ihrer Maaße und Massen die Vorstellung in Erstaunen setzen, als die einzelnen Formen und Gestalten für sich das ganze Interesse in Anspruch nehmen, indem sie als Symbole für schlechthin allgemeine Bedeutungen aufgerichtet sind, oder auch die Stelle der Bücher vertreten, in sofern sie die Bedeutungen nicht durch deren Gestaltungsweise kund geben, sondern durch Schriften, Bildwerke, die in die

Flächen eingegraben sind. Eines Theils kann man diese riesenhaften Bauten eine Sammlung von Skulptur-Bildern nennen, doch kommen dieselben meist in solcher Anzahl und Wiederholung ein und derselben Gestalt vor, daß sie zu Reihen werden, und eben ihre dadurch architektonische Bestimmung nur in dieser Reihe und Ordnung erhalten, die dann aber wiederum ein Zweck für sich ist, und nicht etwa nur Gebälke und Bedachungen trägt.

Die größeren Bauten dieser Art fingen an mit einem gepflasterten Wege, hundert Fuß breit, wie Strabo erzählt, und drei- bis viermal so lang. Zu jeder Seite dieses Ganges (δρόμος) standen Sphinxe, in Reihen von fünfzig bis hundert, in der Höhe von zwanzig bis dreißig Fußen. Nun folgt ein großartiges Prachtthor (πρόπυλον), oben schmäler als unten, mit Pylonen, Pfeilern von ungeheurer Masse, zehn- bis zwanzigmal höher als die Höhe eines Menschen; Theils frei und selbstständig, Theils in Mauern, Prachtgewänden, die ebenfalls frei für sich bis zu der Höhe von fünfzig bis sechszig Fuß, unten breiter als oben, schief hinaufsteigen, ohne in Verbindung mit Quermauern zu stehn, Balken zu tragen, und so ein Haus zu bilden. Im Gegentheil zeigen sie im Unterschiede senkrechter Mauern, welche mehr auf die Bestimmung des Tragens hindeuten, daß sie zur selbstständigen Architektur gehören. Hin und wieder lehnen sich Memnonen an solche Mauern, welche auch Gänge bilden, und ganz mit Hieroglyphen oder ungeheuren Steingemälden bedeckt sind, so daß sie den Franzosen, die sie neuerdings sahen, wie gedruckter Kattun vorkamen. Man kann sie wie Bücherblätter betrachten, welche durch diese räumliche Umgrenzung wie Glockentöne Geist und Gemüth zum Staunen, Sinnen, Denken unbestimmt erwecken. Die Thore folgen mehrfach auf einander und wechseln mit Reihen von Sphinxen; oder ein offener Platz, von der allgemeinen Mauer umschlossen, thut sich auf, mit Säulengängen an diesen Mauern.

Dann kommt ein bedeckter Platz, der nicht zur Wohnung dient, sondern ein Säulenwald ist, dessen Säulen keine Wölbung, sondern Steinplatten tragen. Nach diesen Sphinx-Gängen, Säulenreihen, Wandungen mit Hieroglyphen übersäet, nach einem Vorbau mit Flügeln, vor denen sich Obelisken aufgerichtet finden, und Löwen hinlagern, oder auch wieder erst nach Vorhöfen oder mit schmäleren Gängen umgeben, schließt sich dem Ganzen der eigentliche Tempel, das Heiligthum (σηκὸς) an, nach Strabo von mäßiger Größe, das entweder ein Bild des Gottes in sich hatte, oder nur eine Thiergestalt. Dieß Gehäuse für die Gottheit war hin und wieder eine Monolith, wie Herodot z. B. (II, c. 155) vom Tempel zu Buto erzählt, er sey aus einem Stück in die Höhe und Länge gearbeitet, das bei gleichen Wänden überall vierzig Ellen messe, und auch als Schlußdecke liege wieder ein Stein darauf mit einem vier Ellen breiten Gesimse. Im Allgemeinen aber sind die Heiligthümer so klein, daß eine Gemeine nicht Platz darin hat; eine Gemeine aber gehört zum Tempel, sonst ist derselbe nur eine Büchse, eine Schatzkammer, ein Aufbewahrungsort heiliger Bildnisse u. s. f.

In solcher Weise gehen solche Bauten mit Reihen von Thiergestaltungen, Memnonen, immensen Thoren, Mauern, Kolonaden von den stupendesten Dimensionen, bald weiter, bald enger, mit einzelnen Obelisken u. s. f. Stunden weit fort, auf daß man zwischen so großen staunenswürdigen menschlichen Werken, die zum Theil nur einen specielleren Zweck in den verschiedenen Akten des Kultus haben, herumwandle, und sich von diesen aufgethürmten Steinmassen, was das Göttliche sey, sagen und offenbaren lasse. Denn näher sind zugleich diesen Gebäulichkeiten überall symbolische Bedeutungen eingewebt, so daß sich die Anzahl der Sphinxe, Memnonen, die Stellung der Säulen und Gänge auf die Tage des Jahres, die zwölf himmlischen Zeichen, die sieben Planeten, die großen Perioden des Mondlaufes u. s. f. beziehn. Theils hat sich die Skulptur hier noch

nicht von der Architektur losgemacht, Theils ist wiederum das eigentlich Architektonische, die Maaße, Abstände, Anzahl der Säulen, Mauern, Stufen u. s. f. so behandelt, daß diese Verhältnisse nicht ihren eigentlichen Zweck in sich selbst, ihrer Symmetrie, Eurhythmie und Schönheit finden, sondern symbolisch bestimmt werden. Dadurch zeigt sich dieß Bauen und Schaffen als Zweck für sich, als selber ein Kultus, zu welchem sich Volk und König vereinen. Viele Werke, wie Kanäle, der See des Möris, überhaupt Wasserbauten, bezogen sich zwar auf den Ackerbau und die Ueberschwemmungen des Nils. So ließ z. B. Sesostris, wie Herodot (II, c. 108) berichtet, das ganze Land, das bisher beritten und befahren worden, des Trinkwassers wegen, mit Kanälen durchschneiden, und machte dadurch Pferde und Wagen unnütz. Die Hauptwerke aber blieben jene religiösen Bauten, welche die Aegypter instinktartig, wie die Bienen ihre Zellen bauen, emporthürmten. Ihr Eigenthum war regulirt, die übrigen Verhältnisse gleichfalls, der Boden unendlich fruchtbar, und bedurfte keiner mühsamen Kultur, so daß die Arbeit fast nur in Säen und Erndten bestand. Andere Interessen und Thaten, wie sie sonst die Völker vollbringen, kommen wenige vor, außer den Erzählungen der Priester von Sesostris Unternehmungen zur See, finden sich keine Nachrichten von Seefahrten; im Ganzen blieben die Aegypter auf dieses Bauen und Konstruiren in ihrem eigenen Lande beschränkt. Die selbstständige symbolische Architektur aber giebt den Haupttypus ihrer großartigsten Werke ab, weil sich hier das menschliche Innere, das Geistige in seinen Zwecken, Außengestalten, noch nicht selbst erfaßt und zum Objekt und Produkt seiner freien Thätigkeit gemacht hat. Das Selbstbewußtseyn ist noch nicht zur Frucht gereift, noch nicht fertig für sich, sondern treibend, suchend, ahnend, fort und fort producirend, ohne absolute Befriedigung, und deshalb ohne Rast. Denn erst in der dem Geiste gemäßen Gestalt befriedigt sich der in sich fertige Geist, und begränzt sich in seinem Hervorbringen. Das symbolische Kunstwerk dagegen bleibt mehr oder weniger gränzenlos.

Zu solchen Gebilden der ägyptischen Baukunst gehören nun auch die sogenannten Labyrinthe, Höfe mit Säulengängen, umher Wege zwischen Wandungen, räthselhaft verschlungen, doch nicht zu der läppischen Aufgabe, den Ausgang zu finden, durcheinandergewirrt, sondern zu einem sinnvollen Umherwandeln unter symbolischen Räthseln. Denn diese Wege sollten, wie ich schon früher angedeutet habe, in ihrem Laufe den Lauf der Himmelskörper nachbilden und vorstellig machen. Sie sind Theils über, Theils unter der Erde gebaut, außer den Gängen mit ungeheuern Kammern und Sälen versehen, deren Wände mit Hieroglyphen bedeckt sind. Das größte Labyrinth, das Herodot selber gesehen hat, war das unweit des Sees Möris. Er sagt (II, c. 148), er habe es größer gefunden, als es mit Worten zu beschreiben sey, und es übertreffe selbst die Pyramiden. Den Bau schreibt er den zwölf Königen zu und schildert ihn folgendermaßen. Das ganze Gebäude, von ein und derselben Mauer umgeben, bestehe aus zwei Stockwerken, einem unter und einem über der Erde. Zusammen enthielten sie dreitausend Gemächer, fünfzehnhundert jedes. Das obere Stockwerk, das Herodot allein besichtigen durfte, war in zwölf nebeneinander liegende Höfe getheilt, mit gegenüberstehenden Thoren, sechs gegen Norden und sechs gegen Süden, und jeder Hof war mit einem Säulengang umgeben, aus weißem, genau behauenem Gestein. Aus den Höfen, sagt Herodot ferner, geht es in die Gemächer, aus den Gemächern in die Säle, aus den Sälen in andere Räume, und aus den Gemächern in die Höfe. Diese letztere Angabe, meint Hirt (Gesch. d. Baukunst b. d. Alten, I, S. 75), mache Herodot nur zur näheren Bestimmung, daß die Gemächer zunächst an den Hofräumen anlagen. Von den labyrinthischen Gängen sagt Herodot, daß die vielen Gänge durch die bedeckten Räume und die mannigfaltigen Krümmungen zwischen den Gehöften ihn mit

tausendfachem Staunen erfüllt hätten. Plinius beschreibt (XXXVI, 19) sie als dunkel, für den Fremdling durch ihre Windungen ermüdend, und beim Oeffnen der Thüren entstände in ihnen ein donnerähnliches Getöse, und aus Strabo, der als Augenzeuge wie Herodot von Wichtigkeit ist, erhellt gleichfalls, daß sich die Irrwege um die Hofräume umherzogen. Vorzüglich die Aegypter bauten dergleichen Labyrinthe, doch findet sich auch als Nachahmung des ägyptischen auf Kreta ein ähnliches, obschon kleineres, auch auf Morea und Malta.

Indem nun aber diese Baukunst einerseits durch die Kammern und Säle schon dem Hausartigen zustrebt, während andererseits nach Herodot's Angabe der unterirdische Theil des Labyrinths, zu welchem ihm der Eingang nicht gestattet wurde, die Bestimmung von Begräbnissen der Erbauer sowie heiliger Krokodile hatte, so daß hier das eigentlich selbstständig Symbolische allein die Irrgewinde ausmachen, so können wir in diesen Werken einen Uebergang zu der Form der symbolischen Architektur finden, welche aus sich selbst schon der klassischen Baukunst sich zu nähern anfängt.

3. Uebergang aus der selbstständigen Architektur zur klassischen.

Wie stupend auch die so eben betrachteten Konstruktionen sind, so wird uns dennoch die den orientalischen Völkern vielfach gemeinschaftliche unterirdische Architektur der Inder und Aegypter noch ungeheurer und erstaunenswürdiger erscheinen müssen. Was wir in dieser Beziehung Großes und Herrliches über der Erde finden, kommt dem nicht gleich, was in Indien in Salsette, Bombay gegenüber, und in Ellora, in Oberägypten und Nubien unter der Erde vorhanden ist. In diesen bewundernswerthen Erkavationen zeigt sich zuerst das nähere Bedürfniß einer Umschließung. — Daß die Menschen in Höhlen Schutz gesucht, da gewohnt, daß ganze Völkerschaften keine

andere Wohnung gehabt haben, kommt von der Noth des Bedürfnisses her. Solche Höhlungen gab es in Gebirgen des jüdischen Landes, wo in vielen Stockwerken Tausende Platz hatten. So waren auch im Harz bei Goslar im Rammelsberg noch Kammern, wo hinein die Menschen sich verkrochen und ihre Vorräthe geflüchtet haben.

a) Ganz anderer Art aber sind die angeführten indischen und aegyptischen unterirdischen Bauwerke. Eines Theils dienten sie zu Versammlungsplätzen, unterirdischen Domen, und sind Konstruktionen zum Zweck des religiösen Staunens und der Sammlung des Geistes, mit Anlagen, Andeutungen symbolischer Art, Säulengängen, Sphinxen, Memnonen, Elephanten, kolossalen Götzenbildern, die, aus dem Felsen gehauen, mit dem unförmlichen Ganzen des Gesteins ebenso zusammengewachsen gelassen wurden, wie man die Säulen in den Aushöhlungen aussparte. Vorn an der Felsenwandung waren diese Bauten hin und wieder ganz geöffnet, andere zum Theil ganz finster und nur durch Fackeln erleuchtbar, zum Theil etwa oben offen.

Im Verhältniß zu den Bauten über der Erde erscheinen dergleichen Aushöhlungen als das Ursprünglichere, so daß man die ungeheueren Anlagen über dem Erdboden nur als Nachahmung und überirdische Erblühungen aus dem Unterirdischen ansehen kann. Denn es ist da nicht positiv gebaut, sondern nur negativ weggenommen worden. Sich einzunisten, einzugraben, ist natürlicher als auszugraben, das Material erst zu suchen, zusammenzuthürmen und zu gestalten. Man kann in dieser Rücksicht die Höhle sich als früher entstehend vorstellen als die Hütte. Die Höhlen sind ein Ausweiten statt Begränzen, oder ein Ausweiten, das ein Begränzen und Umschließen wird, bei welchem die Umschließung schon vorhanden ist. Das unterirdische Bauen fängt deshalb mehr von dem Vorhandenen an, und erhebt sich, in sofern es die Hauptmasse läßt wie sie ist, noch nicht so frei als das Gestalten über dem Boden. Für uns aber gehören diese Bauten,

wie symbolischer Art sie auch seyn mögen, schon zu einer weiteren Stufe, da sie nicht mehr so selbstständig symbolisch dastehn, sondern bereits den Zweck der Umschließung, Wandung, Decke haben, innerhalb welcher die mehr symbolischen Gebilde als solche aufgestellt sind. Das Tempelartige, Hausartige im griechischen und neueren Sinne zeigt sich hier in seiner natürlichsten Form.

Hierher sind ferner die Mithrashöhlen zu rechnen, obschon sie sich in einer ganz anderen Gegend vorfinden. Die Verehrung und der Dienst des Mithras stammt aus Persien her, doch ist der ähnliche Kultus auch im römischen Reiche verbreitet gewesen. In dem Museum zu Paris z. B. giebt es ein sehr berühmtes Basrelief, das einen Jüngling darstellt, wie er dem Stier einen Stahl in den Hals stößt; es ist im Kapitol in einer tiefen Grotte unter dem Tempel des Jupiter gefunden worden. Auch in diesen Mithrashöhlen finden sich Wölbungen, Gänge, die einerseits den Lauf der Gestirne, andererseits auch (wie noch heut zu Tage in den Freimaurerlogen, wo man in viele Gänge geführt wird, Schauspiele sehn muß u. s. f.) die Wege symbolisch anzudeuten bestimmt scheinen, welche die Seele in ihrer Reinigung durchzumachen hat, wenn auch diese Bedeutung wohl mehr in Skulpturen und anderer Arbeit als so ausgedrückt ist, daß die Architektur die Hauptsache ausgemacht hätte.

In der ähnlichen Beziehung können wir auch noch der römischen Katakomben Erwähnung thun, denen gewiß ursprünglich ein ganz anderer Begriff zu Grunde lag als der, zu Wasserleitungen, Begräbnissen, oder Kloaken zu dienen.

b) Einen bestimmteren Uebergang zweitens aus der selbstständigen Architektur zur dienenden können wir in den Bauwerken suchen, welche als Todtenbehausungen Theils in die Erde gegraben, Theils über dem Boden errichtet worden sind.

Besonders bei den Aegyptern verknüpft sich das unterirdische und überirdische Bauwesen mit einem Todtenreiche, wie sich überhaupt in Aegypten zuerst ein Reich des Unsichtbaren einhaust

und vorfindet. Der Inder verbrennt seine Todten oder läßt sonst ihre Gebeine liegen, und an der Erde verwesen; die Menschen nach indischer Anschauung sind oder werden Gott oder Götter, wie man sagen will, und zu dieser festen Unterscheidung der Lebendigen von den Todten als Todten kommt es nicht. Die indischen Bauten, wenn sie nicht dem Muhamedanismus ihren Ursprung verdanken, sind deshalb keine Behausungen für Todte, und scheinen überhaupt, als jene wundersamen Aushöhlungen, einer früheren Periode anzugehören. Bei den Aegyptern aber tritt der Gegensatz des Lebendigen und Todten mit Macht hervor; das Geistige fängt an sich vom Ungeistigen zu scheiden. Es ist die Aufstehung des konkreten individuellen Geistes, die im Werden ist. Die Todten werden daher als ein Individuelles festgehalten, und damit gegen die Vorstellung des Hinüberfließens in das Natürliche, in die allgemeine Verschwebung, Verschwemmung und Auflösung befestigt und aufbewahrt. Die Einzelnheit ist das Princip der selbstständigen Vorstellung des Geistigen, weil der Geist nur als Individuum, als Persönlichkeit zu existiren vermag. Deshalb muß uns diese Ehre und Aufbewahrung der Todten als ein erstes wichtiges Moment für das Existiren geistiger Individualität gelten, da es hier die Einzelnheit ist, die, statt aufgegeben zu werden, erhalten erscheint, indem wenigstens der Körper als diese natürliche unmittelbare Individualität geschätzt und geachtet wird. Herodot, wie schon früher erwähnt worden, berichtet, die Aegypter seyen die ersten gewesen, welche gesagt hätten, daß die Seelen der Menschen unsterblich seyen, und so unvollkommen hier auch noch das Festhalten an der geistigen Individualität ist, in sofern der Gestorbene dreitausend Jahre lang den ganzen Kreis der Land-, Wasser- und Luftthiere durchlaufen, und dann erst wieder in einen menschlichen Körper einwandern soll, so liegt doch in dieser Vorstellung und in dem Einbalsamiren des Körpers ein Fixiren

der leiblichen Individualität und des vom Körper abgeschiedenen Fürsichseyns.

So ist es denn auch in der Baukunst von Wichtigkeit, daß hier die Abtrennung gleichsam des Geistigen als der innern Bedeutung erfolgt, die für sich zur Darstellung gebracht wird, während die leibliche Hülle als bloß architektonische Umschließung umhergestellt ist. Die Todtenbehausungen der Aegypter bilden dadurch in diesem Sinne die frühesten Tempel; das Wesentliche, der Mittelpunkt der Verehrung ist ein Subjekt, ein individueller Gegenstand, der für sich selbst bedeutend erscheint und sich selber ausdrückt, unterschieden von seiner Behausung, die somit als bloß dienende Hülle konstruirt wird. Und zwar ist es nicht ein wirklicher Mensch, für dessen Bedürfniß ein Haus oder Palast erbaut wäre, sondern bedürfnißlose Todte sind es, Könige, heilige Thiere, um welche unermeßliche Konstruktionen sich umherschließen.

Wie der Ackerbau das nomadische Umherschweifen zum Eigenthum fester Sitze fixirt, so vereinigen überhaupt Gräber, Grabmäler und Todtendienst die Menschen, und geben auch denen, welche sonst keine Stätte, kein begränztes Eigenthum besitzen, einen Sammelplatz, heilige Oerter, die sie vertheidigen und sich nicht wollen entreißen lassen. So wichen die Skythen z. B., dieß flüchtige Volk, vor Darius, wie Herodot (II, c. 126 — 127) erzählt, überall zurück, und als Darius ihrem Könige die Botschaft zusendete: wenn der König sich für stark genug halte, Widerstand zu leisten, so solle er sich stellen zur Schlacht; wenn nicht, so solle er den Darius für seinen Herrn anerkennen, entgegnete Idanthyrsus, sie hätten keine Städte und Aecker, und nichts zu vertheidigen, da ihnen Darius nichts verwüsten könne; wenn es aber dem Darius um eine Schlacht zu thun sey, so hätten sie die Gräber ihrer Väter, zu diesen möge Darius herankommen und sie zu beschädigen wagen, dann werde er sehen, ob sie um die Gräber kämpfen würden oder nicht.

Die ältesten grandiosen Grabmäler nun finden wir in Aegypten als die Pyramiden. Was zunächst beim Anblick dieser staunenswerthen Konstruktionen in Verwunderung setzen kann, ist ihre unermeßliche Größe, die sogleich zu der Reflexion über die Dauer der Zeit und die Mannigfaltigkeit, Menge und Ausdauer menschlicher Kräfte führt, welche dazu gehörte, dergleichen kolossale Bauten zu vollenden. Von Seiten ihrer Form dagegen bieten sie sonst nichts Fesselndes dar; in wenigen Minuten ist das Ganze überschaut und festgehalten. Bei dieser Einfachheit und Regelmäßigkeit der Gestalt hat man denn lange über ihren Zweck gestritten. Die Alten geben zwar schon, wie z. B. Herodot und Strabo, den Zweck, zu welchem sie wirklich dienten, an, doch ebenso haben auch ältere wie neuere Reisende und Schriftsteller viel Fabelhaftes und Unhaltbares ausgesonnen. Die Araber suchten mit Gewalt einen Eingang, indem sie im Innern der Pyramide Schätze zu finden hofften, doch haben diese Erbrechungen, statt ihr Ziel zu erreichen, nur Vieles zerstört, ohne zu den wirklichen Gängen und Kammern hinzugelangen. Den neuern Europäern, unter denen sich besonders Belzoni, ein Römer, und dann der Genueser Caviglia auszeichneten, ist es endlich gelungen, das Innere der Pyramiden genauer kennen zu lernen. Belzoni entdeckte das Königsgrab in der Pyramide des Cephrenes. Die Eingänge in die Pyramiden waren aufs Festeste mit Quadersteinen verschlossen, und es scheint, die Aegypter suchten es beim Bau schon so einzurichten, daß der Eingang, wenn er auch bekannt war, doch nur mit großer Schwierigkeit konnte wieder aufgefunden und eröffnet werden. Dieß beweis't, daß die Pyramiden verschlossen bleiben und nicht wieder gebraucht werden sollten. In ihrem Innern nun hat man Kammern gefunden, Gänge, die sich auf die Wege deuten lassen, welche die Seele nach dem Tode bei ihrem Umlauf und Gestaltenwechsel macht, große Säle, Kanäle unter der Erde, bald sich senkend, bald steigend. Das Königsgrab

des Belzoni läuft in dieser Weise z. B. in den Felsen gehauen eine Stunde lang fort; in dem Hauptsaal stand ein Sarg von Granit, in den Fußboden eingesenkt, doch man fand nur einen Rest von Thierknochen einer Mumie, eines Apis wahrscheinlich. Das Ganze aber zeigte unbezweifelbar den Zweck, zu einer Todtenbehausung zu dienen. — Im Alter, in der Größe und Gestalt sind die Pyramiden verschieden. Die ältesten scheinen mehr nur pyramidenartig auf einander gehäufte Steine zu seyn; die späteren sind regelmäßig gebaut; einige oben etwas abgeplattet, andere ganz zu einer Spitze auslaufend; an noch anderen findet man Absätze, die man nach der Beschreibung Herodot's von der Pyramide des Cheops (Her. II, c. 125) aus der Art und Weise, wie die Aegypter beim Bau verfuhren, erklären kann, so daß Hirt auch diese Pyramide zu den nicht vollendeten rechnet (Gesch. der Bauk. b. d. Alten I, S. 55). In den älteren Pyramiden sind nach neueren französischen Berichten die Kammern und Gänge verschlungener, in den jüngeren einfacher aber ganz mit Hieroglyphen bedeckt, so daß eine vollständige Abschrift derselben mehrere Jahre dauern würde.

In dieser Weise werden die Pyramiden, staunenswürdig für sich, doch nur zu einfachen Krystallen, zu Schalen, die einen Kern, einen abgeschiedenen Geist einschließen, und zur Aufbewahrung seiner dauernden Leiblichkeit und Gestalt dienen. In diesen abgeschiedenen Todten, der für sich zur Darstellung gelangt, fällt deshalb alle Bedeutung, die Architektur aber, die bisher selbstständig ihre Bedeutung in sich selbst als Architektur hatte, trennt sich jetzt ab, und wird in dieser Scheidung dienend, während die Skulptur die Aufgabe erhält, das eigentliche Innere zu gestalten, obschon zunächst noch das individuelle Gebilde in seiner eigenen unmittelbaren Naturgestalt als Mumie festgehalten wird. Wir finden daher, wenn wir die ägyptische Baukunst im Ganzen betrachten, auf der einen Seite die selbstständigen symbolischen Bauten, auf der anderen jedoch besonders in allem, was

sich auf Grabmäler bezieht, tritt schon die specielle Bestimmung der Architektur, bloße Umschließung zu seyn, deutlich hervor. Dazu gehört nun wesentlich, daß die Architektur sich nicht nur eingrabe und Höhlen bilde, sondern sich als eine unorganische Natur zeige, von Menschenhänden da hingebaut, wo man ihrer, um ihres Zweckes Willen, nöthig hat.

Auch andere Völker haben dergleichen Todtenmäler errichtet, heilige Bauten als Wohnorte eines todten Leichnams, über den hin sie sich erheben. Das Grabmal des Mausolus in Karien z. B., später das Grabmal Hadrian's, die jetzige Engelsburg in Rom, ein Palast von sorgfältiger Struktur für einen Todten, waren schon im Alterthum berühmte Werke. Auch gehört nach Uhden's Beschreibung (Wolff's und Buttmann's Mus. B. I, S. 536) hieher noch eine Gattung von Todtendenkmalen, die in ihrer Einrichtung und ihren Umgebungen göttergeweihete Tempel in kleineren Verhältnissen nachahmten. Solch ein Tempel hatte einen Garten, Lauben, einen Brunnen, Weingarten und dann Kapellen, in welchen die Portraitstatuen in Göttergestalten aufgerichtet waren. Besonders zur Kaiserszeit wurden dergleichen Denkmäler mit Götterstatuen der Verstorbenen, in Gestalt des Apoll, der Venus, Minerva erbaut. Diese Figuren sowie das ganze Bauwerk erhielt dadurch zu gleicher Zeit die Bedeutung einer Apotheose und eines Tempels des Verstorbenen, wie auch bei den Aegyptern das Einbalsamiren die Embleme und der Kasten anzeigen, daß der Todte osirirt werde.

Die ebenso grandiosen als einfachsten Konstruktionen dieser Art nun aber sind die ägyptischen Pyramiden. Hier tritt die der Baukunst eigenthümliche und wesentliche Linie, — die gerade nämlich, — und überhaupt die Regelmäßigkeit und Abstraktion der Formen ein. Denn die Architektur als bloße Umschließung und unorganische, nicht an sich selbst individuell von dem ihr inwohnenden Geist lebendig beseelte Natur, kann die Gestalt nur als eine ihr selber äußerliche haben; die

äußerliche Form aber ist nicht organisch, sondern abstrakt und verständig. Wie sehr aber die Pyramide schon anfängt die Bestimmung des Hauses zu erhalten, so ist bei ihr doch das Rechtwinkliche noch nicht durch und durch herrschend, wie bei dem eigentlichen Hause, sondern sie hat noch eine Bestimmung für sich, welche nicht der bloßen Zweckmäßigkeit dienstbar ist, und schließt sich daher in sich selber unmittelbar von der Basis an allmälig zur Spitze zusammen.

c) Von hier aus können wir den Uebergang aus der selbstständigen zu der eigentlichen, dienenden Baukunst machen.

Für die letztere lassen sich zweierlei Ausgänge angeben, auf der einen die *symbolische* Architektur, auf der anderen das Bedürfniß und die demselben dienstbare *Zweckmäßigkeit*. Bei den symbolischen Gestaltungen, wie wir sie vorher betrachtet haben, ist die architektonische Zweckmäßigkeit bloße Nebensache und eine nur äußerliche Ordnung. Das Extrem hiegegen bildet das Haus, wie das nächste Bedürfniß dasselbe fordert; Holzsäulen, oder gerad aufstehende Wände mit Balken, die im rechten Winkel darüber gelegt sind, und eine Bedachung. Daß sich das Bedürfniß dieser eigentlichen Zweckmäßigkeit durch sich selber einstellt, ist keine Frage, der Unterschied aber, ob die eigentliche Architektur, wie wir sie sogleich werden als klassische Baukunst zu betrachten haben, nur vom Bedürfniß anfängt, oder aus jenen selbstständigen symbolischen Werken, die uns durch sich selber auf die dienenden Bauten führten, herzuleiten sey, dieß giebt den wesentlichen Punkt der Frage ab.

α) Das Bedürfniß bringt in der Architektur Formen hervor, die ganz nur zweckmäßig sind, und dem Verstande angehören, das Geradlinige, Rechtwinklichte, die Ebenheit der Flächen. Denn in der dienenden Architektur ist das, was den eigentlichen Zweck ausmacht, für sich, als Statue, oder näher als menschliche Individuen da, als Gemeinde, Volk, zu allgemeinen, nicht mehr auf Befriedigung physischer Bedürfnisse ausgehenden, sondern zu religiösen und politischen Zwecken versammelt. Besonders ist es das nächste Bedürfniß, für das Bild, die Statue der Götter, oder des für sich dargestellten und gegenwärtig vorhandenen Heiligen überhaupt eine Umschließung zu gestalten. Memnonen z. B. Sphinxe u. s. f. stehen auf freien Plätzen, oder in einem Hain, in der äußeren Umgebung der Natur. Dergleichen Gebilde aber und mehr noch die menschlichen Götterfiguren sind aus einem anderen Bereich, als das der unmittelbaren Natur ist, hergenommen; sie gehören dem Reiche der Vorstellung an und sind durch menschliche künstlerische Thätigkeit ins Daseyn gerufen. Ihnen genügt deshalb die bloß natürliche Umgebung nicht, sondern sie bedürfen zu ihrer Aeußerlichkeit einen Boden und eine Umschließung, die den gleichen Ursprung als sie selber haben, d. h. die gleichfalls aus der Vorstellung hervorgegangen und durch künstlerische Produktion herausgestaltet sind. Erst in einer von der Kunst herkommenden Umgebung finden die Götter ihr angemessenes Element. Dieß Aeußere hat dann aber hier nicht seinen Zweck in sich selbst, sondern dient einem anderen als seinem wesentlichen Zweck, und fällt dadurch der Zweckmäßigkeit anheim.

Sollen sich jedoch diese zunächst bloß zweckdienlichen Formen zur Schönheit erheben, so dürfen sie bei ihrer ersten Abstraktion nicht stehen bleiben, sondern müssen außer der Symmetrie und Enrhythmie dem Organischen, Konkreten, in sich selbst Abgeschlossenen und Mannigfaltigen zugehn. Dadurch tritt dann gleichsam eine Reflexion über Unterschiede und Bestimmungen, sowie das ausdrückliche Hervorheben und Formiren von Seiten ein, das für die bloße Zweckmäßigkeit ganz überflüssig ist. Ein Balken z. B. ist einerseits geradlinigt fortgehend, doch er hört zugleich an beiden Enden auf; ebenso steht ein Pfosten, welcher Balken, oder eine Decke zu tragen hat, auf der Erde und erreicht oben, wo der Balken auf ihm ruht, seine Endschaft. Solche Unterschiede stellt die dienende Architektur heraus, und gestaltet sie durch die Kunst, wogegen ein organi-

sches Gebilde, wie eine Pflanze, ein Mensch zwar auch sein oben und unten, aber selbst von Hause aus organisch gestaltet hat, und sich dadurch in Füße und Kopf, oder bei der Pflanze in Wurzel und Krone unterscheidet.

β) Die symbolische Architektur umgekehrt nimmt mehr oder weniger von solchen organischen Gestaltungen ihren Ausgangspunkt, wie in den Spinxen, Memnonen u. s. f., doch kann sie sich auch des Geradlinigten und Regelmäßigen bei den Mauern, Thoren, Balken, Obelisken u. s. f., nicht ganz entschlagen, und muß überhaupt, wenn sie jene skulpturartigen Kolosse irgend architektonisch aufstellen und nebeneinander reihen will, dabei die Gleichheit der Größe, des Voneinanderabstehens, die Geradlinigkeit der Reihen, überhaupt die Ordnung und Regelmäßigkeit der eigentlichen Baukunst zu Hülfe nehmen. Damit hat sie die beiden Principe in sich, deren Einigung die in ihrer Zweckmäßigkeit eben so schöne Architektur zu Stande bringt, nur daß diese zwei Seiten im Symbolischen, statt in eins gebildet zu seyn, noch aus einander liegen.

γ) Wir können deshalb den Uebergang so fassen, daß auf der einen Seite die bisher selbstständige Baukunst die Formen des Organischen zur Regelmäßigkeit verständig modificiren und zur Zweckmäßigkeit herüberschreiten müsse, während sich umgekehrt die bloße Zweckmäßigkeit der Formen dem Princip des Organischen entgegen zu bewegen habe. Wo diese beiden Extreme zusammentreffen und sich wechselseitig ergreifen, entsteht sodann die eigentlich schöne klassische Architektur.

Diese Einigung nun läßt sich, in ihrem wirklichen Entstehen gleichsam, deutlich an der eintretenden Umgestaltung dessen erkennen, was wir in der bisherigen Architektur bereits als Säule sahen. Zu einer Umschließung sind nämlich einer Seits zwar Mauern nöthig, Mauern aber können auch selbstständig, wie schon früher an Beispielen gezeigt ist, dastehen, ohne die Umschließung vollständig zu machen, zu welcher wesentlich eine Bedeckung von oben und nicht nur ein Umschließen der Seitenräume gehört. Eine solche Bedeckung nun aber muß getragen werden. Das Einfachste hiefür sind Säulen, deren wesentliche und zugleich strenge Bestimmung in dieser Rücksicht in dem Tragen als solchen besteht. Deshalb sind Mauern, wo es aufs bloße Tragen ankommt, eigentlich ein Ueberfluß. Denn das Tragen ist ein mechanisches Verhältniß und gehört ins Gebiet der Schwere und ihrer Gesetze. Hier koncentrirt sich nun die Schwere, das Gewicht eines Körpers in seinem Schwerpunkt, und ist in diesem, damit er wagerecht ohne zu fallen ruhe, zu unterstützen. Dieß thut die Säule, so daß bei ihr die Kraft des Tragens auf das Minimum der äußerlichen Mittel reducirt erscheint. Was eine Mauer mit großem Aufwande zu Stande bringt, dasselbe thun wenige Säulen, und es ist eine große Schönheit der klassischen Architektur, nicht mehr Säulen hinzustellen, als in der That zum Tragen einer Balkenlast, und dessen, was auf ihr ruht, nöthig sind. Säulen zum bloßen Schmuck gehören in der eigentlichen Architektur nicht zur wahren Schönheit. Deshalb erfüllt auch die Säule, wo sie rein für sich selber dasteht, ihren Beruf nicht. Man hat zwar auch Triumphsäulen aufgerichtet, wie die berühmten des Trajan und Napoleon, aber auch diese sind gleichsam nur ein Postament für Statuen, und außerdem mit Bildwerken bekleidet zum Gedächtniß und zur Feier des Helden, dessen Standbild sie trugen.

Bei der Säule nun ist es besonders merkwürdig, wie sie im Verlauf der architektonischen Entwickelung sich erst der konkreten Naturgestalt entwinden muß, um ihre abstraktere, ebenso zweckmäßige als schöne Gestalt zu gewinnen.

αα) Indem die selbstständige Architektur von organischen Gebilden anfängt, kann sie menschliche Gestalten ergreifen; wie in Aegypten z. B. zum Theil noch menschliche Figuren, Memnonen z. B., zu Säulen gebraucht werden. Dieß jedoch ist ein bloßer Ueber-

fluß, in sofern ihre Bestimmung nicht das eigentliche Tragen ist. Bei den Griechen kommen in anderer Weise in dem strengeren Dienste, Lasten auf sich ruhen zu lassen, Karyatiden vor, die aber nur im Kleinen können angebracht werden. Außerdem ist es als ein Mißbrauch der menschlichen Gestalt anzusehn, sie unter solcher Bürde zusammen zu pressen, und so haben denn die Karyatiden auch diesen Charakter des Gedrückten, und ihr Kostüm deutet auf Sklaverei hin, der es eine Last ist, dergleichen Lasten zu tragen.

ββ) Die naturgemäßere organische Gestalt für Pfosten und Stützen, die etwas tragen sollen, ist deshalb der Baum, die Pflanze überhaupt, ein Stamm, ein schwanker Stengel, der senkrecht in die Höhe strebt. Der Stamm des Baumes trägt an und für sich schon seine Krone, der Halm die Aehre, der Stengel die Blume. Diese Formen nimmt nun auch die ägyptische Baukunst, die sich noch nicht zur Abstraktion ihrer Intentionen befreit hat, aus der Natur unmittelbar heraus. In dieser Beziehung hat das Grandiose im Styl der ägyptischen Paläste oder Tempel, das Kolossale der Säulenreihen, die Menge derselben und dann die großartigen Verhältnisse des Ganzen die Beschauer von jeher in Erstaunen und Verwunderung gesetzt. In der größten Mannigfaltigkeit sieht man hier die Säulen aus Pflanzenbildungen hervorgehn, Lotospflanzen und andere Bäume zu Säulen hinaufgestreckt und auseinander gezogen werden. In den Kolonnaden z. B. haben nicht alle Säulen dieselbe Gestalt, sondern wechseln zu ein, zwei oder dreien ab. Denon hat in seinem Werke über die ägyptische Expedition eine große Menge solcher Formen zusammengestellt. Das Ganze ist noch keine verständig regelmäßige Form, sondern die Base ist eine Zwiebelgestalt, ein schilfartiges Herausgehn des Blattes aus der Wurzel, oder sonst eine Zusammendrängung von Wurzelblättern nach der Weise verschiedener Pflanzen. Aus dieser Basis ragt dann der schwanke Stengel in die Höhe, oder steigt verschlungen

emporgewunden als Säule auf, und das Kapital ist auch ein blumenartiges Auseinandergehen von Blättern und Zweigen. Die Nachahmung ist jedoch nicht naturgetreu, sondern die Pflanzenformen werden architektonisch verzogen, dem Kreisrunden, Verständigen, Regelmäßigen, Geradlinigten näher gebracht, so daß diese ganzen Säulen dem ähnlich sehn, was gewöhnlich die Arabeske genannt wird.

γγ) Hier ist nun der Ort zugleich von der Arabeske überhaupt zu reden, denn sie fällt ihrem Begriff nach eben in den Uebergang aus einer natürlichen für die Architektur gebrauchten organischen Gestalt zu der strengeren Regelmäßigkeit des eigentlich Architektonischen. Wenn aber die Baukunst frei in ihrer Bestimmung geworden ist, setzt sie die Arabeskenformen zu Schmuck und Zierrath herunter. Sie sind dann vornehmlich verzogene Pflanzengestalten, und aus Pflanzen erwachsende und damit verschlungene Thier- und Menschenformen, oder in Pflanzen übergehende Thiergebilde. Sollen sie eine symbolische Bedeutung bewahren, so kann dafür der Uebergang der verschiedenen Naturreiche gelten; ohne solchen Sinn sind sie nur Spiele der Phantasie in Zusammenstellung, Verbindung, Verzweigung der unterschiedensten Naturgestaltungen. Für dergleichen architektonischen Zierrath, in dessen Erfindung die Phantasie in die mannigfaltigsten Einfassungen aller Art, auch an Geräthschaften und Kleidung, in Holz, Stein u. s. f. übergehen kann, ist die Hauptbestimmung und Grundform, daß die Pflanzen, Blätter, Blumen, Thiere dem Verständigen, Unorganischen näher gebracht werden. Deshalb findet man die Arabesken oft steif, und dem Organischen untreu geworden, weshalb man sie häufig getadelt und der Kunst über den Gebrauch derselben einen Vorwurf gemacht hat. Besonders der Malerei, obschon Raphael selber Arabesken in großer Ausdehnung und von höchster Anmuth, Geistreichigkeit, Mannigfaltigkeit und Grazie zu malen unternahm. Allerdings sind die Arabesken sowohl in Rücksicht auf die Formen des

Organischen, als auch in Betreff der Gesetze der Mechanik naturwidrig, doch diese Art der Naturwidrigkeit ist nicht nur ein Recht der Kunst überhaupt, sondern sogar eine Pflicht der Architektur, denn dadurch allein werden die sonst für die Baukunst ungeeigneten lebendigen Formen dem wahrhaft architektonischen Style anpassend und in Einklang mit demselben gesetzt. Dieser Angemessenheit steht nun besonders die vegetabilische Natur, welche auch im Orient verschwenderisch zu Arabesken verwandt wird, am nächsten, denn die Pflanzen sind noch nicht empfindende Individuen, sondern bieten sich von selbst zu architektonischen Zwecken dar, indem sie gegen Regen, Sonnenschein und Wind schützende Bedachungen und Beschattungen bilden, und im Ganzen nicht die freie, der verständigen Gesetzmäßigkeit entwundene Schwingung der Linien haben. Architektonisch gebraucht, werden nun ihre sonst schon regelmäßigen Blätter zu noch bestimmterer Rundung oder Geradlinigkeit geregelt, so daß dadurch alles, was man als Verzerrung, Unnatur und Steifigkeit der Pflanzenformen ansehn könnte, wesentlich als eine angemessene Umbildung zum eigentlich Architektonischen zu betrachten ist.

In solcher Weise tritt in der Säule die eigentliche Baukunst aus dem bloß Organischen in die verständige Zweckmäßigkeit, und aus dieser in die Annäherung an das Organische herüber. Dieses gedoppelten Ausgangspunktes von dem eigentlichen Bedürfnisse und der zweckmäßigkeitslosen Selbstständigkeit der Architektur ist hier zu erwähnen nöthig gewesen, denn das Wahrhafte ist das Vereinen beider Principe. Die schöne Säule geht von der Naturform aus, die sodann zum Pfosten, zur Regelmäßigkeit und Verständigkeit der Form umgestaltet wird.

Zweites Kapitel.

Die klassische Architektur.

Die Baukunst, wenn sie ihre eigenthümliche begriffsgemäße Stellung erhält, dient in ihrem Werke einem Zweck und einer Bedeutung, die sie nicht in sich selbst hat. Sie wird eine unorganische Umgebung, ein den Gesetzen der Schwere nach geordnetes und gebautes Ganzes, dessen Formen dem streng Regelmäßigen, Geraden, Rechtwinklichten, Kreisförmigen, den Verhältnissen bestimmter Zahl und Anzahl, dem in sich selbst begränzten Maaß und der festen Gesetzmäßigkeit anheimfallen. Ihre Schönheit besteht in dieser Zweckmäßigkeit selber, welche von der unmittelbaren Vermischung mit dem Organischen, Geistigen, Symbolischen befreit, obschon sie dienend ist, dennoch eine in sich geschlossene Totalität zusammenfügt, die ihren einen Zweck klar durch alle ihre Formen hindurchscheinen läßt, und in der Musik ihrer Verhältnisse das bloß Zweckmäßige zur Schönheit heraufgestaltet. Ihrem eigentlichen Begriff aber entspricht die Architektur auf dieser Stufe, weil sie an und für sich das Geistige zu seinem gemäßen Daseyn zu bringen nicht im Stande ist, und deshalb nur das Aeußerliche und Geistlose zum Widerschein des Geistigen umzubilden vermag.

In der Betrachtung dieser in ihrer Schönheit ebenso dienstbaren Baukunst wollen wir folgenden Gang nehmen.

Erstens haben wir den allgemeinen Begriff und Charakter derselben näher festzustellen.

Zweitens die besonderen Grundbestimmungen der architektonischen Formen anzugeben, welche aus dem Zweck hervorgehn, für den das klassische Kunstwerk erbaut wird.

Drittens können wir einen Blick auf die konkrete Wirklichkeit werfen, zu der sich die klassische Architektur entwickelt hat.

Auf ein Detail jedoch will ich mich in keiner dieser Beziehungen einlassen, sondern mich nur auf das Allgemeinste beschränken, das hier einfacher ist, als bei der symbolischen Baukunst.

1. Allgemeiner Charakter der klassischen Architektur.

a) Dem gemäß, was ich mehrmals bereits angeführt habe, besteht der Grundbegriff der eigentlichen Baukunst darin, daß die geistige Bedeutung nicht ausschließlich in das Bauwerk selbst hineingelegt ist, das dadurch zu einem selbstständigen Symbol des Innern wird, sondern daß diese Bedeutung umgekehrt außerhalb der Architektur schon ihr freies Daseyn gewonnen hat. Dieß Daseyn kann zwiefacher Art seyn, je nachdem nämlich eine andere weitreichende Kunst, und hauptsächlich im eigentlich Klassischen die Skulptur, die Bedeutung für sich gestaltet und herausstellt, oder der Mensch dieselbe in seiner unmittelbaren Wirklichkeit lebendig in sich enthält und bethätigt. Außerdem können sodann diese beiden Seiten noch zusammentreten. Wenn also die orientalische Architektur der Babylonier, Inder, Aegypter einerseits, was diesen Völkern als das Absolute und Wahrhaftige galt, symbolisch zu durch sich selber gültigen Gebilden gestaltete, oder andererseits das dem Tode zum Trotz seiner äußeren Naturgestalt nach Erhaltene umschloß, so ist jetzt das Geistige, sey es durch die Kunst, sey es in unmittelbar lebendiger Existenz, abgesondert von dem Bauwerk für sich selber da, und die Architektur begiebt sich in den Dienst dieses Geistigen, das die eigentliche Bedeutung und den bestimmenden Zweck ausmacht. Dieser Zweck wird dadurch jetzt das Regierende, das

die Gesammtheit des Werks beherrscht, die Grundgestalt desselben, das Knochengerüst gleichsam, bestimmt, und weder dem materiellen Stoffe, noch der Phantasie und Willkür gestattet, sich für sich selbstständig zu ergehn, wie in der symbolischen Architektur, oder, wie in der romantischen, über die Zweckmäßigkeit hinaus noch einen Ueberfluß mannigfaltiger Theile und Formen zu entwickeln.

b) Die erste Frage nun bei einem Bauwerk dieser Art ist die Frage nach seinem Zweck und Bestimmung, sowie nach den Umständen, unter denen es zu errichten ist. Diesen angemessen seine Konstruktion zu machen, auf Klima, Lage, landschaftliche Naturumgebung zu achten, und in der zweckmäßigen Berücksichtigung aller dieser Punkte ein zugleich zu freier Einheit verbundenes Ganzes hervorzubringen, das ist die allgemeine Aufgabe, in deren vollständiger Erfüllung sich der Sinn und Geist des Baukünstlers zu zeigen hat. Bei den Griechen sind die öffentlichen Gebäude, Tempel, Säulengänge und Hallen zum Aufenthalte und Herumgehen bei Tage, Zugänge, wie z. B. der berühmte Hinaufweg zur Akropolis in Athen, vornehmlich Gegenstände der Baukunst gewesen; die Privatwohnungen dagegen waren sehr einfach. Bei den Römern umgekehrt kommt der Luxus der Privathäuser, der Villen hauptsächlich, hervor; ebenso die Pracht der Kaiserpaläste, öffentlichen Bäder, Theater, Cirkus, Amphitheater, Wasserleitungen, Brunnen u. s. f. Solche Bauten aber, bei denen die Nützlichkeit das durchaus Vorwaltende und Herrschende bleibt, können der Schönheit mehr oder weniger nur als Schmuck Raum geben. Der freiste Zweck ist deshalb in dieser Sphäre der Zweck der Religion, das Tempelhaus als Umschließung für ein Subjekt, das selbst der schönen Kunst angehört, und von der Skulptur als Statue des Gottes hingestellt wird.

c) Bei diesen Zwecken nun scheint die eigentliche Architektur freier zu seyn, als die symbolische der vorigen Stufe,

welche die organischen Formen aus der Natur her ergreift, ja freier als die Skulptur, die genöthigt ist, die vorgefundene menschliche Gestalt aufzunehmen, und sich an sie und ihre gegebenen allgemeinen Verhältnisse bindet, während die klassische Architektur ihre Form und deren Figuration dem Inhalt nach aus geistigen Zwecken und in Betreff der Gestalt aus dem menschlichen Verstande ohne direktes Vorbild erfindet. Diese größere Freiheit ist relativ zuzugeben, doch ihr Gebiet bleibt beschränkt, und die Abhandlung der klassischen Baukunst, der Verständigkeit ihrer Formen wegen, im Ganzen etwas Abstraktes und Trocknes. Friedrich v. Schlegel hat die Architektur eine gefrorne Musik genannt, und in der That beruhen beide Künste auf einer Harmonie von Verhältnissen, die sich auf Zahlen zurückführen lassen, und in ihren Grundzügen deswegen leicht auffaßbar sind. Die Hauptbestimmung giebt für diese Grundzüge und deren einfache, ernstere, großartige oder anmuthigere und zierliche Verhältnisse, wie gesagt, das Haus ab; Mauern, Säulen, Balken, in ganz verständigen krystallinischen Formen zusammengesetzt. Welches nun die Verhältnisse seyen, läßt sich nicht auf genaue Zahlbestimmungen und Maaße reduciren. Aber ein längliches Viereck z. B. mit rechten Winkeln ist gefälliger als ein Quadrat, weil beim Oblongum in der Gleichheit auch Ungleichheit ist. Die eine Dimension, die Breite, halb so groß als die andere, die Länge, giebt ein gefälliges Verhältniß, lang und schmal dagegen ist ungefällig. Dabei müssen dann zugleich die mechanischen Verhältnisse des Tragens und Getragenwerdens in ihrem ächten Maaß und Gesetz erhalten seyn, schweres Gebälk z. B. darf nicht auf dünnen zierlichen Säulen ruhn, oder umgekehrt große Anstalten zum Tragen gemacht werden, um am Ende nur etwas ganz Leichtes aufzulegen. In allen diesen Beziehungen, in dem Verhältniß der Breite zur Länge und Höhe des Gebäudes, der Höhe der Säulen zu ihrer Dicke, der Abstände, Zahl der Säulen, Art und Mannigfaltigkeit oder Einfachheit der

Verzierungen, Größe der vielen Leisten, Einfassungen u. s. f. herrscht bei den Alten eine geheime Eurhythmie, welche der richtige Sinn der Griechen vornehmlich ausgefunden hat, und wovon sie im Einzelnen wohl hin und wieder abweichen, im Ganzen aber die Grundverhältnisse beibehalten müssen, um nicht aus der Schönheit herauszutreten.

2. Die besondern Grundbestimmungen der architektonischen Formen.

a) Es ist schon früher erwähnt worden, daß man sich lange gestritten habe, ob der Holzbau oder Steinbau als Ausgangspunkt zu bezeichnen sey, und ob von diesem Unterschiede des Materials auch die architektonischen Formen herrührten. Für die eigentliche Baukunst nun, in soweit sie die Seite der Zweckmäßigkeit geltend macht und den Grundtypus des Hauses zur Schönheit ausbildet, läßt sich der Holzbau als das Ursprünglichere annehmen.

Dieß hat Hirt, indem er dem Vitruv folgt, gethan, und ist vielfach deshalb angegriffen worden. Ich will in wenigen Worten meine Ansicht über diese Streitfrage abgeben. Es ist die gewöhnliche Betrachtungsweise, zu einem vorausgesetzten vorgefundenen Konkreten das abstrakte einfache Gesetz zu finden. In diesem Sinne sucht auch Hirt zu den griechischen Gebäuden das Grundmodell auf, gleichsam die Theorie, das anatomische Gerüste, und findet es, der Form und dem damit zusammenhängenden Material nach, im Hause und Holzbau. Nun wird zwar ein Haus als solches hauptsächlich zur Wohnung, zum Schutz gegen Sturm, Regen, Witterung, Thiere, Menschen gebaut, und fordert eine totale Umschließung, damit eine Familie oder größere Gemeinschaft von Menschen sich abgeschlossen für sich versammeln und ihren Bedürfnissen und Thätigkeiten in dieser Abgeschlossenheit nachgehn könne. Das Haus ist ein schlechthin zweckmäßiges Gefüge, vom Menschen zu menschlichen Zwecken

hervorgebracht. So zeigt er sich vielgeschäftig daran, vielzweckig, und das Gefüge detaillirt sich zu einem Zusammenhange mancherlei mechanischen Ineinanderpassens und Schiebens für den Halt und die Festigkeit, nach Bedingungen der Schwere, des Bedürfnisses dem Aufgerichteten Halt zu geben, es zu sperren, das Liegende zu unterstützen, und nicht nur überhaupt zu tragen, sondern, wo es horizontal ruht, es horizontal, eben zu erhalten, das unter Winkeln und Ecken Zusammenstoßende zu verbinden u. s. f. Nun fordert zwar das Haus auch eine totale Umschließung, für welche die Mauern das Dienstlichste und Sicherste sind, und nach dieser Seite hin scheint der Steinbau das Zweckmäßigere, eine Wand aber läßt sich ebensogut auch aus nebeneinander stehenden Pfosten errichten, auf denen sodann Balken ruhn, welche zugleich die senkrechten Pfosten, von denen sie gestützt und getragen werden, verbinden und festigen. Hiezu kommt dann endlich die Decke und das Dach. In dem Tempelhause ist nun außerdem die Umschließung nicht der Hauptpunkt, auf welchen es ankommt, sondern das Tragen und Getragenwerden. Für dieß mechanische Verhalten erweist sich der Holzbau als das Nächste und Naturgemäßeste. Denn der Pfosten als das Tragende, das zugleich einer Verbindung bedarf, und diese als den Querbalken auf sich lasten läßt, machen hier die Grundbestimmungen aus. Dieß in sich Getheiltseyn und Verbinden, sowie die zweckmäßige Zusammenfügung dieser Seiten, gehört aber wesentlich dem Holzbau an, der unmittelbar im Baume das nöthige Material dazu vorfindet. Ein Baum bietet sich, ohne weitläufige und schwierige Bearbeitung nöthig zu machen, ebensosehr zum Pfosten als zum Balken dar, in sofern das Holz für sich schon eine bestimmte Formation hat, aus vereinzelten linearen, mehr oder weniger geradlinigten Stücken besteht, welche unmittelbar können in rechten wie in spitzen und stumpfen Winkeln zusammengesetzt werden, und so Eckpfeiler, Stützen, Querbalken und Dach liefern. Der Stein dagegen hat von Hause

aus keine so fest bestimmte Gestalt, sondern ist mit dem Baum verglichen eine formlose Masse, die erst zweckmäßig vereinzelt, bearbeitet seyn muß, um nebeneinander und aufeinander gebracht und wieder zusammengefügt werden zu können. Er fordert mehrfache Operationen, ehe er die Gestaltung und Brauchbarkeit erhält, welche das Holz schon an und für sich hat. Außerdem laden Steine, wo sie große Massen bilden, mehr zum Aushöhlen ein und sind überhaupt, als von Hause aus relativ formlos, jeder Gestalt fähig, wodurch sie sich sowohl für die symbolische als auch für die romantische Baukunst und deren phantastischere Formen als gefügiges Material hergeben, während sich das Holz durch seine Naturform geradlinigter Stämme für jene strengere Zweckmäßigkeit und Verständigkeit, von der die klassische Architektur ausgeht, unmittelbar als brauchbarer erweist. In dieser Rücksicht ist der Steinbau hauptsächlich bei der selbstständigen Baukunst vorherrschend, obschon auch bei den Aegyptern z. B. in ihren mit Platten belegten Säulengängen Bedürfnisse eintreten, welche der Holzbau leichter und ursprünglicher zu befriedigen im Stande ist. Umgekehrt bleibt aber die klassische Architektur nicht etwa beim Holzbau stehn, sondern führt im Gegentheil, wo sie sich zur Schönheit heraufbildet, ihre Bauwerke in Stein aus, so jedoch, daß einerseits in den architektonischen Formen sich immer noch das ursprüngliche Princip des Holzbaues erkennen läßt, wenn auch andererseits Bestimmungen hinzukommen, welche nicht dem Holzbau als solchen angehören.

b) Was nun die *besonderen* Hauptpunkte betrifft, welche in dem Hause als Grundtypus auch des Tempelhauses liegen, so beschränkt sich das Wesentlichste, das hier zu erwähnen ist, kurz auf Folgendes.

Nehmen wir das Haus näher in seinem mechanischen Verhältniß zu sich selbst, so erhalten wir nach dem eben Gesagten auf der einen Seite *tragende*, architektonisch gestaltete Massen,

auf der andern Seite getragene, beide aber zu Halt und Festigkeit verbunden. Hiezu kommt drittens die Bestimmung des Umschließens und Abgränzens nach den drei Dimensionen der Länge, Breite und Höhe. Eine Konstruktion nun, die, als eine Ineinanderfügung unterschiedener Bestimmungen, ein konkretes Ganzes ist, hat dieß auch an ihr selber zu zeigen. So entstehen hier wesentliche Unterschiede, die ebensosehr in ihrer Besonderung und specifischen Ausbildung, als in ihrer verständigen Zusammenfügung zu erscheinen haben.

α. Das Nächste, was in dieser Beziehung von Wichtigkeit wird, betrifft das Tragen. Sobald von tragenden Massen die Rede ist, fällt uns gewöhnlich nach unserem heutigen Bedürfniß die Wand ein, als das Festeste, Sicherste zum Tragen. Die Wand aber hat, wie wir bereits sahen, nicht das Tragen als solches zu ihrem alleinigen Princip, sondern dient wesentlich zur Umschließung und Verbindung, und macht deshalb in der romantischen Baukunst ein überwiegendes Moment aus. Das Eigenthümliche der griechischen Architektur besteht nun sogleich darin, daß sie dieß Tragen als solches gestaltet und hiefür die Säule als ein Grundelement architektonischer Zweckmäßigkeit und Schönheit verwendet.

αα. Die Säule hat keine andere Bestimmung als die des Tragens, und obschon eine Reihe von Säulen in gerader Linie nebeneinander gestellt eine Abgränzung markirt, so umschließt sie doch nicht wie eine feste Mauer oder Wand, sondern wird ausdrücklich von der eigentlichen Wand fortgerückt und frei für sich hingestellt. Bei diesem alleinigen Zweck des Tragens kommt es nun vor Allem darauf an, daß die Säule im Verhältniß zu der Last, die auf ihr ruht, den Anblick der Zweckmäßigkeit gewähre, und deshalb weder zu stark, noch zu schwach sey, weder zusammengedrückt erscheine, noch so hoch und leicht in die Höhe steige, als ob sie mit ihrer Last nur spiele.

ββ. Wie von der umschließenden Mauer und Wand auf

der einen Seite, unterscheidet sich nun aber die Säule auf der anderen auch von bloßen Pfosten. Der Pfosten nämlich ist unmittelbar in die Erde gesteckt und hört ebenso unmittelbar da auf, wo eine Last über ihn hingelegt ist. Dadurch erscheint seine bestimmte Länge, sein Anfangen und Ausseyn gleichsam nur als eine negative Begränzung durch Anderes, als eine zufällige Bestimmtheit, die ihm nicht für sich selber zukömmt. Anzufangen aber und sich zu endigen sind Bestimmungen, die im Begriff der tragenden Säule selbst liegen, und deshalb auch an ihr selbst als ihre eigenen Momente müssen zum Vorschein kommen. Dieß ist der Grund dafür, daß die ausgebildete schöne Architektur der Säule eine Basis und Kapital zutheilt. Bei der toskanischen Ordnung findet sich zwar keine Basis, so daß die Säule also unmittelbar aus der Erde hervorkommt; dann aber ist ihre Länge für das Auge etwas Zufälliges; man weiß nicht, ob die Säule nicht durch das Gewicht der getragenen Masse so oder so tief sey in den Boden hineingedrückt worden. Damit ihr Anfang nicht als unbestimmt und zufällig erscheine, muß sie einen ihr absichtlich gegebenen Fuß haben, auf dem sie steht, und der ihren Anfang ausdrücklich als Anfang zu erkennen giebt. Die Kunst will einestheils dadurch sagen: hier fängt die Säule an; anderentheils will sie die Festigkeit, das sichre Dastehn für's Auge bemerkbar machen, und das Auge in dieser Rücksicht gleichsam beruhigen. Aus dem gleichen Grunde läßt sie die Säule mit einem Kapital aufhören, das ebensosehr die eigentliche Bestimmung des Tragens anzeigt, als auch sagen soll: hier hört die Säule auf. Diese Reflexion eines mit Absicht gemachten Anfangs und Schlusses giebt den eigentlichen tieferen Grund für Basis und Kapital an. Es ist wie in der Musik mit einer Kadenz, welche eines festen Abschlusses bedarf, oder wie mit einem Buch, das auch ohne Punktum aus ist, und ohne Heraushebung des ersten Buchstabens anfängt, bei welchem man aber doch, besonders im Mittelalter, große ver-

zierte Buchstaben anbrachte, und ebenso Verzierungen am Ende, um die Vorstellung, daß es anfange und aus sey, objektiv zu machen. Wie sehr deshalb Basis und Kapital über das bloße Bedürfniß hinausgehn, so darf man sie doch nicht als einen überflüssigen Schmuck ansehen, oder nur aus dem Muster ägyptischer Säulen, welche noch den Typus der Pflanzenwelt nachbilden, herleiten wollen. — Organische Gebilde, wie die Skulptur sie in der thierischen und menschlichen Gestalt darstellt, haben ihren Anfang und ihr Ende in freien Konturen in sich selbst, indem es der vernünftige Organismus selber ist, der die Begränzung der Gestalt von Innen heraus macht, die Architektur dagegen hat für die Säule und deren Gestalt nichts Anderes, als die mechanische Bestimmung des Tragens, und der räumlichen Entfernung vom Boden ab bis zu dem Punkt hin, wo die getragene Last die Säule endigt. Die besonderen Seiten aber, welche in dieser Bestimmung liegen, muß die Kunst, weil sie der Säule angehören, auch heraustreten lassen und gestalten. Ihre bestimmte Länge und deren zwiefache Gränze nach unten und oben, sowie ihr Tragen darf deshalb nicht als nur zufällig und durch Anderes in sie hineinkommend erscheinen, sondern muß auch als ihr selber immanent dargestellt seyn.

Was die weitere Gestalt der Säule außer der Basis und dem Kapital angeht, so ist die Säule *erstens* rund, kreisförmig, denn sie soll frei für sich abgeschlossen dastehn. Die in sich einfachste, fest abgeschlossene, verständig bestimmte, regelmäßigste Linie aber ist der Kreis. Dadurch erweist die Säule in ihrer Gestalt schon, daß sie nicht dazu bestimmt ist, dicht aneinander gereiht eine ebene Fläche zu bilden, wie in rechtem Winkel geschnittene Pfosten, nebeneinander gestellt, Mauern und Wände geben, sondern daß sie nur den Zweck hat, in sich selber begränzt zu tragen. In seinem Aufsteigen ferner ist der Säulenschaft gewöhnlich vom dritten Theil der Höhe ab leise verjüngt, er nimmt an Umfang und Dicke ab, weil die unteren Theile

wieder den oberen zu tragen haben, und sich auch dieses mechanische Verhältniß der Säule an ihr selbst herausstellen und bemerkbar machen muß. — Endlich werden die Säulen häufig senkrecht kannelirt, einerseits um die einfache Gestalt in sich selbst zu vermannigfachen, andererseits um die Säulen, wo es nöthig ist, durch solche Theilung dicker erscheinen zu lassen.

γγ. Obschon nun die Säule vereinzelt für sich hingestellt ist, so hat sie dennoch zu zeigen, daß sie nicht ihrer selbst wegen, sondern der Masse willen da ist, die sie tragen soll. In sofern nun das Haus einer Begränzung nach allen Seiten bedarf, so genügt die einzelne Säule nicht, sondern stellt andere neben sich, wodurch es zur wesentlichen Bestimmung wird, daß die Säule sich zu einer *Reihe* vervielfältige. Wenn nun mehrere Säulen dasselbe tragen, so ist dieß gemeinschaftliche Tragen zugleich das, was ihre gemeinschaftliche gleiche Höhe bestimmt und sie mit einander verbindet, der Balken. Dieß führt uns von dem Tragen als solchem zu dem entgegengesetzten Bestandtheil, dem Getragenen.

β. Was die Säulen tragen ist das aufgelegte *Gebälk*. Das nächste Verhältniß, das in dieser Beziehung eintritt, ist die *Rechtwinkligkeit*. Sowohl gegen den Boden als gegen das Gebälk muß der Träger einen rechten Winkel bilden. Denn die wagerechte Lage ist, dem Gesetz der Schwere nach, die allein in sich selbst sichre und gemäße, und der rechte Winkel der einzig fest bestimmte; der spitze und stumpfe dagegen sind unbestimmt und in ihrem Maaß wechselnd und zufällig.

Näher nun gliedern sich die Bestandtheile des Gebälks folgendermaßen.

αα. Auf den gleich hohen in gerader Linie nebeneinander gestellten Säulen ruht unmittelbar der *Architrav*, der Hauptbalken, welcher die Säulen mit einander verbindet und auf ihnen gemeinschaftlich lastet. Als einfacher Balken bedarf derselbe nur der Gestalt von vier ebenen in allen Dimensionen rechtwink-

lig aneinander gefügten Flächen und deren abstrakter Regelmäßigkeit. Indem aber der Architrav einestheils von den Säulen getragen wird, anderentheils das übrige Gebälk auf ihm ruht und ihm selbst wieder die Aufgabe des Tragens giebt, so kehrt die weiterschreitende Architektur auch diese gedoppelte Bestimmung an dem Hauptbalken heraus, indem sie an dem oberen Theile das Tragen durch vorspringende Leisten u. s. f. bezeichnet. In dieser Rücksicht bezieht sich also der Hauptbalken nicht allein auf die tragenden Säulen, sondern ebensosehr auf andere Lasten, die auf ihm ruhn.

ββ. Diese bilden zunächst den Fries. Der Borten oder Fries besteht einerseits aus den Köpfen der Deckenbalken, die sich auf den Hauptbalken legen, andererseits aus den Zwischenräumen derselben. Dadurch erhält der Fries schon wesentlichere Unterschiede in sich, als der Architrav, und hat sie deshalb auch in schärferer Bezeichnung hauptsächlich dann herauszuheben, wenn die Architektur, obschon sie ihre Werke in Stein ausführt, doch dem Grundtypus des Holzbaus noch strenger folgt. Dieß giebt den Unterschied der Triglyphen und Metopen. Triglyphen nämlich sind die Balkenköpfe, welche dreifach eingeschnitten wurden, Metopen die viereckigen Räume zwischen den einzelnen Triglyphen. In frühester Zeit wurden sie wahrscheinlich leer gelassen, in späterer jedoch ausgefüllt, ja selbst mit Reliefs überkleidet und geschmückt.

γγ. Der Fries nun, der auf dem Hauptbalken ruht, trägt wiederum den Kranz oder Karnies. Dieser hat die Bestimmung die Eindachung zu stützen, welche dem Ganzen in der Höhe den Abschluß giebt. Hier entsteht nun sogleich die Frage, von welcher Art diese letzte Abgränzung seyn müsse. Denn es kann in dieser Beziehung eine doppelte Art der Abgränzung vorkommen, die rechtwinklig horizontale und die in spitzem oder stumpfem Winkel geneigte. Sehn wir nur auf das Bedürfniß, so scheint es, daß Südländer, die wenig vom Regen und

vom Sturmwind zu leiden haben, nur Schutz gegen die Sonne brauchen, so daß ihnen eine horizontale, rechtwinklige Bedeckung des Hauses genügen kann. Nordländer dagegen haben sich gegen den Regen, der ablaufen muß, gegen den Schnee, der nicht allzuschwer lasten darf, zu schützen, und bedürfen geneigter Dächer. Doch kann bei der schönen Baukunst das Bedürfniß allein nicht entscheiden, sondern als Kunst hat sie auch die tieferen Forderungen der Schönheit und Gefälligkeit zu befriedigen. Was vom Boden aus in die Höhe steigt, muß vorgestellt werden mit einer Basis, einem Fuß, auf dem es steht und der ihm zur Stütze dient; außerdem geben uns die Säulen und Wände der eigentlichen Architektur die materielle Anschauung des Tragens. Das Obere dagegen, die Bedeckung muß nicht mehr tragen, sondern nur getragen werden, und diese Bestimmung, nicht mehr zu tragen an ihm selber zeigen; d. h. es muß so beschaffen seyn, daß es nicht mehr tragen kann, und deshalb auf einen Winkel, sey er spitz oder stumpf, ausgehen. Die alten Tempel haben daher auch keine horizontale Dachung, sondern zwei in stumpfem Winkel zusammentreffende Dachflächen, und es ist der Schönheit gemäß, daß sich das Gebäude so abschließt. Denn horizontale Dachflächen gewähren nicht den Anblick eines in sich fertigen Ganzen, indem eine horizontale Ebene in der Höhe immer noch tragen kann, was aber der Linie, zu welcher geneigte Dachflächen sich zusammenschließen, nicht mehr möglich ist. So befriedigt uns z. B. in dieser Beziehung auch in der Malerei für ihre Gruppirung der Figuren die Pyramidalform.

γ. Die letzte Bestimmung, nach welcher wir uns umzusehn haben, betrifft die Umschließung, die Mauern und Wände. Säulen tragen und umgränzen wohl, aber sie umschließen nicht, sondern sind gerade das Entgegengesetzte des von Wänden rings eingeschlossenen Innern. Soll deshalb solch eine vollständige Einschließung nicht fehlen, so müssen auch dichte,

solide Wände aufgeführt werden. Dieß ist beim Tempelbau wirklich der Fall.

αα. In Ansehung dieser Wände ist nichts Weiteres anzugeben, als daß sie geradlinigt, eben, und perpendikular hingestellt werden müssen, weil schiefe in spitzen und stumpfen Winkeln aufsteigende Mauern für's Auge den drohenden Anblick des Einstürzens geben, und keine ein für allemal festbestimmte Richtung haben, da es als zufällig erscheinen kann, daß sie gerade in diesem oder jenem spitzeren und stumpferen Winkel in die Höhe ragen. Die verständige Regelmäßigkeit und Zweckmäßigkeit fordert auch hier wieder den rechten Winkel.

ββ. Indem nun Wände ebensosehr umschließen, als sie auch tragen können, während wir das eigentliche Geschäft des bloßen Tragens auf die Säulen beschränkten, so liegt die Vorstellung nahe, daß da, wo die beiden unterschiedenen Bedürfnisse des Tragens und Umschließens zu befriedigen sind, Säulen könnten hingestellt und mit einander durch dichte Mauern zu Wänden vereinigt werden, woraus dann *Halbsäulen* entstehen. So fängt z. B. Hirt nach Vitruv seine ursprüngliche Konstruktion mit vier Eckpfosten an. Soll nun der Nothwendigkeit einer Umschließung Genüge geschehn, so müssen dann allerdings, wenn man zugleich Säulen fordert, die Säulen eingemauert werden, und es läßt sich auch aufzeigen, daß es Halbsäulen von sehr hohem Alter giebt. Hirt z. B. (die Baukunst n. d. Grundsätzen d. Alten. Berlin 1808. S. 111) sagt, der Gebrauch der Halbsäulen sey so alt als die Baukunst selbst, und leitet ihre Entstehung daraus her, daß Säulen und Pfeiler die Deckenwerke und die Dachung stützten und trügen, doch nun auch zum Schutz gegen Sonne und Unwetter Zwischenwände nöthig machten. Da nun aber die Säulen bereits den Bau an sich selbst hinreichend stützten, so wäre es nicht nöthig, die Wände so dick, noch von so festem Material zu errichten als die Säulen, weshalb diese in der Regel nach Außen hervorragten. — Dieser Entstehungsgrund mag

richtig seyn, dennoch aber sind Halbsäulen schlechthin widerlich, weil dadurch zweierlei *entgegengesetzte* Zwecke ohne innere Nothwendigkeit nebeneinander stehen, und sich miteinander *vermischen*. Man kann die Halbsäulen freilich vertheidigen, wenn man auch bei der Säule so streng vom Holzbau ausgeht, daß man sie selbst für die Umschließung zum Fundamentalen macht. Bei dichten Mauern jedoch hat die Säule keinen Sinn mehr, sondern wird zum Pfosten herabgesetzt. Denn die eigentliche Säule ist wesentlich rund, fertig in sich, und drückt gerade durch diese Abgeschlossenheit sichtlich aus, daß sie jeder Fortsetzung zu einer ebenen Fläche, und deshalb jeder Ausmauerung widerstrebe. Will man deshalb bei Mauern Stützen haben, so müssen sie eben seyn, nicht runde Säulen, sondern Flächen, welche sich als eben zu einer Wand verlängern können.

So ruft schon Goethe in seinem Jugendaufsatz „von deutscher Baukunst" im Jahre 1773, eifrig aus: „Was soll uns das, du neufranzösischer philosophirender Kenner, daß der erste zum Bedürfniß erfindsame Mensch vier Stämme einrammelte, vier Stangen drüber verband und Aeste und Moos drauf deckte. Und es ist noch dazu falsch, daß deine Hütte die erstgeborene der Welt ist. Zwei an ihrem Gipfel sich kreuzende Stangen vornen, zwei hinten und eine Stange quer über zum First, ist und bleibt, wie du alltäglich an Hütern der Felder und Weinberge erkennen kannst, eine weit primärere Erfindung, von der du nicht einmal Principium für deine Schweineställe abstrahiren könntest." Goethe will nämlich beweisen, daß eingemauerte Säulen bei Gebäuden, welche den wesentlichen Zweck der bloßen Umschließung hätten, ein Unding seyen. Nicht als ob er nicht die Schönheit der Säule anerkennen wollte. Im Gegentheil; er rühmt sie sehr. „Nur hüthet euch," fügt er hinzu, „sie ungehörig zu gebrauchen; ihre Natur ist, *frei zu stehn*. Wehe den Elenden, die ihren schlanken Wuchs an plumpe Mauern geschmiedet haben!" Von hier aus geht er dann zu der eigent-

lich mittelaltrigen und heutigen Baukunst fort und sagt: „Säule ist mit nichten ein Bestandtheil unserer Wohnungen; sie widerspricht vielmehr dem Wesen all unserer Gebäude. Unsere Häuser entstehen nicht aus vier Säulen in vier Ecken; sie entstehen aus vier Mauern auf vier Seiten, die statt aller Säulen sind, alle Säulen ausschließen, und wo ihr sie anflickt, sind sie belastender Ueberfluß. Eben das gilt von unseren Palästen, Kirchen, wenige Fälle ausgenommen, auf die ich nicht zu achten brauche." Hier ist in dieser aus freier sachgemäßer Anschauung hervorgegangenen Aeußerung das richtige Princip der Säule ausgesprochen. Die Säule muß ihren Fuß vor die Wand setzen, und von ihr unabhängig für sich heraustreten. In der neueren Architektur finden wir zwar häufig die Anwendung von Pilastern; diese hat man aber als wiederholende Abschattung von vorderen Säulen angesehn, und sie nicht rund, sondern eben gemacht.

γγ. Hieraus erhellt nun, daß die Wände zwar auch tragen können, daß sie jedoch, indem der Dienst des Tragens für sich schon durch die Säulen geleistet wird, ihrerseits wesentlich in der ausgebildeten klassischen Architektur nur die Umschließung zu ihrem Zweck zu nehmen haben. Tragen sie gleich den Säulen, so werden diese an sich unterschiedenen Bestimmungen nicht, wie zu fordern ist, auch als unterschiedene Theile ausgeführt, und die Vorstellung dessen, was die Wände leisten sollen, trübt und verwirrt sich. Wir finden deshalb auch in dem Tempelbau die mittlere Halle, wo das Bildniß des Gottes stand, das zu umschließen der Hauptzweck bleibt, häufig oben offen. Wenn aber eine Ueberdachung erheischt wird, so gehört es zur höheren Schönheit, daß dieselbe für sich getragen sey. Denn das direkte Aufsetzen des Gebälks und Dachs auf die umschließenden Wände ist nur die Sache der Noth und des Bedürfnisses, nicht aber der freien architektonischen Schönheit, weil es in der klassischen Baukunst zum Tragen keiner Wände und Mauern bedarf, die

vielmehr unzweckmäßig seyn würden, in sofern sie, wie wir schon oben sahen, mehr Anstalten und einen größeren Aufwand zum Tragen machen, als nöthig ist.

Dieß wären die Hauptbestimmungen, welche in der klassischen Architektur in ihrer Besonderung auseinander zu treten haben.

c) Obschon wir nun auf der einen Seite als ein Grundgesetz feststellen können, daß die Unterschiede, die so eben kurz angedeutet sind, auch in ihrer Unterscheidung zum Vorschein kommen müssen, so ist es andererseits ebensosehr nothwendig, daß sie sich zu einem Ganzen vereinen. Auf diese Einigung, welche in der Architektur mehr nur ein Nebeneinandertreten und Zusammenfügen und eine durchgängige Eurhythmie des Maaßes seyn kann, wollen wir kurz noch zum Schluß einen Blick werfen.

Im Allgemeinen geben die griechischen Tempelbauten einen befriedigenden, so zu sagen, sättigenden Anblick.

α. Nichts strebt empor, sondern das Ganze streckt sich gerade aus breit hin, und weitet sich aus ohne sich zu erheben. Um die Fronte zu überschauen braucht sich das Auge kaum absichtlich in die Höhe zu richten, es findet sich im Gegentheil in die Breite gelockt, während die mittelaltrige deutsche Baukunst maaßlos fast hinaufstrebt und sich aufwärts hebt. Bei den Alten bleibt die Breite, als feste, bequeme Begründung auf der Erde, die Hauptsache; die Höhe ist mehr von der menschlichen Höhe genommen, und vermehrt sich nur nach der vermehrten Breite und Weite des Gebäudes.

β. Ferner sind die Verzierungen so angebracht, daß sie dem Eindruck der Einfachheit nicht Schaden thun. Denn auch auf die Verzierungsweise kommt viel an. Die Alten, hauptsächlich die Griechen, halten hierin das schönste Maaß. Ganz einfache große Flächen und Linien z. B. erscheinen in dieser ungetheilten Einfachheit nicht so groß, als wenn einige Mannigfaltigkeit, eine Unterbrechung darauf angebracht wird, durch welche nun erst ein bestimmteres Maaß für's Auge da ist. Wird diese

Theilung aber und deren Ausschmückung ganz ins Kleinliche ausgebildet, so daß man nichts als eine Vielheit und deren Kleinlichkeiten vor sich hat, so erscheinen auch die großartigsten Verhältnisse und Dimensionen zerbröckelt und zerstört. Die Alten nun arbeiten im Ganzen weder darauf hin, ihre Bauten und deren Maaße durch solche Mittel schlechthin größer erscheinen zu lassen als sie in der That sind, noch zertheilen sie das Ganze durch Unterbrechungen und Verzierungen so, daß, weil alle Theile klein sind, und eine Alles wieder zusammenfassende durchgreifende Einheit fehlt, nun auch das Ganze gleichfalls klein erscheint. Ebensowenig liegen ihre vollendet schönen Werke bloß massigt und gedrückt am Boden, oder thürmen sich gegen ihre Breite übermäßig in die Höhe, sondern halten auch in dieser Beziehung eine schöne Mitte, und geben zugleich in ihrer Einfachheit einer maaßvollen Mannigfaltigkeit den nöthigen Spielraum. Vor Allem aber scheint der Grundzug des Ganzen und seiner einfachen Besonderheiten auf's Klarste durch Alles und Jedes hindurch, und bewältigt die Individualität der Gestaltung ganz ebenso, wie in dem klassischen Ideal die allgemeine Substanz das Zufällige und Partikulare, worin dieselbe ihre Lebendigkeit erhält, zu beherrschen und mit sich in Einklang zu bringen mächtig bleibt.

γ. Was nun die Anordnung und Gliederung des Tempels angeht, so ist in dieser Beziehung einerseits ein großer Stufengang der Ausbildung zu bemerken, andererseits blieb Vieles traditionell. Die Hauptbestimmungen, die für uns hier von Interesse seyn können, beschränken sich auf die von Mauern umschlossene Tempelzelle (ναὸς) mit dem Götterbilde, ferner auf das Vorhaus (πρόναος), das Hinterhaus (ὀπισθόδομος), und die um das ganze Gebäude herlaufenden Säulengänge. Ein Vor- und Hinterhaus mit einer vortretenden Säulenreihe hatte zuerst die Gattung, welche Vitruv ἀμφιπρόστυλος nennt, wozu sodann beim περίπτερος noch die Säulenreihe zu jeder Seite

tritt, bis endlich in höchster Steigerung sich beim δίπτερος diese Säulenreihe um den ganzen Tempel verdoppelt, und beim ὕπαιθρος auch im Innern des ναὸς Säulengänge mit doppelter Säulenstellung übereinander, von den Wänden abstehend, zum Umhergehen, wie bei den äußeren Säulengängen, hinzukommen; eine Tempelart, für welche Vitruv als Muster den achtsäuligen Tempel der Minerva in Athen, und den zehnsäuligen des olympischen Jupiter angiebt. (Hirt Gesch. d. Bauk. III. S. 14—18; und II. S. 151.)

Die näheren Unterschiede in Rücksicht auf die Anzahl der Säulen, sowie die Abstände derselben von einander und von den Wänden wollen wir hier übergehen, und nur auf die eigenthümliche Bedeutung aufmerksam machen, welche die Säulenreihen, Vorhallen u. s. f. für den griechischen Tempelbau überhaupt haben.

In diesen Prostylen und Amphiprostylen, diesen einfachen und doppelten Säulengängen, die unmittelbar in's Freie führen, sehen wir die Menschen offen, frei umherwandeln, zerstreut, zufällig sich gruppiren; denn die Säulen überhaupt sind nichts Einschließendes, sondern eine Begränzung, die schlechthin durchgängig bleibt, so daß man halb Innen halb Außen ist, und wenigstens überall unmittelbar in's Freie treten kann. In derselben Weise lassen auch die langen Wände hinter den Säulen kein Gedränge nach einem Mittelpunkte zu, wohin der Blick, wenn die Gänge voll sind, sich richten könnte; im Gegentheil wird vielmehr das Auge von solchem Einheitspunkte ab nach allen Seiten hingelenkt, und statt der Vorstellung einer Versammlung zu Einem Zweck, sehen wir die Richtung nach Außen, und erhalten nur die Vorstellung eines ernstlosen, heiteren, müßigen, geschwätzigen Verweilens. Im Innern der Umschließung ist zwar ein tieferer Ernst zu vermuthen, doch auch hier finden wir eine mehr oder weniger, und besonders in den ausgebildetsten Bauten ganz nach Außen offene Umgebung,

welche darauf hindeutet, daß es auch mit diesem Ernst so streng nicht gemeint seyn müsse. Und so bleibt denn auch der Eindruck dieser Tempel zwar einfach und großartig, zugleich aber heiter, offen und behaglich, indem der ganze Bau mehr auf ein Umherstehen, Hin- und Wiederwandeln, Kommen und Gehen, als auf die koncentrirte innere Sammlung einer ringsum eingeschlossenen vom Aeußeren losgelösten Versammlung eingerichtet ist.

2. Die verschiedenen Bauarten der klassischen Architektur.

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf die verschiedenen Bauformen, die in der klassischen Architektur den durchgreifenden Typus abgeben, so können wir folgende Unterschiede als die wichtigeren hervorheben.

a) Das Nächste, was sich in dieser Rücksicht bemerklich macht, sind diejenigen Bauarten, deren Verschiedenheit am auffallendsten an den Säulen hervortritt, weshalb ich mich auch darauf beschränken will, hier nur die vornehmlich charakteristischen Kennzeichen der Säulenarten anzugeben.

Die bekanntesten Säulenordnungen sind die dorische, ionische und korinthische, über deren architektonische Schönheit und Zweckmäßigkeit hinaus früher und später nichts mehr erfunden ist. Denn die toskanische oder nach Hirt (Gesch. d. Bauk. I. S. 251) auch altgriechische Bauart gehört in ihrer schmucklosen Dürftigkeit wohl dem ursprünglich einfachen Holzbau, doch nicht der schönen Architektur an, und die sogenannte römische Säulenordnung ist, als eine bloß vermehrte Verzierung der korinthischen, unwesentlich.

Die Hauptpunkte nun, auf welche es ankommt, betreffen das Verhältniß der Höhe der Säulen zu ihrer Dicke, die verschiedene Art der Basis und des Kapitals, und endlich die größeren oder geringeren Abstände der Säulen voneinander. Was

den ersten Punkt angeht, so erscheint die Säule plump und gedrückt, wenn sie nicht die vierfache Höhe ihres Durchmessers erreicht, übersteigt sie indessen die zehnfache Höhe desselben, so erscheint sie dem Auge zu dünn und schlank für die Zweckmäßigkeit des Tragens. Hiermit aber steht die Entfernung der Säulen von einander in engem Verhältniß; denn sollen die Säulen dicker erscheinen, so müssen sie einander näher gestellt werden, sollen sie dagegen schmächtiger und schmaler aussehn, so können die Abstände weiter seyn. Von gleicher Wichtigkeit ist es, ob die Säule ein Fußgestell hat oder nicht, ob das Kapital höher ist oder niedriger, schmucklos oder verzierter, indem sich dadurch ihr ganzer Charakter verändert. In Ansehung des Schaftes aber gilt die Regel, daß derselbe glatt und unverziert gelassen werden muß, obschon er nicht in durchgängig gleicher Dicke aufsteigt, sondern nach oben hin um ein Weniges schmaler wird als unten und in der Mitte, so daß dadurch eine Schwellung entsteht, die, wenn auch fast unmerklich, dennoch vorhanden seyn muß. Nun hat man zwar später, zur Zeit des scheidenden Mittelalters, bei der Wiederanwendung der alten Säulenformen auf die christliche Architektur die glatten Säulenschäfte zu kahl gefunden und deshalb Blumenkränze umhergeschlungen oder die Säulen auch wohl spiralförmig sich heraufwinden lassen; doch dieß ist unstatthaft und gegen den wahren Geschmack, weil die Säule nichts erfüllen soll als das Geschäft des Tragens, und in diesem Geschäft fest, gerade und selbstständig emporzusteigen hat. Das Einzige, was die Alten beim Säulenschaft anbrachten, war die Kanelirung, wodurch die Säulen, wie schon Vitruv sagt, breiter erscheinen als wenn sie ganz glatt gehalten sind. Solche Kanelirungen finden sich im größten Maaßstabe.

Von den näheren Unterschieden unn der dorischen, ionischen und korinthischen Säulenordnung und Bauart will ich nur folgende Hauptpunkte anführen.

α. In den ersten Konstruktionen ist die Sicherheit des Baues die Grundbestimmung, bei welcher die Architektur stehn bleibt, und deshalb noch keine schlanken Verhältnisse und deren kühnere Leichtigkeit wagt, sondern sich mit schwerfälligen Formen zufrieden erweist. Dieß ist in der dorischen Bauart der Fall. In ihr behält das Materielle in seiner lastenden Schwere noch die meiste Einwirkung, und kommt besonders in dem Verhältniß der Breite und Höhe zum Vorschein. Erhebt sich ein Gebäude leicht und frei, so scheint das Lasten schwerer Massen überwunden, lagert es sich dagegen breiter und niedriger hin, so giebt sich, wie im dorischen Baustyl, die Festigkeit und Solidität, welche unter der Herrschaft der Schwere steht, als die Hauptsache zu erkennen.

In diesem Charakter sind die dorischen Säulen, den übrigen Ordnungen gegenüber, die breitesten und niedrigsten. Die älteren reichen nicht über die sechsfache Höhe ihres unteren Durchmessers hinaus, und sind häufig nur vierfach so hoch als ihr Diameter, wodurch sie in ihrer Schwerfälligkeit den Anblick einer ernsten, einfachen, zierdelosen Männlichkeit gewähren, wie die Tempel zu Pästum und Korinth sie zeigen. Doch bringen es die späteren dorischen Säulen bis auf die Höhe von sieben Durchmessern, und für andere Gebäude als Tempel giebt Vitruv noch einen halben Diameter zu. Ueberhaupt aber zeichnet sich die dorische Bauart dadurch aus, daß sie der ursprünglichen Einfachheit des Holzbaues noch näher steht, obschon sie empfänglicher für Zierrathen und Ausschmückungen ist als die toskanische. Die Säulen haben jedoch fast durchgängig keine Basis, sondern stehn unmittelbar auf dem Unterbau, und das Kapital ist in einfachster Weise nur aus Wulst und Platte zusammengesetzt. Der Schaft wurde bald glatt gelassen, bald mit zwanzig Streifen kannelirt, die häufig im untern Drittel flach, in den oberen aber ausgehöhlt waren. (Hirt, die Baukunst nach d. Grundsᵗ. d. Alten S. 54.) Was den Abstand der Säulen anbelangt, so beträgt derselbe bei den älteren Denkmälern die Weite der zweifachen Säulendicke, und nur wenige haben die Weite zwischen zwei und zwei und einem halben Durchmesser.

Eine andere Eigenthümlichkeit der dorischen Bauart, in welcher sie sich dem Typus des Holzbaues nähert, besteht in den Triglyphen und Metopen. Die Triglyphen nämlich deuten im Fries die auf dem Architrav aufliegenden Balkenköpfe des Dachgebälks durch prismatische Einschnitte an, während die Metopen die Raumausfüllung von einem Balken zum anderen bilden, und in der dorischen Bauweise noch die Form des Quadrats behalten. Zur Auszierung wurden sie häufig mit Reliefs bedeckt, während unter den Triglyphen am Architrav und oberwärts auf der Unterfläche der Kranzleiste sechs kleine konische Körperchen, die Tropfen, als Schmuck dienten.

β. Wenn nun bereits der dorische Styl bis zum Charakter einer gefälligen Solidität fortgeht, so steigert sich die ionische Architektur zum Typus der, wenn auch noch einfachen, Schlankheit, Anmuth und Zierlichkeit. Die Höhe der Säulen schwankt zwischen dem siebenfachen bis zehnfachen Maaß ihres unteren Diameters, und bestimmt sich nach Vitruv's Annahme vornehmlich aus den Zwischenweiten der Abstände, indem bei größeren Zwischenräumen die Säulen dünner und dadurch schlanker, bei engeren aber dicker und niedriger erscheinen, und der Architekt deshalb, um das Allzudünne oder Schwerfällige zu vermeiden, genöthigt wird, in dem ersten Falle die Höhe zu verringern, im zweiten aber zu vermehren. Wenn deshalb die Säulenabstände mehr als drei Diameter übersteigen, so soll die Höhe der Säulen nur deren acht betragen, acht und einen halben Durchmesser dagegen bei einer Zwischenweite von zwei und einem viertel bis drei Diametern; stehn die Säulen aber nur in der Weite von zwei Diametern auseinander, so erhebt sich die Höhe auf neun und einen halben Durchmesser, und auf zehn

sogar bei dem engsten Abstande von anderthalb Diametern. Doch kamen diese letzteren Fälle wohl nur sehr selten vor, und nach den Monumenten, die uns von ionischer Bauart erhalten sind, zu urtheilen, haben sich die Alten der höheren Säulenverhältnisse nur wenig bedient.

Fernere Unterschiede des ionischen vom dorischen Styl sind darin zu finden, daß die ionischen Säulen nicht wie die dorischen unmittelbar mit dem Schaft aus dem Unterbau herausgehoben, sondern auf eine vielgegliederte Basis gestellt wurden, und nun mit tieferer Aushöhlung und einer breiten vier und zwanzigstreifigen Kannelirung, in leiser Verjüngung leicht in schlanker Höhe zum Kapital emporstiegen. Hierin zeichnete sich besonders der ionische Tempel zu Ephesus dem dorischen zu Paestum gegenüber aus. In derselben Weise gewinnt das ionische Kapital an Mannigfaltigkeit und Anmuth. Es hat nicht nur einen geschnittenen Wulst, Stäbchen und Platte, sondern erhält noch rechts und links eine schneckenförmige Windung, und an den Seiten eine polsterähnliche Zierde, von welcher es auch die Benennung des Polsterkapitals trägt. Die Schneckenwindungen am Polster deuten das Ende der Säule an, die aber noch höher steigen könnte, doch sich in diesem möglichen Weitergehen hier in sich selber krümmt.

Bei dieser schlanken Gefälligkeit und Ausschmückung der Säulen fordert die ionische Bauart nun auch ein weniger schwerfällig lastendes Gebälk und befleißigt sich auch in dieser Rücksicht einer vermehrten Anmuth. In derselben Weise bezeichnet sie nicht mehr wie die dorische die Herkunft vom Holzbau, und läßt deshalb in dem glatten Fries die Triglyphen und Metopen fortfallen, wogegen als Hauptverzierungen Schädel von Opferthieren, durch Blumengewinde verbunden, eintreten, und statt der hängenden Dielenköpfe die Zahnschnitte eingeführt werden. (Hirt, Gesch. d. Bauk. I. S. 254.)

γ. Was endlich die korinthische Bauart angeht, so behält sie die Grundlage der ionischen bei, die sich jetzt bei der gleichen Schlankheit zu geschmackvoller Pracht herausarbeitet, und den letzten Reichthum des Schmucks und der Auszierung entfaltet. Gleichsam zufrieden, vom Holzbau die bestimmten, vielfachen Theilungen erhalten zu haben, hebt sie dieselben, ohne den ersten Ursprung vom Holzbau hindurch scheinen zu lassen, durch Zierrathen hervor, und drückt in den mannigfaltigen Leisten und Leistchen an Gesimsen und Balken, in Traufgesimsen, Rinnleisten, vielfältig gegliederten Basen und reicheren Kapitälern eine Vielgeschäftigkeit in gefälligen Unterschieden aus.

Die korinthische Säule übersteigt zwar die Höhe der ionischen nicht, indem sie sich gewöhnlich bei gleichartiger Kannelirung nur achtmal oder neuntehalbmal so hoch als die untere Säulendicke erhebt, doch erscheint sie durch ein höheres Kapital schlanker und vor Allem reicher. Denn das Kapital beträgt ein und ein Achtel des unteren Diameters, und hat auf allen vier Ecken schlankere Schnecken mit Hinweglassung der Polster, während der untere Theil mit Akanthusblättern geziert ist. Die Griechen haben hierüber eine anmuthige Geschichte. Ein Mädchen von besonderer Schönheit, so wird erzählt, sey gestorben; da habe die Amme in ein Körbchen das Spielzeug gesammelt und auf's Grab gesetzt, wo eine Akanthuspflanze emporsproßte. Die Blätter hätten sich bald um das Körbchen umhergezogen, und daher sey der Gedanke zum Kapital einer Säule genommen.

Von anderweitigen Unterschieden des korinthischen Styls vom ionischen und dorischen will ich nur noch die zierlich geschweiften Sparrenköpfe unter der Kranzleiste anführen, sowie den Vorsprung der Traufe, und die Zahneinschnitte und Kragsteine am Hauptgesims.

b) Als eine Mittelform nun zweitens zwischen der griechischen und christlichen Baukunst kann man die römische an-

sehn, in sofern in ihr hauptsächlich die Anwendung von Bogen und Wölbungen beginnt.

Die Zeit, in welcher die Bogenkonstruktion zuerst ist erfunden worden, läßt sich mit Bestimmtheit nicht angeben, doch scheint es gewiß zu seyn, daß weder die Aegypter, wie weit sie es auch in der Kunst des Bauens gebracht haben, den Kreisbogen und das Ueberwölben kannten, noch auch die Babylonier, Israeliten und Phönizier. Die Denkmäler ägyptischer Architektur wenigstens zeigen nur, daß die Aegypter, wenn es darauf ankam, im Innern der Gebäude Decken tragen zu lassen, nichts als massenhafte Säulen aufzuwenden wußten, auf welche sodann Steinplatten als Balken wagerecht gelegt wurden. Sollten aber breite Eingänge oder Brückenbogen zugewölbt werden, so verstanden sie keine andere Aushülfe, als von beiden Seiten einen Stein hervorragen zu lassen, der wieder einen vorgerückteren trug, so daß sich nach oben hin die Seitenwände mehr und mehr verengten, bis es endlich nur noch eines Steines bedurfte, um die letzte Oeffnung zu schließen. Wo sie sich dieses Auskunftsmittels nicht bedienten, überdeckten sie die Räume mit großen Steinen, welche sie sparrenähnlich gegeneinander richteten.

Bei den Griechen finden sich wohl Monumente, in welchen die Bogenkonstruktion schon angewendet ist, doch selten, und Hirt, der über die Baukunst und Geschichte der Baukunst bei den Alten das Bedeutendste geschrieben hat, giebt an, daß unter diesen Denkmälern keines sey, welches man als vor dem Zeitalter des Perikles erbaut mit Sicherheit annehmen könnte. In der griechischen Architektur nämlich ist die Säule und das wagerecht aufliegende Gebälk das Charakteristische und Ausgebildete, so daß hier die Säule außerhalb ihrer eigentlichen Bedeutung, Balken zu tragen, wenig gebraucht wird. Der über zwei Pfeiler oder Säulen hingewölbte Kreisbogen aber und das

Kuppenförmige enthält bereits etwas Weiteres, indem die Säule schon anfängt, die Bestimmung des bloßen Tragens zu verlassen. Denn der Kreisbogen in seinem Aufsteigen, seiner Krümmung und Senkung bezieht sich auf einen Mittelpunkt, der nichts mit der Säule und deren Tragen zu thun hat. Die verschiedenen Theile des Kreises tragen sich gegenseitig, stützen und setzen sich fort, so daß sie sich der Hülfe der Säule weit mehr als ein aufgelegter Balken entziehen.

In der römischen Architektur nun ist, wie gesagt, die Bogenkonstruktion und das Wölben sehr gewöhnlich, ja es giebt einige Ueberreste, welche man, wenn den späteren Zeugnissen vollkommen Glauben zu schenken wäre, schon in die Zeit der römischen Könige setzen müßte. Von dieser Art sind die Katakomben, Kloaken, die Wölbungen hatten, doch wohl als Werke einer späteren Restauration angesehn werden müssen.

Die Erfindung des Wölbens schreibt man am wahrscheinlichsten dem Demokritos (Seneca ep. 90) zu, der sich auch vielfach mit mathematischen Gegenständen beschäftigte, und für den Erfinder des Steinschnitts gehalten wird.

Als eins der vornehmlichsten Gebäude der römischen Baukunst, in welchem die Kreisform als Haupttypus erscheint, ist das dem Jupiter Ultor geweihte Pantheon des Agrippa anzuführen, das außer der Statue des Jupiter noch in sechs anderen Nischen kolossale Götterbilder enthalten sollte: Mars, Venus und den vergötterten Julius Cäsar, sowie drei andere, die sich nicht genau bestimmen lassen. Zu jeder Seite dieser Nischen standen je zwei korinthische Säulen, und über das Ganze hin wölbte sich die majestätische Decke, in Form einer Halbkugel, als Nachbildung des Himmelsgewölbes. In Rücksicht auf das Technische ist zu bemerken, daß diese Decke nicht aus Stein gewölbt ist. Die Römer nämlich machten bei den meisten ihrer Gewölbe erst eine Holzkonstruktion in Form der Wölbung, die

sie bauen wollten, und darüber hin gossen sie nun eine Mischung von Kalk und Puzzolan-Mörtel, der aus Bruchsteinen einer leichten Tuffart und aus zerschlagenen Ziegelstücken bestand. Wenn diese Mischung getrocknet war, bildete das Ganze eine Masse, so daß die Holzrüstung konnte fortgenommen werden, und das Gewölbe, bei der Leichtigkeit des Materials und der Festigkeit des Zusammenhanges, auf die Wände nur einen geringen Druck ausübte.

c) Die Baukunst der Römer hatte nun, abgesehen von dieser neuen Bogenkonstruktion, überhaupt eine ganz andere Ausdehnung und einen anderen Charakter als die griechische. Die Griechen zeichneten sich bei durchgängiger Zweckmäßigkeit dennoch durch künstlerische Vollendung in dem Adel, der Einfachheit, so wie in der leichten Zierlichkeit ihrer Zierrathen aus; die Römer dagegen sind künstlich zwar im Mechanischen, doch reicher, prunkender und von geringerem Adel und Anmuthigkeit. Außerdem tritt für ihre Architektur eine Mannigfaltigkrit von Zwecken ein, welche die Griechen nicht kannten. Denn wie ich schon anfangs sagte, verwendeten die Griechen die Pracht und Schönheit der Kunst nur für das Oeffentliche; ihre Privatwohnungen blieben unbedeutend. Bei den Römern aber vermehrt sich nicht nur der Kreis der öffentlichen Bauten, deren Zweckmäßigkeit der Konstruktion sich mit grandioser Pracht in Theatern, Räumen zu Thiergefechten und anderen Lustbarkeiten verband, sondern die Architektur nimmt auch eine Richtung gegen die Privatseite hin. Besonders nach den bürgerlichen Kriegen wurden Villen, Bäder, Gänge, Treppen ꝛc. mit dem höchsten Luxus einer großartigen Verschwendung gebaut, und dadurch ein neues Gebiet für die Baukunst eröffnet, das auch die Gartenkunst in sich hineinzog, und in sehr geistreicher und geschmackvoller Weise vervollkommnet ward. Die Villa des Lukullus ist hiefür ein glänzendes Beispiel.

Dieser Typus der römischen Architektur hat vielfach den späteren Italienern und Franzosen zum Vorbilde gedient. Bei uns ist man lange theils den Italienern, theils den Franzosen gefolgt, bis man sich endlich den Griechen wieder zugewendet und sich die Antike in ihrer reineren Form zum Muster genommen hat.

Drittes Kapitel.

Die romantische Architektur.

Die gothische Baukunst des Mittelalters, welche hier den charakteristischen Mittelpunkt des eigentlich Romantischen bildet, ist lange Zeit hindurch, besonders seit der Verbreitung und Herrschaft des französischen Kunstgeschmackes, für etwas Rohes und Barbarisches gehalten worden. In neuerer Zeit hat sie hauptsächlich Goethe zuerst in der Jugendfrische seiner den Franzosen und ihren Principien entgegenstrebenden Natur- und Kunstanschauung wieder zu Ehren gebracht, und man ist nun mehr und mehr bemüht gewesen, in diesen großartigen Werken das eigenthümlich Zweckmäßige für den christlichen Kultus, sowie das Zusammenstimmen der architektonischen Gestaltung mit dem innern Geist des Christenthums schätzen zu lernen.

1. Allgemeiner Charakter.

Was den allgemeinen Charakter dieser Bauten betrifft, in welchen die religiöse Architektur das besonders Hervorzuhebende ist, so sahen wir schon in der Einleitung, daß sich hier die selbstständige und dienende Baukunst vereinige. Doch besteht die Vereinigung nicht etwa in einer Verschmelzung der architektonischen Formen des Orientalischen und Griechischen, sondern ist nur darin zu suchen, daß auf der einen Seite mehr noch als im griechischen Tempelbau das Haus, die Umschließung den Grundtypus abgiebt, während auf der anderen Seite die bloße Dienstbarkeit und Zweckmäßigkeit sich ebensosehr aufhebt,

und das Haus sich unabhängig davon frei für sich erhebt. So erweisen sich denn diese Gotteshäuser und Bauwerke überhaupt für den Kultus und anderweitigen Gebrauch, wie schon gesagt ist, als schlechthin zweckgemäß, aber ihr eigentlicher Charakter liegt gerade darin, über jeden bestimmten Zweck fortzugehn, und als in sich abgeschlossen, für sich selber da zu seyn. Das Werk steht da für sich, fest und ewig. Deshalb giebt kein bloß verständiges Verhältniß mehr dem Ganzen seinen Charakter; im Innern fällt das Schachtelwesen unserer protestantischen Kirchen fort, die nur erbaut sind, um von Menschen ausgefüllt zu werden, und nichts als Kirchenstühle, wie Ställe, haben, und im Aeußern steigt und gipfelt sich der Bau frei empor, so daß die Zweckmäßigkeit, wie sehr sie auch vorhanden ist, dennoch wieder verschwindet und dem Ganzen den Anblick einer selbstständigen Existenz läßt. Durch nichts wird solches Gebäude vollständig ausgefüllt, Alles geht in die Großheit des Ganzen auf; es hat und zeigt einen bestimmten Zweck, aber es erhebt sich in seiner Grandiosität und erhabenen Ruhe über das bloß Zweckdienliche zur Unendlichkeit in sich selber hinaus. Diese Erhebung über das Endliche und die einfache Festigkeit macht die eine charakteristische Seite aus. Auf der anderen gewinnt gerade hier erst die höchste Partikularisation, Zerstreuung und Mannigfaltigkeit den vollsten Spielraum, ohne jedoch die Totalität zu bloßen Besonderheiten und zufälligen Einzelnheiten zerfallen zu lassen. Die Großartigkeit der Kunst nimmt hier im Gegentheil dieß Getheilte, Zerstückelte durchgängig wieder in jene Einfachheit zurück. Es ist die Substanz des Ganzen, welche sich in unendliche Theilungen einer Welt individueller Mannigfaltigkeiten auseinanderstellt und zerschlägt, aber diese unübersehbare Vielheit einfach sondert, regelmäßig gliedert, symmetrisch vertheilt, zu befriedigendster Eurhythmie ebenso bewegt als fest hinstellt, und diese Weite und Breite bunter Einzelnheiten zu sicherster Einheit und klarstem Fürsichseyn ungehindert zusammenfaßt.

2. Besondere architektonische Gestaltungsweise.

Gehn wir nun zu den besonderen Formen über, in welchen die romantische Baukunst ihren specifischen Charakter ausbildet, so haben wir hier, wie schon oben ist berührt worden, nur von der eigentlich gothischen Architektur und hauptsächlich von dem christlichen Kirchenbau im Unterschiede vom griechischen Tempel zu sprechen.

a) Als Hauptform liegt hier das ganz geschlossene Haus zu Grunde.

α. Wie nämlich der christliche Geist sich in die Innerlichkeit zusammenzieht, so wird das Gebäude der in sich allseitig begränzte Ort für die Versammlung der christlichen Gemeinde und deren innere Sammlung. Es ist die Sammlung des Gemüths in sich, welche sich räumlich abschließt. Die Andacht des christlichen Herzens aber ist ebensosehr zugleich eine Erhebung über das Endliche, so daß nun diese Erhebung den Charakter des Gotteshauses bestimmt. Die Baukunst gewinnt dadurch die Erhebung in das Unendliche zu ihrer von der bloßen Zweckmäßigkeit unabhängigen Bedeutung, welche sie durch räumliche architektonische Formen auszudrücken sich getrieben findet. Der Eindruck, welchen deshalb die Kunst jetzt hervorzubringen hat, ist im Unterschiede der heiteren Offenheit griechischer Tempel einerseits der Eindruck dieser Stille des Gemüths, das, losgelöst von der äußeren Natur und Weltlichkeit überhaupt, sich in sich zusammenschließt, andererseits der Eindruck einer feierlichen Erhabenheit, die über das verständig Begränzte hinausstrebt und hinwegragt. Wenn daher die Bauten der klassischen Architektur im Ganzen sich breit hinlagern, so besteht der entgegengesetzte romantische Charakter christlicher Kirchen in dem Herauswachsen aus dem Boden und Emporsteigen in die Höhe.

β. Bei diesem Vergessen der äußeren Natur und der zerstreuenden Betriebsamkeiten und Interessen der Endlichkeit, das durch die Abschließung bewirkt werden soll, fallen nun ferner die offenen Vorhallen, Säulengänge u. s. w., die mit der Welt zusammenhängen, nothwendig fort, und erhalten statt dessen in ganz veränderter Weise ihre Stelle im Innern der Gebäude. Ebenso wird das Licht der Sonne abgehalten, oder schimmert nur getrübter durch die Glasmalereien der Fenster, welche um der vollständigen Abscheidung vom Aeußeren willen nothwendig sind. Was der Mensch hier bedarf, ist nicht durch die äußere Natur gegeben, sondern eine durch ihn und für ihn allein, für seine Andacht und die Beschäftigung des Innern gemachte Welt.

γ. Als den durchgreifenden Typus aber, den das Gotteshaus im Allgemeinen und seinen besonderen Theilen nach annimmt, können wir das freie Emporsteigen und Auslaufen in Spitzen, seyen dieselben durch Bogen oder gerade Linien gebildet, feststellen. Die klassische Architektur, in welcher die Säulen oder Pfosten mit übergelegten Balken die Grundform abgeben, macht die Rechtwinkligkeit und damit das Tragen zur Hauptsache. Denn die im rechten Winkel ruhende Ueberlage zeigt bestimmt an, daß sie getragen werde. Und wenn nun auch die Balken selbst wieder die Bedachung tragen, so neigen sich doch die Flächen derselben in einem stumpfen Winkel zu einander. Von einem eigentlichen Sichzuspitzen und Emporsteigen ist hier nicht zu sprechen, sondern von Ruhen und Tragen. Ebenso ruht auch ein Rundbogen, der in einer fortgesetzten gleichmäßig gekrümmten Linie von einer Säule zur anderen geht, und aus ein und demselben Mittelpunkte beschrieben wird, auf seinen tragenden Unterlagen. In der romantischen Baukunst aber giebt das Tragen als solches und damit die Rechtwinkligkeit nicht mehr die Grundform ab, sondern hebt sich im Gegentheil dadurch auf, daß die Umschließungen im Innern und Aeußern für sich emporschießen und ohne den festen, ausdrücklichen Un-

terschied des Lastens und Tragens in eine Spitze zusammengehn. Dieß überwiegend freie Aufstreben und gipfelnde Zueinanderneigen macht hier die wesentliche Bestimmung aus, durch welche theils spitzwinklige Dreiecke mit schmalerer oder breiterer Basis, theils Spitzbogen entstehen, die am auffallendsten den Charakter der gothischen Bauart bezeichnen. —

b) Das Geschäft nun der inneren Andacht und Erhebung hat als Kultus eine Mannigfaltigkeit besonderer Momente und Seiten, die nicht mehr außen in offenen Hallen oder vor den Tempeln können vollbracht werden, sondern ihre Stelle im Innern des Gotteshauses finden. Wenn daher bei dem Tempel der klassischen Architektur die äußere Gestalt die Hauptsache ist, und durch die Säulengänge unabhängiger von der Konstruktion des Innern bleibt, so erhält dagegen in der romantischen Architektur das Innere der Gebäude nicht nur eine wesentlichere Wichtigkeit, da das Ganze nur eine Umschließung seyn soll, sondern das Innere scheint auch durch die Gestalt des Aeußern hindurch, und bestimmt die speciellere Form und Gliederung desselben.

In dieser Beziehung wollen wir für die nähere Betrachtung erst in das Innere hineintreten und daraus uns die äußere Gestalt klar machen.

a. Als die vornehmlichste Bestimmung für das Innere der Kirche habe ich schon angegeben, daß sie den Ort für die Gemeinde und die innerliche Andacht nach allen Seiten hin, Theils gegen die Unbilden der Witterung, Theils gegen die Störungen der Außenwelt, abschließen soll. Der Raum des Innern wird deshalb zu einer totalen Umschließung, während die griechischen Tempel außer den offenen Gängen und Hallen umher, häufig auch offene Zellen hatten.

Indem nun aber die christliche Andacht eine Erhebung des Gemüths über die Beschränktheit des Daseyns, und eine Versöhnung des Subjekts mit Gott ist, so liegt hierin wesentlich eine Vermittelung unterschiedener Seiten zu ein und derselben

in sich konkret gewordenen Einheit. Zugleich erhält die romantische Architektur das Geschäft, in der Gestalt und Anordnung ihres Gebäudes den Inhalt des Geistes, als dessen Umschließung das Bauwerk dasteht, soweit dieß architektonisch möglich ist, hindurchscheinen und die Form des Aeußeren und Inneren bestimmen zu lassen. Aus dieser Aufgabe ergiebt sich Folgendes.

αα. Der Raum des Innern muß nicht ein abstrakt gleicher, leerer Raum seyn, der gar keine Unterschiede und deren Vermittelungen in sich hat, sondern bedarf einer konkreten und deshalb auch einer in Rücksicht auf Länge, Breite, Höhe und Form dieser Dimensionen unterschiedenen Gestalt. Die Kreisform, das Quadrat, Oblongum, mit ihrer Gleichheit der einschließenden Wände und Bedachung würden nicht passend seyn. Die Bewegung, Unterscheidung, Vermittelung des Gemüths in seiner Erhebung vom Irdischen zum Unendlichen, zum Jenseits und Höheren wäre in dieser leeren Gleichheit eines Vierecks architektonisch nicht ausgedrückt.

ββ. Hiermit hängt sogleich zusammen, daß im Gothischen die Zweckmäßigkeit des Hauses, sowohl in Betreff auf die Umschließung durch Seitenwände und Dach, als auch in Rücksicht auf die Säulen und Balken für die Gestalt des Ganzen und der Theile zur Nebensache wird. Dadurch geht, wie dieß schon oben ausgeführt ist, auf der einen Seite der strenge Unterschied des Lastens und Tragens verloren, auf der anderen hebt sich die nicht mehr bloß zweckmäßige Form der Rechtwinklichkeit auf, und geht wieder zu einer analogen Naturform zurück, welche eine Form seyn muß der frei emporsteigenden feierlichen Sammlung und Umschließung. Betritt man das Innere eines mittelaltrigen Domes, so wird man weniger an die Festigkeit und mechanische Zweckmäßigkeit tragender Pfeiler und eines darauf ruhenden Gewölbes, als an die Wölbungen eines Waldes erinnert, dessen Baumreihen ihre Zweige zueinander neigen und zusammenschießen. Ein Querbalken bedarf eines festen Stütz-

punktes und der wagerechten Lage; im Gothischen aber steigen die Wände selbstständig und frei empor, ebenso die Pfeiler, die sich dann oben nach mehreren Richtungen auseinander breiten, und wie zufällig zusammentreffen, d. h. die Bestimmung, das Gewölbe zu tragen, ist, obschon dasselbe in der That auf den Pfeilern ruht, nicht ausdrücklich hervorgehoben und für sich hingestellt. Es ist als trügen sie nicht, wie an dem Baume die Aeste nicht als vom Stamm getragen, sondern in ihrer Form mehr in leichter Krümmung als eine Fortsetzung des Stammes erscheinen und mit den Zweigen anderer Bäume ein Laubdach bilden. Solches Gewölbe, das für die Innerlichkeit bestimmt ist, dieß Schauerliche, das zur Betrachtung einladet, stellt der Dom dar, in sofern die Wände und darunter der Wald von Pfeilern frei in der Spitze zusammenkommen. Doch soll damit nicht gesagt seyn, daß die gothische Architektur sich Bäume und Wälder zum wirklichen Vorbild ihrer Formen genommen habe.

Wenn nun das Zuspitzen überhaupt eine Grundform im Gothischen abgiebt, so nimmt dieselbe im Innern der Kirchen die speciellere Form des Spitzbogens an. Dadurch erhalten hauptsächlich die Säulen eine ganz andere Bestimmung und Gestalt.

Die weiten gothischen Kirchen bedürfen als totale Umschließung einer Bedachung, die bei der Breite der Gebäude schwer lastet und eine Unterstützung nöthig macht. Hier scheinen also die Säulen recht am Platze zu seyn. Weil nun aber das Emporstreben gerade das Tragen in den Schein des freien Aufsteigens verwandelt, so können hier nicht Säulen im Sinne der klassischen Baukunst vorkommen. Sie werden im Gegentheil zu Pfeilern, die, statt des Querbalkens, Bogen in einer Weise tragen, in welcher die Bogen als eine bloße Fortsetzung des Pfeilers erscheinen, und sich gleichsam absichtslos in einer Spitze zusammenfinden. Man kann sich zwar die nöthige Endigung zweier voneinander abstehender Pfeiler in eine Spitze so vorstellen, wie etwa ein Giebeldach auf Eckpfosten ruhen kann, aber

in Rücksicht auf die Seitenflächen, wenn sie auch in ganz stumpfen Winkeln auf die Pfeiler gesetzt werden, und sich in einem spitzen Winkel gegeneinander neigen, träte in diesem Falle dennoch die Vorstellung des Lastens einer Seits und des Stützens andererseits hervor. Der Spitzbogen dagegen, der scheinbar zunächst geradlinigt vom Pfeiler aufsteigt und sich nur unmerkbar und langsam krümmt, um zu dem gegenüberstehenden hinüberzuneigen, giebt erst die vollständige Vorstellung, als sey er eben nichts als die wirkliche Fortsetzung des Pfeilers selber, der mit einem andern sich zusammenwölbt. Pfeiler und Gewölb erscheinen im Gegensatz der Säule und des Balkens als ein und dasselbe Gebilde, obschon die Bogen auf Kapitalen, von denen sie sich emporheben, ruhen. Doch bleiben auch die Kapitale, wie z. B. in vielen niederländischen Kirchen, ganz fort, so daß jene ungetrennte Einheit dadurch ausdrücklich sichtbar gemacht ist.

Da nun ferner das Aufstreben sich als der Hauptcharakter bekunden soll, so übersteigt die Höhe der Pfeiler die Breite ihrer Basis in einer für's Auge nicht mehr berechenbaren Weise. Die Pfeiler werden mager, schlank, und ragen so hinauf, daß der Blick die ganze Form nicht mit einem Male überschauen kann, sondern umherzuschweifen, emporzufliegen getrieben wird, bis er bei der sanft geneigten Wölbung der zusammentreffenden Bogen beruhigt anlangt, wie das Gemüth in seiner Andacht unruhig, bewegt vom Boden der Endlichkeit ab sich erhebt und in Gott allein Ruhe findet.

Der letzte Unterschied der Pfeiler von den Säulen besteh darin, daß die eigenthümlich gothischen Pfeiler, wo sie in ihrem specifischen Charakter ausgebildet sind, nicht wie die Säulen kreisrund, in sich fest, ein und derselbe Cylinder bleiben, sondern schon in ihrer Basis schilfartiger ein Konvolut, ein Bündel von Fasern ausmachen, das sich dann oben in der Höhe mannigfaltig auseinanderschlägt und zu vielfachen Fortsetzungen nach allen Seiten hin ausstrahlt. Und wenn schon in der klassischen

Baukunst die Säule den Fortgang zeigt vom Schwerfälligen, Soliden, Einfachen zum Schlanken und Geschmückteren, so kommt das Aehnliche auch beim Pfeiler wieder zum Vorschein, der sich in diesem schlankeren Aufsteigen dem Tragen immer mehr entzieht, und frei, aber oben geschlossen, emporschwebt.

Dieselbe Form von Pfeilern und Spitzbögen wiederholt sich an den Fenstern und Thüren. Besonders sind die Fenster, sowohl die unteren der Seitengänge, als auch mehr noch die oberen des Mittelschiffs und Chors, von kolossaler Größe, damit der Blick, der auf ihrem unteren Theile ruht, nicht sogleich auch den oberen umfaßt, und nun, wie bei den Wölbungen, hinaufgeführt wird. Dieß erzeugt eben die Unruhe des Emporfliegens, welche dem Beschauer soll mitgetheilt werden. Außerdem sind die Scheiben der Fenster durch die Glasmalereien, wie schon gesagt, nur halb durchsichtig. Theils stellen sie heilige Geschichten dar, Theils sind sie nur überhaupt farbig, um Dämmerung zu verbreiten und den Glanz der Kerzen leuchten zu lassen. Denn hier soll ein anderer Tag Licht geben, als der Tag der äußern Natur.

γγ. Was nun endlich die totale Gliederung im Innern der gothischen Kirchen betrifft, so sahen wir schon, daß die besonderen Theile an Höhe, Breite, Länge verschiedenartig seyn müßten. Das Nächste ist hier der Unterschied des Chors, der Kreuzflügel und des langen Schiffs von den umherlaufenden Nebengängen.

Diese letzteren werden nach der äußern Seite hin durch die das Gebäude einschließenden Mauern, vor denen Pfeiler und Bogen vorspringen, und von der innern her durch Pfeiler und Spitzbogen gebildet, die gegen das Schiff hin geöffnet sind, indem sie keine Mauern zwischen sich haben. Sie erhalten dadurch die umgekehrte Stellung der Säulengänge in griechischen Tempeln, die nach Außen offen, nach Innen aber geschlossen sind, während die Seitengänge in gothischen Kirchen dagegen nach dem Mittelschiff zu zwischen den Pfeilern freie

Durchgänge offen lassen. Zuweilen stehen je zwei solcher Seitenschiffe nebeneinander, ja die Kathedrale zu Antwerpen z. B. hat deren drei zu jeder Seite des Mittelschiffs.

Das Hauptschiff selbst ragt nun, durch Mauern von jeder Seite zugeschlossen, noch einmal so hoch oder auch niedriger, in wechselnden Verhältnissen über die Nebenschiffe hinauf, durch lange, kolossale Fenster durchbrochen, so daß die Mauern dadurch selbst gleichsam zu schlanken Pfeilern werden, die überall zu Spitzbogen auseinandergehn und Wölbungen bilden. Doch giebt es auch Kirchen, in denen die Seitenschiffe die gleiche Höhe des Hauptschiffs haben, wie z. B. in dem späteren Chore der Sebalduskirche von Nürnberg, was dem Ganzen den Charakter einer großartigen, freien, offenen Schlankheit und Zierlichkeit giebt. In dieser Weise ist das Ganze durch Pfeilerreihen, die als ein Wald oben in auffliegenden Bogenzweigen zusammenlaufen, abgetheilt und gegliedert. In der Anzahl dieser Pfeiler und überhaupt in den Zahlenverhältnissen hat man viel mystische Bedeutung finden wollen. Allerdings ist zur Zeit der schönsten Blüthe der gothischen Baukunst, zur Zeit z. B. des Kölner Dombaues, auf dergleichen Zahlensymbole eine große Wichtigkeit gelegt worden, indem die noch trübere Ahnung des Vernünftigen leicht auf diese Aeußerlichkeit fällt; doch werden die Kunstwerke der Architektur durch solcherlei immer mehr oder weniger willkürliche Spiele einer untergeordneten Symbolik weder von tieferer Bedeutung, noch von erhöhterer Schönheit, da ihr eigentlicher Sinn und Geist sich in ganz anderen Formen und Gestaltungen ausspricht, als in der mystischen Bedeutung von Zahlenunterschieden. Man muß sich deshalb sehr hüten, in Aufsuchung solcher Bedeutungen nicht zu weit zu gehn, denn allzu gründlich seyn und überall einen tieferen Sinn deuten wollen, macht ebenso sehr kleinlich und ungründlich, als die blinde Gelehrsamkeit, die auch an der klar ausgesprochenen und dargestellten Tiefe, ohne sie zu fassen, vorübergeht.

In Rücksicht auf den näheren Unterschied von Chor und

Hauptschiff endlich will ich nur Folgendes erwähnen. Der Hochaltar, dieser eigentliche Mittelpunkt für den Kultus, erhebt sich im Chor und weiht denselben zum Lokal für die Geistlichkeit, im Gegensatze der Gemeinde, welche ihren Platz im Hauptschiff findet, wo auch die Kanzel für die Predigt steht. Zum Chor führen Stufen bald mehr bald weniger hoch hinauf, so daß dieser ganze Theil, und was in ihm vor sich geht, überall sichtbar wird. Ebenso erscheint der Chortheil in Rücksicht auf Verzierungen geschmückter, und doch im Unterschiede des längeren Schiffs, selbst bei gleicher Höhe der Wölbungen, ernster, feierlicher, erhabener; vor allem aber findet hier das ganze Gebäude mit dichteren gedrängteren Pfeilerstellungen, durch welche die Breite immer mehr schwindet, und Alles sich stiller und höher zu erheben scheint, einen letzten Abschluß, während die Kreuzflügel und das Mittelschiff durch Thüren zum Ein- und Ausgang noch einen Zusammenhang mit der Außenwelt freilassen. — Der Himmelsgegend nach liegt der Chortheil nach Osten, das Hauptschiff ist nach Westen gewendet, die Kreuzflügel stehn nach Norden und Süden hin; doch giebt es auch Kirchen mit einem Doppelchor, wo sich dann gegen Morgen und Abend ein Chor befindet und die Hauptthüren an den Kreuzflügeln angebracht sind. — Der Stein für die Taufe, für diese Heiligung des Eintritts des Menschen in die Gemeinde, ist in einer Vorhalle beim Haupteingange in die Kirche errichtet. Für die speciellere Andacht endlich stellen sich um das ganze Gebäude, hauptsächlich um Chor und Hauptschiff, noch kleinere Kapellen her, die gleichsam jede für sich eine neue Kirche bilden.

Soviel in Rücksicht auf die Gliederung des Ganzen.

In solchem Dom nun ist Raum für ein ganzes Volk. Denn hier soll sich die Gemeinde einer Stadt und Umgegend nicht um das Gebäude her, sondern im Innern desselben versammeln. Und so haben auch alle mannigfaltigen Interessen des Lebens, die nur irgend an das Religiöse anstreifen, hier

nebeneinander Platz. Keine feste Abtheilungen von reihenweisen Bänken zertheilen und verengen den weiten Raum, sondern ungestört kommt und geht jeder, miethet sich, ergreift für den augenblicklichen Gebrauch einen Stuhl, kniet nieder, verrichtet sein Gebet und entfernt sich wieder. Ist nicht die Stunde der großen Messe, so geschieht das Verschiedenste störungslos zu gleicher Zeit. Hier wird gepredigt, dort ein Kranker gebracht; dazwischen hindurch zieht eine Procession langsam weiter; hier wird getauft; dort ein Todter durch die Kirche getragen; wieder an einem anderen Orte liest ein Priester Messe oder segnet ein Paar zur Ehe ein, und überall liegt das Volk nomadenmäßig auf den Knien vor Altären und Heiligenbildern. All dieß Vielfache schließt ein und dasselbe Gebäude ein. Aber diese Mannigfaltigkeit und Vereinzelung verschwindet in ihrem steten Wechsel ebensosehr gegen die Weite und Größe des Gebäudes; nichts füllt das Ganze aus, alles eilt vorüber, die Individuen mit ihrem Treiben verlieren sich und zerstäuben wie Punkte in diesem Grandiosen, das Momentane wird nur in seinem Vorüberfliehen sichtbar, und darüber hin erheben sich die ungeheuren, unendlichen Räume in ihrer festen immer gleichen Form und Konstruktion.

Dieß sind die Hauptbestimmungen für das Innere gothischer Kirchen. Wir haben hier keine Zweckmäßigkeit als solche zu suchen, sondern eine Zweckmäßigkeit für die subjektive Andacht des Gemüths in seiner Vertiefung in die innerste Partikularität und in seiner Erhebung über alles Einzelne und Endliche. So sind diese Bauten im Innern abgesondert von der Natur durch rings umschlossene Räume, düster, und ebensosehr in's Kleinste ausgeführt als erhaben und ungemessen emporstrebend.

β. Wenden wir uns jetzt zur Betrachtung des Aeußern, so ist bereits oben gesagt worden, daß im Unterschiede des griechischen Tempels in der gothischen Architektur die äußere Gestalt, die Verzierung und Anordnung der Wände u. s. f. von Innen

heraus bestimmt wird, indem das Aeußere nur als eine Umschließung des Innern erscheinen soll.

In diesem Zusammenhange sind besonders folgende Punkte herauszuheben.

αα. Erstens läßt schon die ganze äußere Kreuzgestalt in ihrem Grundriß die gleiche Konstruktion des Innern erkennen, indem sie Chor und Schiff von den Seitenflügeln durchschneiden läßt, und giebt außerdem auch die unterschiedene Höhe der Nebengänge und des Hauptschiffs und Chors deutlich an.

Näher sodann entspricht die Hauptfaçade, als das Aeußere des Mittelschiffs und der Seitengänge, der Konstruktion des Inneren in den Portalen. Eine höhere Hauptthür, welche in das Schiff führt, steht zwischen den kleineren Eingängen in die Nebenschiffe, und deutet durch die perspektivische Verengerung darauf hin, daß das Aeußere zusammengehn, schmal werden, verschwinden soll, um den Eingang zu bilden. Das Innere ist der schon sichtbare Hintergrund, zu welchem hin sich das Aeußere vertieft, wie das Gemüth beim Eintreten in sich selbst als Innerlichkeit sich vertiefen muß. Ueber den Seitenthüren sodann erheben sich gleichfalls im unmittelbarsten Zusammenhange mit dem Innern kolossale Fenster, wie die Portale zu ähnlichen Spitzbogen emporgetragen, wie sie als die specielle Form für die Wölbung des Innern gebräuchlich sind. Dazwischen über dem Hauptportal öffnet sich ein großes Kreisrund, die Rose, eine Form, welche ebenfalls dieser Bauart ganz eigenthümlich angehört und nur für sie passend ist. Wo dergleichen Rosen fehlen, sind sie durch ein noch kolossaleres Fenster mit Spitzbogen ersetzt. — Die ähnliche Gliederung haben die Façaden der Kreuzflügel, während die Mauern des Hauptschiffs, des Chors, der Seitengänge in den Fenstern und deren Form, sowie in den dazwischen liegenden festen Mauern ganz der Gestalt des Innern folgen und dieselbe nach Außen herausstellen.

ββ. Zweitens nun aber beginnt das Aeußere in diesem

engen Verbundenseyn mit der Form und Eintheilung des Innern sich, weil es eigenthümliche Aufgaben zu erfüllen hat, ebensosehr zu verselbstständigen. In dieser Beziehung können wir der Strebepfeiler Erwähnung thun. Sie treten an die Stelle der vielfachen Pfeiler im Innern und sind als befestigende Anhaltspunkte für das Aufsteigen und Feststehen des Ganzen nothwendig. Zugleich machen sie wiederum nach Außen hin in Entfernung, Anzahl u. s. f. die Eintheilung der inneren Pfeilerreihen deutlich, obschon sie nicht die eigentliche Gestalt der innern Pfeiler nachbilden, sondern je höher sie steigen, in Absätzen an Stärke sich verringern.

γγ. Indem aber drittens nur das Innere eine in sich totale Umschließung seyn soll, so geht dieser Charakter in der Gestalt des Aeußern verloren und macht dem alleinigen Typus des Hinaufragens vollständig Platz. Dadurch erhält das Aeußere eine ebenso vom Innern unabhängige Form, die sich hauptsächlich in dem allseitigen zackigten sich gipfelnden Emporstreben und Ausschlagen in Spitzen über Spitzen kund giebt.

Zu diesem Aufwärtsstreben gehören die hoch aufsteigenden Dreiecke, die unabhängig von den Spitzbogen über den Portalen, vorzüglich der Hauptfaçade, und auch über den kolossalen Fenstern des Mittelschiffs und Chors emporgehn; ebenso die schmal sich zuspitzende Form des Dachs, dessen Giebel hauptsächlich in den Façaden der Kreuzflügel zum Vorschein kommt. Sodann die Strebepfeiler, die überall zu spitzen Thürmchen auslaufen, und dadurch, wie innen die Pfeilerreihen einen Wald von Stämmen, Zweigen und Wölbungen bilden, so hier im Aeußern einen Wald von Spitzen in die Höhe strecken.

Am selbstständigsten aber erheben sich die Thürme als diese erhabensten Gipfel. In ihnen nämlich koncentrirt sich gleichsam die ganze Masse des Gebäudes, um in ihren Hauptthürmen zu einer für's Auge unberechenbaren Höhe sich schrankenlos hinaufzuheben, ohne dadurch den Charakter der Ruhe und Festigkeit zu

verlieren. Dergleichen Thürme stehen entweder in der Hauptfaçade über den beiden Seitengängen, während ein dritter dickerer Hauptthurm von daher aufsteigt, wo die Wölbung der Kreuzflügel, des Chors und Schiffs zusammentreffen, oder ein einziger Thurm macht die Hauptfaçade aus und erhebt sich über der ganzen Breite des Mittelschiffs. Dieß wenigstens sind die Stellungen, welche am häufigsten vorkommen. In Rücksicht auf den Kultus geben die Thürme Glockenhäuser ab, in sofern das Geläut der Glocken dem christlichen Gottesdienst eigenthümlich angehört. Dieß bloße unbestimmte Tönen ist eine feierliche Erregung des Innern als solchen, doch eine zunächst noch von Außen kommende Vorbereitung. Das artikulirte Tönen dagegen, worin ein bestimmter Inhalt der Empfindungen und Vorstellungen sich ausdrückt, ist der Gesang, welcher erst im Innern der Kirche erklingt. Das unartikulirte Läuten aber kann nur im Aeußern des Gebäudes seinen Platz finden, und ertönt, weil es wie aus reiner Höhe weit ins Land hinein erschallen soll, von den Thürmen hernieder.

c) In Rücksicht auf die Verzierungsweise drittens habe ich die Hauptbestimmungen gleich anfangs angedeutet.

α. Der erste Punkt, der herauszuheben wäre, betrifft die Wichtigkeit der Zierrathen überhaupt für die gothische Architektur. Die klassische Baukunst hält im Ganzen ein weises Maaß in Ausschmückung ihrer Gebäude. Indem es aber der gothischen Architektur hauptsächlich darauf ankommt, die Massen, die sie hinlagert, größer und vornehmlich höher erscheinen zu lassen, als sie in der That sind, so begnügt sie sich nicht mit einfachen Flächen, sondern zertheilt dieselben durchgängig, und zwar in Formen, welche selbst wieder auf ein Emporstreben deuten. Pfeiler, Spitzbogen und darüber hinausragende spitze Dreiecke z. B. kommen auch in den Zierrathen wieder. In dieser Weise ist die einfache Einheit der großen Massen zerstreut, und bis in die letzte Endlichkeit und Partikularität ausgearbeitet, das Ganze nun aber in sich selbst in dem ungeheuersten Gegensatz. Einer

seits sieht das Auge die faßlichsten Grundlinien in zwar maaßlosen Dimensionen, doch in klarer Gliederung, andererseits eine unüberschauliche Fülle und Mannigfaltigkeit zierlicher Ausschmückungen, so daß dem Allgemeinsten und Einfachsten die bunteste Besonderheit gegenübersteht, wie das Gemüth, im Gegensatze der christlichen Andacht, sich ebensosehr auch in die Endlichkeit vertieft und selbst in das Kleine und Kleinliche einlebt. Diese Entzweitheit soll zur Betrachtung aufregen, dieß Emporstreben ladet ein zum Erheben. Denn die Hauptsache liegt bei dieser Verzierungsart darin, die Grundlinien nicht durch die Menge und Abwechselung des Schmucks zu zerstören oder zu verdecken, sondern vollständig durch die Mannigfaltigkeit als das Wesentliche, worauf es ankommt, hindurchgreifen zu lassen. Nur in diesem Falle ist besonders den gothischen Gebäuden die Feierlichkeit ihres grandiosen Ernstes bewahrt. Wie die religiöse Andacht durch alle Partikularitäten des Gemüths, der Lebensverhältnisse aller Individuen sich hindurchziehn, und die allgemeinen festen Vorstellungen ins Herz unzerstörbar eingraben soll, so müssen auch die einfachen architektonischen Grundtypen die verschiedenartigsten Abtheilungen, Unterbrechungen, Auszierungen immer wieder in jene Hauptlinien zurücknehmen und dagegen verschwinden lassen.

β. Eine zweite Seite in den Zierrathen hängt in gleicher Weise mit der romantischen Kunstform überhaupt zusammen. Das Romantische hat auf der einen Seite das Princip der Innerlichkeit, der Rückkehr des Ideellen in sich; andererseits soll das Innere im Aeußerlichen wiederscheinen und aus demselben sich zu sich zurückziehn. In der Architektur nun ist es die sinnliche, materiell räumliche Masse, an welcher das Innerlichste selbst, soweit es möglich ist, zur Anschauung gebracht wird. Da bleibt bei solchem Material der Darstellung nichts Anderes zu thun übrig, als das Materielle, Massigte nicht in seiner Materialität gelten zu lassen, sondern es überall zu durch-

brechen, zu zerstückeln, demselben den Schein seines unmittelbaren Zusammenhalts und seiner Selbstständigkeit zu nehmen. In dieser Beziehung erhalten die Zierrathen, besonders im Aeußern, das nicht das Umschließen als solches zu zeigen hat, den Charakter des überall Durchbrochenen, oder über die Flächen Hingeflochtenen, und es giebt keine Architektur, welche bei so ungeheuern, schwerlastenden Steinmassen und deren festen Zusammenfügung dennoch den Typus des Leichten und Zierlichen so vollständig bewahrte.

γ. Was drittens die Gestaltungsweise der Zierrathen anbetrifft, so ist darüber nur zu bemerken, daß außer den Spitzbogen, Pfeilern und Kreisen die Formen wieder an das eigentlich Organische erinnern. Schon das Durchbrechen und aus der Masse Herausarbeiten deutet darauf hin. Näher aber kommen ausdrücklich Blätter, Blumenrosetten, und in arabeskenartiger Verschlingung Theils wirkliche, Theils phantastisch zusammengesetzte Thier- und Menschengestalten vor, und die romantische Phantasie zeigt dadurch auch in der Architektur ihren Reichthum an Erfindungen und seltsamen Verknüpfungen heterogener Elemente, obschon andererseits, wenigstens zur Zeit der reinsten gothischen Baukunst, auch in den Zierrathen, wie z. B. in den Spitzbogen der Fenster, eine stete Wiederkehr derselben einfachen Formen ist beobachtet worden. —

3. Verschiedene Bauarten der romantischen Architektur.

Das Letzte, worüber ich noch Einiges hinzufügen will, geht die Hauptformen an, zu welchen sich die romantische Baukunst in den verschiedenen Zeiten entwickelt hat, obschon es hier in keiner Weise darum zu thun seyn kann, eine Geschichte dieses Zweiges der Kunst zu liefern.

a) Von der gothischen Architektur, wie ich sie so eben geschildert habe, ist sehr wohl die sogenannte vorgothische zu

unterscheiden, welche sich aus der römischen herausgebildet hat. — Die älteste Form der christlichen Kirchen ist basilikenartig, indem dieselben aus öffentlichen kaiserlichen Gebäuden entstanden, großen oblongen Sälen, mit hölzernem Dachstuhl, wie Konstantin sie den Christen einräumte. In solchen Sälen befand sich eine Tribuna, auf welche bei gottesdienstlichen Versammlungen der Priester zum Gesang und zur Rede, oder zum Vorlesen trat, woraus sich dann die Vorstellung des Chors mag gebildet haben. In derselben Weise nahm nun auch die christliche Architektur ihre anderweitigen Formen, als z. B. den Gebrauch der Säulen mit Rundbogen, die Rotunden und die ganze Verzierungsweise von der klassischen Baukunst besonders im weströmischen Reiche an, während man auch im oströmischen Kaiserthume bis auf Justinian's Zeit derselben Bauart scheint treu geblieben zu seyn. Selbst was die Ostgothen und Longobarden in Italien bauten, behielt im Wesentlichen den römischen Grundcharakter. — In der späteren Architektur jedoch des byzantinischen Kaiserreichs treten mehrfache Veränderungen ein. Den Mittelpunkt bildet eine Rotunde auf vier großen Pfeilern, woran sich dann verschiedenartige Konstruktionen zu den besondern Zwecken des griechischen, vom römischen unterschiedenen, Kultus anfügten. Mit dieser eigentlichen Baukunst des byzantinischen Reichs ist nun aber diejenige nicht zu verwechseln, welche man in allgemeiner Beziehung byzantinisch nennt, und die in Italien, Frankreich, England, Deutschland u. s. f. bis gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts gebräuchlich war.

b) In dem dreizehnten Jahrhundert entwickelte sich sodann die gothische Baukunst in der eigenthümlichen Form, deren Hauptkennzeichen ich oben näher angegeben habe. Heutigen Tages ist sie den Gothen abgesprochen worden, und man hat sie die deutsche oder germanische Baukunst genannt. Wir können jedoch die geläufigere ältere Benennung beibehalten. In Spanien nämlich finden sich sehr alte Spuren dieser Bauart, die auf einen

Zusammenhang mit geschichtlichen Umständen deuten, indem sich gothische Könige, bis in die Gebirge Asturiens und Galiciens zurückgedrängt, dort unabhängig erhielten. Dadurch scheint nun zwar eine nähere Verwandtschaft der gothischen und arabischen Architektur wahrscheinlich zu seyn, doch sind beide wesentlich zu trennen. Denn das Charakteristische in der arabischen Baukunst des Mittelalters ist nicht der Spitzbogen, sondern die sogenannte Hufeisenform, und außerdem zeigen die Gebäude, die für einen ganz anderen Kultus bestimmt sind, orientalischen Reichthum und Pracht, pflanzenähnliche Verzierungen und sonstige Zierrathen, die Römisches und Mittelaltriges äußerlich vermischen.

c) Parallel mit dieser Entwickelung der religiösen Architektur geht nun auch die Civilbaukunst, welche von ihrem Standpunkte aus den Charakter der Kirchenbauten wiederholt und modificirt. In der bürgerlichen Architektur aber hat die Kunst noch weniger Spielraum, da hier beschränktere Zwecke mit einer Mannigfaltigkeit von Bedürfnissen eine strengere Befriedigung fordern, und für die Schönheit nur den Raum einer bloßen Zierde übrig lassen. Außer der allgemeinen Eurhythmie der Formen und Maaße wird sich die Kunst hauptsächlich nur in Auszierung der Façaden, Treppen, Treppenhallen, Fenster, Thüren, Giebel, Thürme u. s. f. zeigen können, so jedoch, daß die Zweckmäßigkeit das eigentlich Bestimmende und Durchgreifende bleibt. Im Mittelalter ist es vornehmlich das Burgartige befestigter Wohnungen, was sich als Grundtypus sowohl auf einzelnen Bergabhängen und Spitzen, als auch in den Städten hervorthut, wo jeder Pallast, jedes Familienhaus, in Italien z. B., die Gestalt einer kleinen Festung oder Burg annahm. Mauern, Thore, Thürme, Brücken und dergleichen sind hier durch das Bedürfniß herbeigeführt und werden durch die Kunst geschmückt und verschönert. Festigkeit, Sicherheit, bei grandioser Pracht und lebendiger Individualität der einzelnen Formen und ihres Zusammenhangs machen die wesentliche Bestimmung

aus, deren nähere Auseinandersetzung uns jedoch hier zu weit führen würde. —

Anhangsweise nun endlich können wir noch kurz der Gartenbaukunst Erwähnung thun, welche nicht nur für den Geist eine Umgebung, als eine zweite äußere Natur, von Hause aus ganz neu erschafft, sondern das Landschaftliche der Natur selbst in ihre Umgestaltung hineinzieht und als Umgebung der Bauten architektonisch behandelt. Als bekanntes Beispiel brauche ich hiefür nur die höchst großartige Terrasse von Sanssouci anzuführen.

In Betreff der eigentlichen Gartenkunst haben wir das Malerische derselben vom Architektonischen sehr wohl zu unterscheiden. Das Parkartige nämlich ist nicht eigentlich architektonisch, kein Bauen mit freien Naturgegenständen, sondern ein Malen, das die Gegenstände in ihrer Natürlichkeit beläßt und die große freie Natur nachzubilden strebt, indem die wechselnde Andeutung an Alles, was in einer Landschaft erfreut, an Felsen und deren große rohe Massen, an Thäler, Waldungen, Wiesen, Gras, schlängelnde Bäche, an breite Ströme mit belebten Ufern, stille Seen, umkränzt mit Bäumen, an rauschende Wasserfälle und was dergleichen mehr ist, zu einem Ganzen zusammengedrängt erscheint. In dieser Weise umfaßt schon die Gartenkunst der Chinesen ganze Landschaften mit Seen und Inseln, Flüssen, Aussichten, Felspartien u. s. f.

In solch einem Park, besonders in neuerer Zeit, soll nun einerseits Alles die Freiheit der Natur selber beibehalten, während es doch andererseits künstlich bearbeitet und gemacht, und von einer vorhandenen Gegend bedingt ist, wodurch ein Zwiespalt hereinkommt, der keine vollständige Lösung findet. Es giebt in dieser Rücksicht zum größten Theil nichts Abgeschmackteres, als solche überall sichtbare Absichtlichkeit des Absichtslosen, solchen Zwang des Ungezwungenen. Außerdem aber geht hier der eigentliche Charakter des Gartenmäßigen verloren, in sofern ein Garten die Bestimmung hat, zum Lustwandeln, zur Unterhaltung

in einem Lokale zu dienen, das nicht mehr die Natur als solche ist, sondern die vom Menschen für sein Bedürfniß einer selbstgemachten Umgebung umgestaltete Natur. Ein großer Park dagegen, besonders wenn er mit chinesischen Tempelchen, türkischen Moscheen, Schweizerhäusern, Brücken, Einsiedeleien, und wer weiß mit was für anderen Fremdartigkeiten ausstaffirt ist, macht für sich selber schon einen Anspruch auf Betrachtung; er soll für sich selber etwas seyn und bedeuten. Doch dieser Reiz, der sogleich befriedigt ist, verschwindet bald, und man kann dergleichen nicht zweimal ansehn, denn diese Zuthat bietet dem Anblick nichts Unendliches, keine in sich seyende Seele dar, und ist außerdem für die Unterhaltung, das Gespräch beim Umhergehn nur langweilig und lästig.

Ein Garten als solcher soll nur eine heitere Umgebung und bloße Umgebung seyn, die nichts für sich gelten und den Menschen nicht vom Menschlichen und Innern abziehn will. Hier hat die Architektur mit verständigen Linien, mit Ordnung, Regelmäßigkeit, Symmetrie ihren Platz, und ordnet die Naturgegenstände selber architektonisch. Die Gartenkunst der Mongolen jenseits der großen Mauer, in Tibet, die Paradiese der Perser folgen schon mehr diesem Typus. Es sind keine englischen Parks, sondern Säle mit Blumen, Brunnen, Springbrunnen, Höfe, Palläste zum Aufenthalt in der Natur, prächtig, grandios, verschwenderisch für menschliches Bedürfniß und menschliche Bequemlichkeit eingerichtet. Am meisten durchgeführt aber ist das architektonische Princip in der französischen Gartenkunst, die sich gewöhnlich auch an große Palläste anschließt, die Bäume in strenger Ordnung zu großen Alleen nebeneinander pflanzt, sie beschneidet, gerade Wände aus geschnittenen Hecken bildet, und so die Natur selbst zu einer weiten Wohnung unter freiem Himmel umwandelt.

Zweiter Abschnitt.

Die Skulptur.

Einleitung.

Der unorganischen Natur des Geistes, wie sie durch die Architektur ihre kunstgemäße Gestalt gewinnt, tritt das Geistige selbst gegenüber, so daß nun das Kunstwerk die Geistigkeit zu seinem Inhalt erhält und darstellt. Die Nothwendigkeit dieses Fortgangs haben wir bereits gesehen; sie liegt in dem Begriffe des Geistes, der sich in sein subjektives Fürsichseyn und seine Objektivität als solche unterscheidet. In diese Aeußerlichkeit scheint zwar durch die architektonische Behandlung das Innere hinein, ohne jedoch das Objektive total durchdringen und dasselbe zu der schlechthin adäquaten Aeußerung des Geistes, die nur ihn selber erscheinen läßt, machen zu können. Die Kunst zieht sich deshalb aus dem Unorganischen, das die Baukunst in ihrem Gebundenseyn an die Gesetze der Schwere dem Ausdruck des Geistes näher zu bringen bemüht ist, in das Innere zurück, das nun in seiner höheren Wahrheit, unvermischt mit dem Unorganischen, für sich auftritt. Auf diesem Wege der Rückkehr des Geistes in sich aus dem Massenhaften und Materiellen ist es, daß wir der Skulptur begegnen.

Die erste Stufe nun aber auf diesem neuen Gebiete ist noch kein Zurückgehn des Geistes in seine innerliche Subjektivität als solche, so daß die Darstellung des Innern einer selbst nur ideellen Aeußerungsweise bedürftig wäre, sondern der Geist erfaßt sich zunächst nur in soweit, als er sich noch im Körper-

lichen ausdrückt, und darin sein homogenes Daseyn hat. Die Kunst, welche sich diesen Standpunkt der Geistigkeit zum Inhalt nimmt, wird die geistige Individualität daher als Erscheinung im Materiellen, und zwar im unmittelbaren eigentlich Materiellen, zu gestalten berufen seyn. Denn auch die Rede, Sprache ist ein Sichzeigen des Geistes in der Aeußerlichkeit, doch in einer Objektivität, die, statt als unmittelbares konkret Materielles Gültigkeit zu haben, nur als Ton, als Bewegung, Erzitterung eines totalen Körpers und des abstrakten Elementes, der Luft, eine Mittheilung des Geistes wird. Die unmittelbare Körperlichkeit dagegen ist die räumliche Materialität, Stein z. B., Holz, Metall, Thon in vollständiger Räumlichkeit der drei Dimensionen; die dem Geiste angemessene Gestalt aber, wie wir schon sahen, ist seine eigene Leiblichkeit, durch welche die Skulptur das Geistige in räumlicher Totalität wirklich macht.

Nach dieser Seite hin steht die Skulptur mit der Baukunst in sofern noch auf der gleichen Stufe, als sie das Sinnliche als solches, das Materielle seiner materiellen räumlichen Form nach gestaltet; sie unterscheidet sich jedoch ebensosehr von der Architektur dadurch, daß sie nicht das Unorganische, als das Andere des Geistes, zu einer von ihm gemachten zweckmäßigen Umgebung in Formen umschafft, die ihren Zweck außerhalb ihrer haben, sondern die Geistigkeit selbst, diese Zweckmäßigkeit und Selbstständigkeit für sich, in die, dem Geiste und seiner Individualität dem Begriff nach zugehörige, leibliche Gestalt hineinstellt, und Beides, Körper und Geist, als ein und dasselbe Ganze, unscheidbar vor die Anschauung bringt. Die Gestalt der Skulptur reißt sich deshalb von der architektonischen Bestimmung, dem Geiste als eine bloß äußere Natur und Umgebung zu dienen, los und ist ihrer selbst wegen da. Dieser Abtrennung zum Trotz bleibt aber das Skulpturbild dennoch in wesentlichem Verhältniß zu seiner Umgebung. Eine Statue oder Gruppe und mehr noch ein Relief kann nicht gemacht werden, ohne daß nicht der Ort in Betracht kommt, an welchem das Kunstwerk stehen soll. Man darf ein Sulpturwerk nicht erst vollenden, und dann zusehen, wo man es hinbringt, sondern es muß bei der Konception schon in Zusammenhang mit einer bestimmten Außenwelt und deren räumlichen Form und örtlichen Lage stehn. In dieser Rücksicht behält die Skulptur einen dauernden Bezug besonders auf architektonische Räume. Denn der nächste Zweck von Statuen ist der, Tempelbilder zu seyn und im Innern der Zelle aufgestellt zu werden, wie in christlichen Kirchen die Malerei ihrer Seits die Altarbilder liefert, und auch die gothische Architektur den gleichen Zusammenhang der Skulpturwerke und ihres Ortes zeigt. Doch sind Tempel und Kirchen nicht der einzige Raum für Statuen, Gruppen und Reliefs, sondern ebenso werden auch Säle, Treppen, Gärten, öffentliche Plätze, Thore, einzelne Säulen, Triumphbogen u. s. f. mit Skulpturbildern belebt und gleichsam bevölkert, und selbst unabhängig von solcher weiteren Umgebung fordert jede Statue zu ihrem Ort und Boden ein eigenes Postament. Soviel von dem Zusammenhange und Unterschiede der Skulptur und Architektur.

Vergleichen wir nun ferner die Skulptur mit den übrigen Künsten, so sind es besonders Poesie und Malerei, die in Betracht kommen. Sowohl einzelne Statuen als Gruppen geben uns die geistige Gestalt in vollständiger Leiblichkeit, den Menschen, wie er ist. Die Skulptur scheint daher die der Natur getreuste Weise für die Darstellung des Geistigen zu haben, und die Malerei wie die Poesie dagegen unnatürlich zu seyn, weil die Malerei statt der sinnlichen Totalität des Raums, welche die menschliche Gestalt und die sonstigen Naturdinge wirklich einnehmen, sich nur der Ebene bedient, und die Rede noch weniger das Leibliche ausdrückt, sondern nur die Vorstellungen von demselben durch den Ton mitzutheilen vermag.

Dennoch verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Wenn das Skulpturbild wohl die Natürlichkeit für sich voraus zu ha-

ben scheint, so ist doch gerade diese durch die schwere Materie dargestellte leibliche Aeußerlichkeit und Natürlichkeit nicht die Natur des Geistes als Geistes. Als solcher ist im Gegentheil seine eigenthümliche Existenz die Aeußerung in Reden, Thaten, Handlungen, die sein Inneres entwickeln, und ihn zeigen, wie er ist.

In dieser Rücksicht wird die Skulptur hauptsächlich gegen die *Poesie* zurücktreten müssen. Zwar überwiegt in der bildenden Kunst die plastische Deutlichkeit, in der das Leibliche vor unseren Augen steht, aber auch die Poesie kann die äußere Figur des Menschen beschreiben, sein Haar, Stirne, Wange, Wuchs, Kleidung, Stellung u. s. f., freilich nicht mit der Präcision und Genauigkeit der Skulptur, doch was ihr hierin abgeht, ergänzt die Phantasie, die außerdem für die bloße Vorstellung nicht solcher festen und ausgeführten Bestimmtheit bedarf, und uns den Menschen vor Allem *handelnd*, mit allen seinen Motiven, Verwickelungen des Schicksals, der Umstände, mit allen seinen Empfindungen, Reden, Aufdeckungen seines Innern, und äußeren Begebenheiten vorführt. Dieß vermag die Skulptur entweder gar nicht, oder nur in sehr unvollkommener Weise, da sie weder das subjektive Innere in seiner partikularen Innigkeit und Leidenschaft, noch wie die Poesie eine Folge von Aeußerungen darstellen kann, sondern nur das Allgemeine der Individualität, soweit der Körper es ausdrückt, und etwas Successionsloses in einem bestimmten Moment, und dieses bewegungslos ohne lebendige fortschreitende Handlung giebt.

Sie steht in diesen Beziehungen auch der *Malerei* nach. Denn der Ausdruck des Geistes erhält in der Malerei durch die Farbe des Gesichts und dessen Licht und Schatten nicht nur im natürlichen Sinne der materiellen Genauigkeit überhaupt, sondern vornehmlich der physiognomischen und pathognomischen Erscheinung eine überwiegende bestimmtere Richtigkeit und Lebendigkeit. Man könnte daher zunächst wohl meinen, die Skulptur brauche, um vollkommener zu werden, ja nur mit dem Vortheil

ihrer räumlichen Totalität noch die übrigen Vortheile der Malerei zu verbinden, und es sey eine Willkürlichkeit, sich zu dem Weglassen der malerischen Färbung entschlossen zu haben, oder eine Dürftigkeit und ein Ungeschick der Exekution, sich nur auf die eine Seite der Wirklichkeit, auf die materielle *Form* nämlich, zu beschränken und von der anderen zu abstrahiren, wie etwa die Silhouette und der Kupferstich ein bloßer Nothbehelf sind. Von solch einer Willkür darf jedoch in der wahren Kunst nicht gesprochen werden. Die Gestalt, wie sie Gegenstand der Skulptur ist, bleibt in der That nur eine *abstrakte Seite* der konkreten menschlichen Leiblichkeit; ihre Formen erhalten keine Mannigfaltigkeit von partikularisirten Farben und Bewegungen. Dieß ist aber kein zufälliger Mangel, sondern eine durch den Begriff der Kunst selbst gesetzte Beschränkung des Materials und der Darstellungsweise. Denn die Kunst ist ein Produkt des Geistes, und zwar des höheren, denkenden Geistes, und solch ein Werk macht sich einen bestimmten Inhalt und deshalb auch eine von anderen Seiten abstrahirende Weise der künstlerischen Realisirung zu ihrem Vorwurf. Es geht hier mit der Kunst wie mit den verschiedenen Wissenschaften, von denen die Geometrie nur den Raum, die Rechtswissenschaft nur das Recht, die Philosophie nur die Explikation der ewigen Idee und deren Daseyn und Fürsichseyn in den Dingen zum Objekt hat, und diese Gegenstände nach ihrer Verschiedenheit auch verschiedenartig entwickelt, ohne daß eine der angeführten Wissenschaften das vollständig zur Vorstellung bringt, was man das konkrete wirkliche Daseyn im Sinne des gewöhnlichen Bewußtseyns nennt.

Die Kunst nun, als aus dem Geiste heraus gestaltendes Schaffen, geht Schrittweise und trennt, was im Begriffe, in der Natur der Sache selbst, obgleich nicht im Daseyn getrennt ist. Solche Stufe hält sie daher für sich fest, um sie ihrer bestimmten Eigenthümlichkeit nach auszubilden. So im Begriffe zu unterscheiden und von einander zu trennen sind in dem räumlich

Materiellen, welches das Element der bildenden Kunst ausmacht, die Leiblichkeit als räumliche Totalität und deren abstrakte Form, die Körpergestalt als solche, und die nähere lebendige Partikularisation derselben in Rücksicht auf die Mannigfaltigkeit der Färbung. An jene erste Stufe hält sich die Kunst der Skulptur in Betreff der menschlichen Gestalt, welche sie gleichsam wie einen stereometrischen Körper bloß nach seiner Form, die er in den räumlichen Dimensionen hat, behandelt. Nun muß zwar das Kunstwerk, das sich im Elemente des Sinnlichen ergeht, ein Seyn für Anderes haben, mit dem sogleich die Partikularisation beginnt, die erste Kunst aber, welche es sich mit der menschlichen Körperform als Ausdruck des Geistes zu thun macht, geht in diesem Seyn für Anderes nur bis zur ersten, selbst noch allgemeinen Weise des natürlichen Daseyns, zur bloßen Sichtbarkeit und Existenz im Lichte überhaupt fort, ohne dessen Beziehung auf das Dunkele, woran sich das Sichtbare in sich materiell partikularisirt und zur Farbe wird, mit in die Darstellung aufzunehmen. Auf diesen Standpunkt stellt sich, dem nothwendigen Verlauf der Kunst nach, die Skulptur. Denn die bildende Kunst, welche nicht wie die Poesie die Totalität des Erscheinenden in das eine gleiche Element der Vorstellung zusammenfassen kann, muß diese Totalität auseinanderfallen lassen.

Dadurch erhalten wir auf der einen Seite die Objektivität, welche, in sofern sie nicht die eigene Gestalt des Geistes ist, demselben gegenüber als die unorganische Natur dasteht. Dieß Objektive verwandelt die Architektur zu einem bloß andeutenden Symbol, das seine geistige Bedeutung nicht in sich selber hat. Zur Objektivität als solcher bildet das entgegengesetzte Extrem die Subjektivität, das Gemüth, die Empfindung in der ganzen Partikularisation aller ihrer Regungen, Stimmungen, Leidenschaften, inneren und äußeren Bewegungen und Thaten. Zwischen beiden begegnen wir der zwar bestimmten, aber noch nicht bis zur Innerlichkeit des subjektiven Gemüths vertieften geistigen Individualität, in welcher, statt der subjektiven Einzelnheit, noch die substantielle Allgemeinheit des Geistes und seiner Zwecke und Charakterzüge überwiegt. Sie ist in ihrer Allgemeinheit noch nicht in sich als nur geistiges Eins absolut zurückgegangen, denn sie kommt als diese Mitte noch vom Objektiven, von der unorganischen Natur her und hat so selbst die Körperlichkeit als solche an ihr, als das eigene Daseyn des Geistes in seinem ihm ebenso zugehörigen als ihn kundgebenden Leibe. In dieser Aeußerlichkeit, welche dem Innern kein bloßes Gegenüber mehr bleibt, soll die geistige Individualität dargestellt werden, doch nicht als lebendige, d. h. als stets auf den Einheitspunkt geistiger Einzelnheit zurückgeführte Körperlichkeit, sondern als äußerlich vor- und dargestellte Form, in welche der Geist zwar ergossen ist, ohne jedoch aus diesem Außereinander in seiner Zurücknahme in sich als Inneres zur Erscheinung zu kommen.

Hieraus bestimmen sich die beiden oben bereits angegebenen Punkte: die Skulptur ergreift, statt sich zu ihrem Ausdrucke, symbolischer, die Geistigkeit bloß andeutender Erscheinungsweisen zu bedienen, die menschliche Gestalt, welche die wirkliche Existenz des Geistes ist. Ebensosehr aber ist sie als Darstellung der nicht empfindenden Subjektivität und des in sich unpartikularisirten Gemüths mit der Gestalt als solcher zufrieden, in welche der Punkt der Subjektivität auseinanderfährt. Dieß ist auch der Grund, weshalb die Skulptur den Geist einerseits nicht in Handlung, in einer Reihe von Bewegungen, die einen Zweck haben und hervorbringen, nicht in Unternehmungen und Thaten vorstellt, woraus ein Charakter zum Vorschein kommt, sondern als gleichsam objektiv bleibend, und deshalb vornehmlich in der Ruhe der Gestalt, an welcher die Bewegung und Gruppirung nur ein erster und leichter Beginn von Handlung, nicht aber eine volle Darstellung der in alle Konflikte der inneren und äußeren Kämpfe hineingerissenen oder mit der Aeußerlichkeit bunt

sich verwickelnden Subjektivität ist. Daher fehlt denn aber auch der Skulpturgestalt, da sie den in die Körperlichkeit eingesenkten Geist vor die Anschauung bringt, der sich in der ganzen Gestalt sichtbar zeigen muß, der erscheinende Punkt der Subjektivität, der koncentrirte Ausdruck der Seele als Seele, der Blick des Auges; wie sich späterhin ausführlicher noch ergeben wird. Nach der anderen Seite bedarf die noch nicht mannigfaltig in sich besonderte und vereinzelte Individualität, als Gegenstand der Skulptur, zu ihrer Erscheinungsweise noch nicht des malerischen Farbenzaubers, welcher durch die Feinheit und Vielfältigkeit seiner Nüancen auch die ganze Fülle besonderer Charakterzüge, und das ganze Heraustreten des Geistes, als Innerlichkeit, so wie die volle Zusammenfassung des Gemüths in sich durch den Seelenblick des Auges sichtbar zu machen befähigt ist. Die Skulptur muß das Material nicht aufnehmen, dessen sie ihrem bestimmten Standpunkt nach nicht nöthig hat. Sie bedient sich deshalb nur der räumlichen Formen der menschlichen Gestalt und nicht der malerischen Färbung. Das Skulpturbild ist im Ganzen einfarbig, aus weißem Marmor gefertigt, nicht aus vielfarbig buntem; ebenso stehn der Skulptur Metalle als Material zu Gebote, diese Urmaterie, identisch mit sich, in sich indifferenzirt, ein so zu sagen geronnenes Licht ohne Gegensatz und Harmonie verschiedener Farben.

Es ist der große geistige Sinn der Griechen, diesen Standpunkt ergriffen und festgehalten zu haben. Zwar kommen auch in der griechischen Skulptur, an welche wir uns vornehmlich halten müssen, Beispiele von mehrfarbigen Statuen vor, doch ist in dieser Beziehung sogleich der Anfang und das Ende der Kunst von dem zu unterscheiden, was sie auf ihrer ächten Höhe geleistet hat. In gleicher Weise müssen wir das abrechnen, was sich durch das Traditionelle der Religion in die Kunst, ohne ihr eigentlich anzugehören, hineindrängt. Wie wir schon bei der klassischen Kunstform sahen, daß sie nicht unmittelbar das Ideal,

in welchem sie ihre Grundbestimmung zu finden hat, sogleich fertig hinstellt, sondern erst viel Ungehöriges und Fremdes von demselben abstreift, so geht es auch mit der Skulptur. Sie muß manche Vorstufe durchmachen, ehe sie zur Vollendung kommt, und dieser Anfang ist von dem erreichten Gipfelpunkte sehr verschieden. Die ältesten Skulpturwerke sind bemaltes Holz, wie die ägyptischen Idole, und Aehnliches giebt es auch bei den Griechen. Dergleichen aber müssen wir von der eigentlichen Skulptur, wenn es darauf ankommt, den Grundbegriff derselben festzustellen, ausschließen. Es soll deshalb hier keineswegs geläugnet werden, daß viele Beispiele von bemalten Statuen vorkommen, je mehr sich aber der Kunstgeschmack läuterte, um so mehr „entlud sich die Skulptur des ihr nicht zusagenden Farbenprunks; mit weisem Bedacht benutzte sie hingegen Licht und Schatten, um größere Weichheit, Ruhe, Deutlichkeit und Wohlgefälligkeit für das Auge des Beschauers zu erzielen." (Meyer Gesch. d. bild. Künste b. d. Griechen B. I, S. 119.) Gegen die bloße Einfarbigkeit des Marmors lassen sich freilich nicht nur die vielen Statuen aus Erz, sondern mehr noch die größten und vortrefflichsten Werke anführen, welche, wie z. B. der Zeus des Phidias, mehrfarbig waren. Doch von solcher äußersten Abstraktion der Farblosigkeit ist auch nicht die Rede, Elfenbein und Gold aber sind immer noch kein malerischer Gebrauch von Farben, und überhaupt halten die verschiedenen Werke einer bestimmten Kunst in der Wirklichkeit nicht jedesmal den Grundbegriff in so abstrakter Unabänderlichkeit fest, denn sie treten in lebendige Verhältnisse mit mannigfaltigen Zwecken ein, erhalten ein verschiedenartiges Lokal, und kommen dadurch mit äußeren Umständen in Zusammenhang, welche den eigentlichen Grundtypus auch wieder modificiren. So wurden z. B. Skulpturbilder öfters auch aus reichen Stoffen, wie Gold und Elfenbein, gefertigt, sie saßen auf prächtigen Stühlen, oder standen auf Postamenten voll Kunst und verschwenderischem Luxus, und er-

hielten köstliche Verzierungen, damit das Volk im Anschaun solcher prachtvollen Werke zugleich den Genuß seiner Macht und seines Reichthums habe. Besonders die Skulptur, weil sie an und für sich schon eine abstraktere Kunst ist, hält sich nicht immer in dieser Abstraktion, sondern bringt einerseits mancherlei Beiwesen des Traditionellen, Statarischen, Lokalen aus ihrem Ursprung mit, andererseits giebt sie sich den lebendigen Bedürfnissen des Volkes hin; denn der regsame Mensch fordert eine ergötzliche Mannigfaltigkeit und will nach vielen Richtungen hin mit seiner Anschauung und Vorstellung beschäftigt seyn. Es geht damit wie mit dem Lesen griechischer Tragödien, welches uns auch das Kunstwerk nur in seiner abstrakteren Gestalt giebt. In der weiteren äußerlichen Existenz kommt noch die Aufführung durch lebende Personen, Kostüm, Ausschmückung der Bühne, Tanz und Musik hinzu. In der gleichen Weise ist auch das Skulpturbild in seiner äußeren Realität nicht von mannigfaltigem Beiwerk entblößt; wir aber haben es hier nur mit dem eigentlichen Skulpturwerk als solchem zu thun, denn jene äußeren Seiten dürfen uns nicht hindern, den innersten Begriff der Sache selbst uns in seiner Bestimmtheit und Abstraktion zum Bewußtseyn zu bringen.

Gehen wir jetzt zur näheren *Eintheilung* dieses Abschnittes fort, so bildet die Skulptur so sehr den Mittelpunkt der *klassischen* Kunstform überhaupt, daß wir hier nicht, wie bei Betrachtung der Architektur, das Symbolische, Klassische und Romantische als die durchgreifenden Unterschiede und als Grund der Eintheilung annehmen dürfen. Die Skulptur ist die eigentliche Künst des klassischen Ideals als solchen. Zwar hat die Skulptur auch Stadien, auf welchen sie von der *symbolischen* Kunstform ergriffen wird, wie in Aegypten z. B. Doch sind dieß mehr nur historische Vorstufen, und keine Unterschiede, welche den eigentlichen Begriff der Skulptur seinem Wesen nach angingen, in sofern diese Gebilde durch die Art ihrer Aufstellung

und ihres Gebrauchs eher der Architektur anheimfallen, als sie dem eigentlichen Zwecke der Skulptur angehören. In gleicher Weise geht, wenn die *romantische* Kunstform in ihr sich ausdrückt, die Skulptur über sich selbst hinaus, und erhält erst mit der Nachbildung der griechischen Skulptur ihren eigenthümlich plastischen Typus wieder. Wir haben uns deshalb nach einer anderweitigen Eintheilung umzusehn.

Den Mittelpunkt unserer Betrachtung wird nach dem Gesagten die Art und Weise abgeben, in welcher das *klassische Ideal* durch die Skulptur zu seiner angemessensten Wirklichkeit gelangt. Ehe wir aber an diese Entwickelung des idealen Skulpturbildes herantreten können, haben wir vorerst zu zeigen, welcher *Inhalt* und welche *Form* dem Standpunkte der Skulptur als besonderer Kunst *eigens* zukomme, und sie deshalb dahin führe, das klassische Ideal in der geistdurchdrungenen menschlichen Gestalt und deren abstrakt räumlichen Form darzustellen. — Nach der anderen Seite hin beruht das klassische Ideal auf der zwar substantiellen, ebensosehr aber auch in sich besonderten Individualität, so daß die Skulptur nicht das Ideal der menschlichen Gestalt *überhaupt* zum Inhalt nimmt, sondern das *bestimmte* Ideal, und dadurch zu unterschiedenen Darstellungsweisen auseinandertritt. Diese Unterschiede betreffen Theils die Auffassung und *Darstellung* als solche, Theils aber das *Material*, in welchem dieselbe wirklich wird, und das nun seiner verschiedenen Beschaffenheit nach in die Kunst selbst wieder neue Besonderungen hereinbringt, woran sich sodann, als letzter Unterschied, die Stadien im *historischen* Entwickelungsgange der Skulptur anschließen.

Nach diesen Rücksichten wollen wir unserer Betrachtung folgenden Verlauf geben.

Erstens haben wir es nur mit den *allgemeinen* Bestimmungen für die wesentliche Natur *des Inhalts und*

der Form zu thun, die ſich aus dem Begriff der Skulptur ergeben;

Zweitens dagegen handelt es ſich um die nähere Auseinanderſetzung des klaſſiſchen Ideals, in ſoweit es durch die Skulptur zu ſeinem kunſtgemäßeſten Daſeyn kommt;

Drittens endlich thut ſich die Skulptur zu beſonderen Arten der Darſtellung und des Materials auf, und breitet ſich zu einer Welt von Werken auseinander, in welchen ſich nach der einen und anderen Seite hin auch die ſymboliſche und romantiſche Kunſtform geltend machen, während die klaſſiſche die ächt plaſtiſche Mitte bildet.

Erſtes Kapitel.

Die Skulptur im Allgemeinen faßt das Wunder auf, daß der Geiſt dem ganz Materiellen ſich einbildet, und dieſe Aeußerlichkeit ſo formirt, daß er in ihr ſich ſelber gegenwärtig wird und die gemäße Geſtalt ſeines eigenen Innern darin erkennt. Was wir in dieſer Rückſicht zu betrachten haben, betrifft

Erſtens die Frage, welche Weiſe der Geiſtigkeit fähig iſt, in dieſem Material der bloß ſinnlich räumlichen Geſtalt ſich darzuſtellen;

Zweitens, wie die Formen der Räumlichkeit geſtaltet ſeyn müſſen, um das Geiſtige in ſchöner leiblicher Geſtalt zu erkennen zu geben.

Was wir überhaupt zu ſehen haben, iſt die Einheit des ordo rerum extensarum und des ordo rerum idearum, die erſte ſchöne Einigung von Seele und Leib, in ſofern ſich das geiſtige Innere in der Skulptur nur in ſeinem körperlichen Daſeyn ausdrückt.

Dieſe Einigung drittens entſpricht dem, was wir bereits als das Ideal der klaſſiſchen Kunſtform haben kennen lernen, ſo daß ſich die Plaſtik der Skulptur als die eigentliche Kunſt des klaſſiſchen Ideals ergeben wird.

1. Der weſentliche Inhalt der Skulptur.

Das Element, in welchem die Skulptur ihre Gebilde realiſirt, iſt, wie wir ſahen, das erſte noch allgemeine Daſeyn der

räumlichen Materie, an welcher noch keine weiteren Partikularitäten zum Kunstgebrauch verwendet werden, als die allgemeinen räumlichen Dimensionen, und die näheren räumlichen Formen, deren jene Dimensionen zu ihrer schönsten Gestaltung fähig sind. Dieser abstrakteren Seite des sinnlichen Materials entspricht nun als Inhalt am meisten die in sich beruhende *Objektivität* des Geistes, in sofern sich der Geist weder gegen seine allgemeine Substanz noch gegen sein Daseyn in seiner Körperlichkeit unterschieden hat, und deshalb zum Fürsichseyn in seiner eigenen Subjektivität noch nicht zurückgegangen ist. Hierin liegt zweierlei.

a) Der Geist als Geist ist zwar immer Subjektivität, inneres Wissen seiner Selbst, Ich. Dieß Ich nun aber kann sich von dem, was im Wissen, Wollen, Vorstellen, Empfinden, Handeln und Vollbringen den *allgemeinen* und ewigen Gehalt des Geistes ausmacht, losscheiden, und sich in seiner *besonderen Eigenthümlichkeit* und Zufälligkeit festhalten. Dann ist es die *Subjektivität als solche*, welche zum Vorschein kommt, indem sie den objektiven wahrhaften Inhalt des Geistes hat fahren lassen und sich nur formell als Geist gehaltlos auf sich selbst bezieht. Bei der Selbstgefälligkeit z. B. kann ich mich einerseits zwar ganz objektiv verhalten, und einer sittlichen Handlung wegen mit mir zufrieden seyn. Dennoch aber ziehe ich mich, als selbstgefällig, aus dem Inhalte der Handlung schon heraus, trenne mich als Einzelnen, als dieses Ich, von der Allgemeinheit des Geistes ab, um mich mit ihr zu vergleichen. Die Zustimmung meiner zu mir selber bei dieser Vergleichung giebt die Selbstgefälligkeit, in welcher sich dieses bestimmte Ich, gerade als dieses Eine, über sich selber freut. So ist zwar das eigene Ich bei allem, was der Mensch weiß, will und ausführt, aber es macht einen großen Unterschied, ob es ihm bei seinem Wissen und Handeln auf sein eigenes partikulares Ich oder auf das ankommt, was den wesentlichen Inhalt des Bewußtseyns ausmacht; ob der Mensch sich mit seinem Ich in diesen Inhalt unzerschieden einsenkt, oder in der steten Bezogenheit auf seine subjektive Persönlichkeit lebt.

α) Das Subjektive als solches verfällt bei dieser Ueberhebung über das Substantielle in die abstrakte Besonderheit der Neigung, in die Willkür und Zufälligkeit der Empfindungen und Triebe, wodurch es, bei der Beweglichkeit in bestimmten Thaten und Handlungen, der Abhängigkeit von bestimmten Umständen und deren Wechsel anheimfällt, und sich überhaupt der Beziehbarkeit auf Anderes nicht zu entschlagen vermag. Das Subjekt steht damit als die bloße *endliche* Subjektivität der wahrhaften Geistigkeit gegenüber. Hält es nun in diesem Gegensatze mit dem Bewußtseyn desselben in seinem Wollen und Wissen dennoch nur an sich selber fest, so geräth es, außer der Leerheit der Einbildungen und Selbstbespiegelung, weiterhin in die Häßlichkeit der Leidenschaften und des Charakters, in Lasterhaftigkeit und Sünde, in Tücke, Bosheit, Grausamkeit, Trotz, Neid, Hochmuth, Hoffart und alle die anderen Kehrseiten der menschlichen Natur und deren gehaltlosen Endlichkeit.

β) Diese ganze Sphäre des Subjektiven ist aus dem Inhalte der Skulptur sogleich auszuschließen, die nur der Objektivität des Geistes angehört. Unter Objektivität nämlich ist hier das Substantielle, Aechte, Unvergängliche zu verstehen, die wesentliche Natur des Geistes, ohne das Ergehen ins Akcidentelle und Vergängliche, dem sich das Subjekt in seiner bloßen Beziehung auf sich selbst überantwortet.

γ) Dennoch kann auch die objektive Geistigkeit als Geist nicht ohne *Fürsichseyn* zur Realität gelangen. Denn der Geist ist nur als Subjekt. Die Stellung aber des Subjektiven in dem geistigen Inhalte der Skulptur ist von der Art, daß dieß Subjektive nicht für sich zum Ausdrucke kommt, sondern sich ganz von jener Substanz durchdrungen, und aus ihr nicht formell in sich zurückreflektirt erweist. Die Objektivität hat deshalb

wohl ein Fürsichseyn, doch ein sich Wissen und Wollen, das sich nicht von dem Gehalt, der es erfüllt, losmacht, sondern mit demselben eine untrennbare Einheit bildet.

Das Geistige in dieser vollendet selbstständigen Beschlossenheit des in sich selber Substantiellen und Wahren, dieß störungslose unpartikularisirte Seyn des Geistes ist das, was wir die Göttlichkeit nennen, im Gegensatz gegen die Endlichkeit, als das Auseinandergehen in das zufällige Daseyn, in die Unterscheidung und veränderliche Bewegung. Die Skulptur hat nach dieser Seite hin das Göttliche als solches darzustellen in seiner unendlichen Ruhe und Erhabenheit, zeitlos, bewegungslos, ohne schlechthin subjektive Persönlichkeit, und Zwiespalt der Handlung oder Situation. Und geht sie nun auch zur näheren Bestimmtheit des Menschlichen in Gestalt und Charakter fort, so muß sie auch hierin nur das Unveränderliche und Bleibende, die Substanz dieser Bestimmtheit auffassen, und nur diese, nicht aber das Zufällige und Vorübereilende sich zum Inhalt wählen, denn zu dieser wechselnden, flüchtigen Besonderheit, welche durch die als Einzelnheit sich fassende Subjektivität hereinkommt, geht die objektive Geistigkeit noch nicht fort. In einer Lebensbeschreibung z. B., welche die bunten Zufälle, Begebenheiten und Thaten eines Individuums erzählt, wird dieser Verlauf mannigfaltiger Verwickelungen und Willkürlichkeiten gewöhnlich mtt einer Charakterschilderung geschlossen, die dieß breite Detail in allgemeine Eigenschaften, wie „gütig, gerecht, tapfer, von großem Verstande" u. s. w. zusammenfaßt. Dergleichen Prädikate sind das Bleibende eines Individuums, während die anderweitigen Partikularitäten nur seiner akcidentellen Erscheinung angehören. Dieses Beständige nun ist es, was auch die Skulptur, als das alleinige Seyn und Daseyn der Individualität, darzustellen hat. Doch macht sie nicht etwa aus solchen allgemeinen Qualitäten bloße Allegorien, sondern bildet Individuen, die sie in ihrer objektiven Geistigkeit als in sich fertig und beschlossen, in selbstständiger Ruhe, dem

Verhalten gegen Anderes entnommen auffaßt und gestaltet. Bei jeder Individualität ist in der Skulptur immer das Substantielle die wesentliche Grundlage, und weder das subjektive sich Wissen und Empfinden, noch die oberflächliche und veränderliche Besonderheit darf irgend wie die Oberhand gewinnen, sondern das Ewige in den Göttern und Menschen, der Willkür und zufälligen Selbstischkeit entrückt, muß seiner ungetrübten Klarheit nach zur Vorstellung gebracht werden.

b) Der andere Punkt, dessen wir zu erwähnen haben, liegt darin, daß der Inhalt der Skulptur, da das Material eine äußerliche Darstellung in den drei ausgefüllten Raumdimensionen erfordert, auch nicht das *Geistige als solches*, die nur mit sich selbst sich zusammenschließende und in sich vertiefte Innerlichkeit seyn kann, sondern das Geistige, das nur erst in seinem Anderen, dem *Leiblichen für sich ist*. Die Negation des Aeußerlichen gehört schon der innern Subjektivität zu, und kann deshalb hier, wo Göttliches und Menschliches seinem objektiven Charakter nach zum Inhalt genommen wird, nicht eintreten. Und nur dieß in sich versenkte Objektive, ohne innere Subjektivität als solche, läßt der Aeußerlichkeit nach allen ihren Dimensionen freien Lauf und ist mit dieser Totalität des Räumlichen verbunden. Deshalb muß nun aber die Skulptur von dem objektiven Gehalte des Geistes nur das sich zum Gegenstand machen, was sich im Aeußerlichen und Leiblichen vollständig ausdrücken läßt, weil sie sonst einen Inhalt erwählt, den ihr Material in sich aufzunehmen und in gemäßer Weise zur Erscheinung zu bringen nicht mehr im Stande ist.

2. Die schöne Skulpturgestalt.

Bei solch einem Inhalte nun fragt es sich *zweitens* nach *den Formen* der leiblichen Gestalt, welche berufen sind, denselben auszuprägen.

Wie bei der klassischen Architektur das Haus gleichsam das

vorgefundene anatomische Knochengerüste ist, das die Kunst näher zu formiren hat, so findet die Skulptur ihrer Seits die *menschliche Gestalt* als den Grundtypus für ihre Gebilde vor. Ist nun aber das Haus selber schon eine menschliche wenn auch noch nicht künstlerische Erfindung, so erscheint dagegen die Struktur der menschlichen Gestalt als ein vom Menschen unabhängiges Naturprodukt. Der Grundtypus ist deshalb der Skulptur *gegeben*, und nicht von ihr ausgesonnen. Daß die menschliche Gestalt der Natur angehöre, ist jedoch ein sehr unbestimmter Ausdruck, über den wir uns näher verständigen müssen.

In der Natur ist es die Idee, welche sich, wie wir schon beim Naturschönen sahen, ihr erstes unmittelbares Daseyn giebt, und in der thierischen Lebendigkeit und deren vollständigem Organismus die ihr gemäße *Naturexistenz* erhält. So ist also die Organisation des thierischen Körpers ein Erzeugniß des in sich totalen Begriffs, der in diesem leiblichen Daseyn als die Seele existirt, doch als bloße thierische Lebendigkeit den thierischen Körper zu höchst mannigfaltiger Besonderheit modificirt, wenn auch jeder bestimmte Typus immer durch den Begriff geregelt bleibt. Daß nun aber der Begriff und die leibliche Gestalt, oder näher, daß Seele und Leib einander entsprechen, dieß zu begreifen ist die Sache der Naturphilosophie. In ihr wäre zu zeigen, daß die verschiedenen Systeme des animalischen Körpers in ihrer innern Struktur und Gestalt wie in ihrem Zusammenhange mit einander, und die bestimmteren Organe, zu denen sich das leibliche Daseyn unterscheidet, mit den Begriffsmomenten zusammenstimmen, so daß klar würde, in wiefern es nur die nothwendigen besonderen Seiten der Seele selbst sind, welche hier real werden. Dieß Zusammenstimmen jedoch zu erweisen ist unseres Amtes an dieser Stelle nicht.

Die menschliche Gestalt nun aber ist nicht, wie die thierische, die Leiblichkeit nur der Seele, sondern des *Geistes*. Geist und Seele nämlich sind wesentlich zu unterscheiden. Denn die Seele ist

nur dieses ideelle einfache Fürsichseyn des Leiblichen als *Leiblichen*, der Geist aber das Fürsichseyn des bewußten und *selbstbewußten* Lebens mit allen Empfindungen, Vorstellungen und Zwecken dieses bewußten Daseyns. Bei diesem enormen Unterschiede von bloß thierischer Lebendigkeit und von geistigem Bewußtseyn kann es befremdlich erscheinen, daß sich die *geistige* Leiblichkeit, der menschliche Körper, dennoch dem thierischen so homogen erweist. Der Verwunderung über solche Gleichartigkeit können wir dadurch begegnen, daß wir an die Bestimmung erinnern, welche den Geist, seinem eigenen Begriffe nach, sich entschließen läßt, lebendig und an sich selbst deshalb zugleich *Seele* und *Naturexistenz* zu seyn. Als lebendige Seele nun giebt sich die Geistigkeit durch denselben Begriff, welcher der thierischen Seele einwohnt, einen Körper, der, dem Grundcharakter nach, dem lebendigen thierischen Organismus überhaupt gleichkommt. Wie hoch deshalb der Geist auch über dem bloß Lebendigen steht, so macht er sich doch seinen Leib, welcher mit dem thierischen durch ein und denselben Begriff gegliedert und beseelt erscheint. Indem nun aber ferner der Geist nicht nur die *daseyende* Idee, die Idee als Natürlichkeit und thierisches Leben ist, sondern die Idee, die für sich selbst in ihrem eigenen freien Elemente des Inneren als Idee ist, so erarbeitet sich die Geistigkeit auch jenseits des sinnlich Lebendigen ihre eigenthümliche Objektivität — die Wissenschaft, die keine andere Realität als die des Denkens selber an ihr hat. Außer dem Denken und dessen philosophischer systematischer Thätigkeit führt der Geist jedoch noch ein volles Leben der Empfindung, Neigung, Vorstellung, Phantasie u. s. f., das in näherem oder weiterem Zusammenhange mit seinem Daseyn als Seele und Leiblichkeit steht, und daher auch am menschlichen Körper eine Realität hat. In dieser ihm selber angehörigen Realität macht sich der Geist gleichfalls lebendig, scheint in sie hinein, durchdringt sie, und wird durch sie für Andere offenbar. In sofern bleibt daher der menschliche Körper keine bloße Natur-

existenz, sondern hat sich in seiner Gestalt und Struktur gleichfalls als das sinnliche und natürliche Daseyn des Geistes kundzugeben, doch als Ausdruck eines höheren Innern sich dennoch von der thierischen Leiblichkeit, wie sehr auch der menschliche Körper im Allgemeinen mit derselben übereinstimmt, ebensosehr zu unterscheiden. Indem aber der Geist selber Seele und Leben, animalischer Leib ist, sind es und können es nur Modifikationen seyn, welche der einem lebendigen Leibe inwohnende Geist in diese Leiblichkeit bringt. Als Erscheinung des Geistes daher ist die menschliche Gestalt diesen Modifikationen nach von der thierischen verschieden, obschon die Unterschiede des menschlichen Organismus vom thierischen ebenso dem bewußtlosen Schaffen des Geistes angehören, wie die animalische Seele sich in bewußtloser Thätigkeit ihren Leib bildet.

Hiervon haben wir an dieser Stelle auszugehn. Die menschliche Gestalt als Ausdruck des Geistes ist dem Künstler gegeben, und zwar findet er sie nicht nur überhaupt vor, sondern auch im Besonderen und Einzelnen ist der Typus für die Abspiegelung des geistigen Innern in der Gestalt, in den Zügen, der Stellung und dem Habitus des Körpers vorausgesetzt.

Was nun den näheren Zusammenhang des Geistes und Leibes in Betreff auf die besonderen Empfindungen, Leidenschaften und Zustände des Geistes angeht, so ist derselbe auf feste Gedankenbestimmungen schwer zurückzuführen. Man hat zwar in der Pathognomik und Physiognomik diesen Zusammenhang wissenschaftlich darzustellen versucht, doch bis jetzt ohne den rechten Erfolg. Für uns kann die Physiognomik allein von Wichtigkeit werden, indem sich die Pathognomik nur mit der Art und Weise beschäftigt, wie bestimmte Gefühle und Leidenschaften sich in gewissen Organen leiblich machen. So heißt es z. B.: der Zorn sitze in der Galle, der Muth im Blute. Dieß ist, beiläufig gesagt, sogleich ein falscher Ausdruck. Denn wenn auch besondern Leidenschaften die Thätigkeit besonderer Organe entspricht, so sitzt

doch der Zorn nicht in der Galle, sondern in sofern der Zorn leiblich wird, ist es vornehmlich die Galle, an welcher die Erscheinung seiner Wirksamkeit vor sich geht. Dieß Pathognomische, wie gesagt, geht uns hier nichts an, da es die Skulptur nur mit dem zu thun hat, was von geistigem Innern in das Aeußere der Gestalt übergeht, und dort den Geist leiblich und sichtbar werden läßt. Das sympathetische Mitoscilliren des innern Organismus mit dem empfindenden Gemüth ist nicht Gegenstand der Skulptur, welche auch vieles, was in die äußere Gestalt hinaustritt, das Zittern z. B. der Hand und des ganzen Körpers beim Ausbruch der Wuth, das Zucken der Lippen u. s. f. nicht aufzunehmen vermag.

In Rücksicht auf die Physiognomik will ich hier nur soviel erwähnen, daß wenn das Skulpturwerk, welches die menschliche Gestalt zu seiner Grundlage hat, zeigen soll, wie die Leiblichkeit schon ihrer leiblichen Form nach nicht nur das göttlich und menschlich Substantielle des Geistes überhaupt, sondern auch den besondern Charakter bestimmter Individualität in dieser Göttlichkeit darstelle, so hätte man zu einer vollständigen Erörterung darzuthun, welche Theile, Züge und Gestaltungen des Körpers einer bestimmten Innerlichkeit vollkommen gemäß sind. Zu solchem Studium werden wir durch die Skulpturwerke der Alten veranlaßt, denen wir den Ausdruck des Göttlichen und der besondern Göttercharaktere in der That zugestehn müssen, ohne daß sich behaupten läßt, das Zusammenstimmen des geistigen Ausdrucks mit der sinnlichen Form sey statt etwas Anundfürsichseyendes nur eine Sache der Zufälligkeit und Willkür. Jedes Organ muß in dieser Beziehung überhaupt nach zwei Gesichtspunkten betrachtet werden, nach der bloß physischen, und nach der Seite des geistigen Ausdrucks. Freilich darf dabei nicht in der Weise Gall's verfahren werden, der den Geist zu einer bloßen Schädelstätte macht.

a) Für die Skulptur nun müßte, dem Gehalte nach, den sie

darzustellen berufen ist, nur dazu fortgeschritten werden, zu untersuchen, wie die ebenso substantielle als in dieser Allgemeinheit zugleich individuelle Geistigkeit sich in's Leibliche einlebt und darin Daseyn und Gestalt gewinnt. Durch den der ächten Skulptur adäquaten Inhalt nämlich ist einerseits, wie im Geistigen so auch im Körperlichen die zufällige *Partikularität der äußeren Erscheinung* ausgeschlossen. Nur das Bleibende, Allgemeine, Gesetzmäßige in der menschlichen Körperform hat das Skulpturwerk darzustellen, wenn auch die Forderung eintritt, dieß Allgemeine so zu individualisiren, daß uns nicht nur das abstrakte Gesetz, sondern eine aufs Engste damit verschmolzene individuelle Form vor Augen gestellt werde.

b) Nach der anderen Seite hin muß sich, wie wir sahen, die Skulptur von der zufälligen *Subjektivität* und vom Ausdruck derselben in ihrem für sich seyenden Innern freihalten. Dadurch ist es dem Künstler verboten, in Betreff auf das Physiognomische zum *Mienenhaften* fortgehn zu wollen. Denn Miene ist nichts Anderes, als eben das Sichtbarwerden der subjektiven innern Eigenthümlichkeit und deren Partikularität des Empfindens, Vorstellens und Wollens. In seinen Mienen drückt der Mensch nur aus, wie er sich in sich, gerade als dieses zufällige Subjekt, empfindet, sey es, daß er es sich nur mit sich zu thun macht, oder sich in Beziehung gegen äußere Gegenstände oder andere Subjekte in sich reflektirt. So sieht man es z. B. auf der Straße, in kleinen Städten besonders, vielen, ja den meisten Menschen in ihren Gebehrden und Mienen an, daß sie nur mit sich selbst, ihrem Putz und Kleidung, überhaupt mit ihrer subjektiven Besonderheit, oder aber mit den anderen Vorbeigehenden und deren etwaigen Seltsamkeiten und Auffälligkeiten beschäftigt sind. Die Mienen des Hochmuthes, Neides, der Selbstzufriedenheit, Geringschätzung, u. s. f. gehören z. B. hieher. Weiter kann dann aber den Mienen auch die Empfindung und Vergleichung des substantiellen Seyns mit meiner Besonderheit zu Grunde

liegen. Demuth, Trotz, Drohung, Furcht sind Mienen dieser Art. Bei solcher Vergleichung tritt schon eine Trennung des Subjekts als solchen und des Allgemeinen ein, und die Reflexion auf das Substantielle biegt sich immer zur Einkehr ins Subjekt zurück, so daß dieses und nicht die Substanz der überwiegende Inhalt bleibt. Weder aber jene Trennung noch dieß Ueberwiegen des Subjektiven darf die dem Princip der Skulptur in strenger Weise treu bleibende Gestalt ausdrücken.

Außer den eigentlichen Mienen endlich enthält der physiognomische Ausdruck noch Vieles, was bloß flüchtig über das Gesicht und die Stellung des Menschen hinspielt: ein augenblickliches Lächeln, ein plötzlich auflohendes Augenrollen des Zorns, ein schnell verwischter Zug des Spottes u. s. f. Besonders haben Mund und Auge in dieser Rücksicht die meiste Beweglichkeit und Fähigkeit, jede Nüance der Gemüthsstimmung in sich aufzunehmen und erscheinen zu machen. Solche Veränderlichkeit, welche einen gemäßen Gegenstand der Malerei abgiebt, hat die Skulpturgestalt von sich abzulehnen; sie muß sich im Gegentheil auf die bleibenden Züge des geistigen Ausdrucks hinrichten, und diese sowohl im Antlitz als auch in Stellung und Körperformen festhalten und wiedergeben.

c) So besteht denn also die Aufgabe der Skulpturgestalt im Wesentlichen darin, daß sie das substantiell Geistige in seiner noch nicht in sich subjektiv partikularisirten Individualität in eine menschliche Gestalt einsenkt, und mit derselben in einen solchen Einklang setzt, an welchem nun auch nur das Allgemeine und Bleibende der dem Geistigen entsprechenden *Körperformen* herausgehoben, das Zufällige aber und Wechselnde abgestreift erscheint, obschon es auch der Gestalt an Individualität nicht fehlen darf.

Ein so vollständiges Zusammenstimmen des Innern und Aeußern, wie die Skulptur es zu erreichen hat, führt uns nun zu dem *dritten* Punkt herüber, der noch zu berühren ist.

3. Die Skulptur als Kunst des klassischen Ideals.

Das Nächste, was aus den bisherigen Betrachtungen folgt, ist, daß die Skulptur mehr wie jede andere Kunst eigenthümlich an das Ideale gewiesen bleibt. Einerseits nämlich ist sie aus dem Symbolischen, sowohl in Rücksicht auf die Klarheit ihres sich selbst als Geist erfassenden Inhalts heraus, als auch in Betreff auf die vollkommene Gemäßheit ihrer Darstellung mit diesem Gehalte; andererseits geht sie in die Subjektivität des Innerlichen, für welche die Außengestalt gleichgültig wird, noch nicht über. Sie bildet deswegen den Mittelpunkt der klassischen Kunst. Zwar zeigte sich auch das Symbolische und Romantische der Architektur und Malerei für die klassische Idealität geeignet, doch ist das Ideal in seiner eigentlichen Sphäre nicht das höchste Gesetz dieser Kunstformen und Künste, in sofern sie nicht, wie die Skulptur, die an und für sich seyende Individualität den ganz objektiven Charakter, die schöne freie Nothwendigkeit, zu ihrem Gegenstande haben. Die Gestalt der Skulptur aber muß durchweg aus dem reinen Geiste der von aller Zufälligkeit der geistigen Subjektivität und Körperform abstrahirenden denkenden Einbildungskraft hervorgehen, ohne subjektive Vorliebe für Eigenthümlichkeiten, ohne die Empfindung, Lust, Mannigfaltigkeit der Regungen und Witzigkeit der Einfälle. Denn was dem Künstler zu Gebote steht, ist, wie wir sahen, für seine höchsten Gebilde nur die Körperlichkeit des Geistigen in den selbst nur allgemeinen Formen des Baues und Organismus der menschlichen Gestalt, und seine Erfindung beschränkt sich theils auf die ebenso allgemeine Uebereinstimmung des Innern und Aeußern, theils auf die nur leise an das Substantielle sich anschmiegende und sich damit verwebende Individualität der Erscheinung. Die Skulptur muß gestalten, wie die Götter in ihrem eigenen Bereich nach ewigen Ideen schaffen, in der sonstigen Wirklichkeit aber das Uebrige der Freiheit und Selbstischkeit des Geschöpfes überlassen. Die Theologen machen gleichfalls einen Unterschied zwischen dem, was Gott thue, und dem, was der Mensch in seinem Wahn und seiner Willkür vollbringt, das plastische Ideal jedoch ist erhoben über solche Fragen, indem es in der Mitte dieser Seligkeit und freien Nothwendigkeit steht, für welche weder die Abstraktion des Allgemeinen noch die Willkür des Besondern, Gültigkeit und Bedeutung behält.

Dieser Sinn für die vollendete Plastik des Göttlichen und Menschlichen war vornehmlich in Griechenland heimisch. In seinen Dichtern und Rednern, Geschichtsschreibern und Philosophen ist Griechenland noch nicht in seinem Mittelpunkte gefaßt, wenn man nicht als Schlüssel zum Verständniß die Einsicht in die Ideale der Skulptur mitbringt, und von diesem Standpunkt der Plastik aus sowohl die Gestalten der epischen und dramatischen Helden, als auch der wirklichen Staatsmänner und Philosophen betrachtet. Denn auch die handelnden Charaktere, wie die dichtenden und denkenden, haben in Griechenlands schönen Tagen diesen plastischen, allgemeinen und doch individuellen, nach Außen wie nach Innen gleichen Charakter. Sie sind groß und frei, selbstständig auf dem Boden ihrer in sich selber substantiellen Besonderheit erwachsen, sich aus sich erzeugend und zu dem bildend, was sie waren und seyn wollten. Besonders die Zeit des Perikles war reich an solchen Charakteren: Perikles selber, Phidias, Plato und vornehmlich Sophokles; so auch Thukydides, Xenophon, Sokrates, jeder in seiner Art, ohne daß der Eine durch die Art des andern geringer würde, sondern alle schlechthin sind diese hohen Künstlernaturen, ideale Künstler ihrer selbst, Individuen aus Einem Guß, Kunstwerke, die wie unsterbliche todtlose Götterbilder dastehen, an welchen nichts Zeitliches und Todeswürdiges ist. Von gleicher Plastik sind die körperlichen Kunstwerke der Sieger in den olympischen Spielen, ja selbst die Erscheinung der Phryne, die als das schönste Weib vor ganz Griechenland nackt aus dem Wasser emporstieg.

Zweites Kapitel.

Das Ideal der Skulptur.

Bei dem Uebergange zur Betrachtung des eigentlich idealen Styls der Skulptur müssen wir uns noch einmal daran wieder erinnern, daß der vollkommenen Kunst nothwendig die unvollkommene voranzugehen hat, und zwar nicht bloß der Technik nach, welche uns zunächst hier nichts angeht, sondern der allgemeinen Idee, der Konception und Art und Weise nach, dieselbe idealisch darzustellen. Die suchende Kunst haben wir überhaupt die symbolische genannt, und so hat auch die reine Skulptur eine Stufe des Symbolischen zu ihrer Voraussetzung, und nicht etwa eine Stufe der symbolischen Kunst überhaupt, d. h. der Architektur, sondern eine Skulptur, der noch der Charakter des Symbolischen inwohnt. Daß dieß in der ägyptischen Skulptur der Fall sey, werden wir noch später im dritten Kapitel zu sehn Gelegenheit finden.

Als das Symbolische einer Kunst können wir hier vom Standpunkt des Ideals aus, schon ganz abstrakt und formell, die *Unvollkommenheit* jeder bestimmten Kunst überhaupt annehmen; den Versuch z. B., den Kinder machen, indem sie eine menschliche Figur zeichnen, oder aus Wachs und Thon kneten. Was sie herausbringen, ist in sofern ein bloßes Symbol, als es das Lebendige, das es darstellen soll, nur *andeutet*, dem Gegenstande und dessen Bedeutung gegenüber aber vollkommen ungetreu bleibt. So ist die Kunst zunächst hieroglyphisch, kein

zufälliges und willkürliches Zeichen, sondern eine ungefähre Zeichnung des Gegenstandes für die Vorstellung. Hiezu ist eine schlechte Figur hinreichend, wenn sie nur an die Gestalt erinnert, die sie bedeuten soll. In der gleichen Weise begnügt sich auch die Frömmigkeit mit schlechten Bildern, und verehrt in dem gesudeltesten Konterfei immer noch Christus, Maria oder irgend einen Heiligen, obschon dergleichen Gestalten nur durch besondere Attribute, wie z. B. eine Laterne, einen Rost, einen Mühlstein u. s. w. individualisirt sind. Denn die Frömmigkeit will nur überhaupt an den Gegenstand erinnert seyn; das Uebrige thut das Gemüth hinzu, welches durch das wenn auch ungetreue Abbild dennoch von der Vorstellung des Gegenstandes erfüllt werden soll. Es ist nicht der lebendige Ausdruck der Gegenwart, der gefordert ist, es ist nicht das Gegenwärtige, das durch sich selbst uns entzünden soll, sondern das Kunstwerk ist schon zufrieden, durch seine wenn auch nicht entsprechenden Gestalten die allgemeine Vorstellung der Gegenstände anzuregen. Nun ist aber die Vorstellung immer schon abstrahirend. Bekanntes, wie ein Haus, einen Baum, einen Menschen z. B. kann ich mir wohl leicht vorstellen, aber die Vorstellung bleibt, obschon sie hier in ganz Bestimmtem versirt, doch bei den ganz allgemeinen Zügen stehen, und ist überhaupt erst dann eigentlich *Vorstellung*, wenn sie von der konkreten Anschauung die ganz unmittelbare Einzelnheit der Gegenstände getilgt und dieselbe vereinfacht hat. Ist nun die Vorstellung, welche das Kunstgebilde zu erwecken bestimmt ist, die Vorstellung vom Göttlichen, und soll dieselbe für alle, für ein ganzes Volk erkennbar seyn, so wird dieser Zweck vorzugsweise dadurch erreicht, daß in der Darstellungsweise gar keine *Veränderung* eintritt. Dadurch wird dann die Kunst einerseits konventionell, andererseits statarisch, wie dieß nicht nur bei der ältern ägyptischen, sondern auch bei der ältern griechischen und christlichen Kunst der Fall ist. Der Künstler hatte sich an bestimmte Formen zu halten und deren Typus zu wiederholen.

Den großen Uebergang zum Erwachen der schönen Kunst können wir deshalb erst da suchen, wo der Künstler frei nach seiner Idee bildet, wo der Blitz des Genius in das Hergebrachte einschlägt, und der Darstellung Frische und Lebendigkeit ertheilt. Erst dann verbreitet sich der geistige Ton über das Kunstwerk, das sich nicht mehr darauf beschränkt, nur überhaupt eine Vorstellung ins Bewußtseyn zu rufen', und an eine tiefere Bedeutung, welche der Beschauer sonst schon in sich trägt, zu erinnern, sondern dazu fortgeht, diese Bedeutung als ganz in einer individuellen Gestalt lebendig vergegenwärtigt darzustellen, und deshalb weder bei der bloßen oberflächlichen Allgemeinheit der Formen stehen bleibt, noch sich andererseits in Rücksicht auf die nähere Bestimmtheit an die Züge der gemeinen vorgefundenen Wirklichkeit hält.

Das Hindurchdringen zu dieser Stufe ist nun auch die nothwendige Voraussetzung für das Entstehen der idealen Skulptur.

Was wir in Rücksicht auf sie hier festzustellen haben, betrifft die folgenden Gesichtspunkte.

Erstens handelt es sich, den so eben besprochenen Stufen gegenüber, um den allgemeinen Charakter der idealen Gestalt und ihrer Formen.

Zweitens müssen wir die besondern Seiten angeben, welche von Wichtigkeit werden, die Art der Gesichtsbildung, Gewandung, Stellung, u. s. f.

Drittens ist die ideale Gestalt nicht eine nur allgemeine Form der Schönheit überhaupt, sondern besaßt durch das Princip der Individualität, das zum ächten lebendigen Ideal gehört, wesentlich auch die Seite der Besonderung und deren Bestimmtheit in sich, wodurch sich der Kreis der Skulptur zu einem Cyklus einzelner Götterbilder, Heroen u. s. f. erweitert.

1. Allgemeiner Charakter der idealen Skulpturgestalt.

Was das allgemeine Princip des klassischen Ideals sey, haben wir früher bereits ausführlicher gesehn. Hier fragt es sich deshalb nur nach der Art und Weise, in welcher dieß Princip durch die Skulptur in Form der menschlichen Gestalt zur Wirklichkeit kommt. Einen höheren Vergleichungspunkt kann in dieser Beziehung der Unterschied der menschlichen geistausdrückenden Physiognomie und Haltung von der thierischen abgeben, welche über den bloßen Ausdruck beseelter Naturlebendigkeit in stetem Zusammenhange mit Naturbedürfnissen und der zweckmäßigen Struktur des thierischen Organismus zur Befriedigung derselben nicht hinausgeht. Doch bleibt auch dieser Maaßstab noch unbestimmt, weil die menschliche Gestalt als solche, weder als Körperform noch als geistiger Ausdruck, von Hause aus schon schlechthin idealer Art ist. Näher dagegen können wir uns aus den schönen Meisterwerken der griechischen Skulptur die Wahrnehmung dessen erwerben, was das Skulpturideal in dem geistig schönen Ausdruck seiner Gestalten zu leisten hat. In Rücksicht auf diese Kenntniß und Lebendigkeit der Liebe und Einsicht, war es vornehmlich Winckelmann, welcher mit ebensoviel Begeisterung seiner reproduktiven Anschauung als mit Verstand und Besonnenheit das unbestimmte Gerede vom Ideal der griechischen Schönheit dadurch verbannte, daß er die Formen der Theile einzeln und bestimmt charakterisirt hat, ein Unternehmen, das allein lehrreich war. Zu dem, was er als Resultat gewonnen hat, lassen sich freilich noch viele einzelne scharfsinnige Bemerkungen, Ausnahmen und dergleichen mehr hinzufügen, aber man muß sich hüten, um eines solchen weiteren Details und um einzelner Irrthümer willen, in die er verfallen ist, die Hauptsache, die durch ihn ist festgestellt worden, in Vergessenheit zu bringen. Bei aller Erweiterung der Kenntnisse muß immer jenes als das Wesentliche vorausgegangen seyn. Dessenohngeachtet läßt sich nicht läugnen, daß seit Winckelmann's Tode

sich die Bekanntschaft mit antiken Skulpturwerken nicht nur in Betreff auf die Anzahl wesentlich vermehrt, sondern auch in Rücksicht auf den Styl dieser Werke und die Würdigung ihrer Schönheit auf einen festeren Standpunkt gestellt hat. Winckelmann hatte zwar einen großen Kreis ägyptischer und griechischer Statuen vor Augen, in neuerer Zeit aber ist noch die nähere Anschauung der äginetischen Skulpturen, so wie der Meisterwerke hinzugekommen, die man theils dem Phidias zuschreibt, theils als aus seiner Zeit und unter ihm gearbeitet anerkennen muß. Kurz wir sind jetzt zu der bestimmteren Vertrautheit mit einer Anzahl von Skulpturen, Statuen und Reliefs gelangt, welche in Hinsicht auf die Strenge des idealischen Styls in die Zeit der allerhöchsten Blüthe der griechischen Kunst hineinzusetzen sind. Diese bewunderungswürdigen Denkmäler der griechischen Skulptur verdanken wir bekanntlich den Bemühungen des Lord Elgin, welcher als englischer Gesandter in der Türkei aus dem Parthenon zu Athen und auch sonst aus anderen griechischen Städten Statuen und Reliefs von größter Schönheit nach England herüberbrachte. Man hat diese Erwerbungen als Tempelraub bezeichnet und scharf getadelt, in der That aber hat Graf Elgin diese Kunstwerke für Europa eigentlich gerettet und sie vor dem gänzlichen Untergange bewahrt, ein Unternehmen, welches jedesmal Anerkennung verdient. Außerdem ist bei dieser Gelegenheit das Interesse aller Kenner und Freunde der Kunst auf eine Epoche und Darstellungsweise der griechischen Skulptur hingelenkt worden, welche in der noch gediegeneren Strenge ihres Styls die eigentliche Größe und Höhe des Ideals ausmacht. Was die öffentliche Stimme an den Werken dieser Epoche gewürdigt hat, ist nicht der Reiz und die Grazie der Formen und der Stellung, nicht die Anmuth des Ausdrucks, die schon, wie zur Zeit nach Phidias, nach Außen geht, und das Wohlgefallen von Seiten des Beschauers zum Zweck hat, auch nicht die Zierlichkeit und Keckheit der Ausarbeitung, sondern das allgemeine Lob betrifft

den Ausdruck der Selbstständigkeit, des Beruhens auf sich in diesen Gestalten, und besonders hat sich die Bewunderung zu der größten Höhe durch die freie Lebendigkeit gesteigert, durch die gänzliche Durchdringung und Ueberwältigung des Natürlichen und Materiellen, in welcher hier der Künstler den Marmor erweicht, belebt und mit einer Seele begabt hat. Besonders kommt jedes Lob, wenn es sich erschöpft hat, dennoch immer wieder auf die Gestalt des liegenden Flußgottes zurück, die zum Schönsten gehört, was uns aus dem Alterthum erhalten ist.

a) Die Lebendigkeit dieser Werke liegt darin, daß sie frei aus dem Geiste des Künstlers erzeugt sind. Der Künstler begnügt sich auf dieser Stufe weder damit, durch allgemeine ohngefähre Konture, Andeutungen und Ausdrückungen eine gleichfalls allgemeine Vorstellung von dem zu geben, was er darstellen will, noch nimmt er andererseits in Betreff auf das Individuelle und Einzelne die Formen auf, wie er sie von Außen her zufällig empfangen hat. Deshalb giebt er sie nun auch nicht mit der Treue für dieß Zufällige wieder, sondern er weiß in freier eigener Schöpfung das empirisch Einzelne partikularer Vorkommenheiten mit den allgemeinen Formen der menschlichen Gestalt in einen selbst wieder individuellen Einklang zu setzen, welcher sich ebensosehr von dem geistigen Gehalt dessen, was er zur Erscheinung zu bringen berufen ist, vollständig durchdrungen zeigt, als er die eigene Lebendigkeit, Konception und Beseelung von Seiten des Künstlers bekundet. Das Allgemeine des Inhalts ist vom Künstler unerschaffen; es ist ihm durch die Mythologie und Sage ganz so gegeben, wie er auch das Allgemeine und die Einzelnheiten der menschlichen Gestalt vorfindet, aber die freie lebendige Individualisirung, die er durch alle Parthieen durchführt, ist seine eigene Anschauung, sein Werk und Verdienst.

b) Der Effekt und Zauber dieser Lebendigkeit und Freiheit wird nur durch die Genauigkeit, die redliche Treue der Ausarbeitung aller einzelnen Theile bewirkt, zu welcher die bestimmteste

Kenntniß und Anschauung der Beschaffenheit dieser Theile gehört, sowohl in ihrem ruhigen Zustande, als auch in ihrer Bewegung. Die Art und Weise, wie die verschiedenen Glieder in jedem Zustande der Ruhe und Bewegung sich stellen, legen, runden, abplatten u. s. f., muß aufs Genaueste ausgedrückt seyn. Diese gründliche Durcharbeitung und Herausstellung aller einzelnen Theile finden wir in allen antiken Werken, und die Beseelung wird nur durch die unendliche Sorgfalt und Wahrheit erreicht. Das Auge, indem es solche Werke anschaut, kann zunächst eine Menge Unterschiede nicht deutlich erkennen, und erst bei gewisser Beleuchtung kommen dieselben durch einen stärkeren Gegensatz von Licht und Schatten zur Evidenz, oder werden erst dem Tasten erkennbar. Allein obgleich diese feinen Nüancen sich beim nächsten Anblick nicht bemerken lassen, so ist der allgemeine Eindruck, den sie hervorbringen, doch nicht verloren; sie kommen theils bei einer anderen Stellung des Beschauers zum Vorschein, theils ergiebt sich daraus wesentlich das Gefühl der organischen Flüssigkeit aller Glieder und ihrer Formen. Dieser Duft der Belebung, diese Seele materieller Formen liegt allein darin, daß jeder Theil für sich in seiner Besonderheit vollständig da ist, ebensosehr aber durch den vollsten Reichthum der Uebergänge in stetem Zusammenhange nicht nur mit den zunächst liegenden, sondern mit dem Ganzen bleibt. Dadurch ist die Gestalt auf jedem Punkte vollkommen belebt; auch das Einzelnste ist zweckmäßig, alles hat seinen Unterschied, seine Eigenthümlichkeit und Auszeichnung, und bleibt doch in durchgängigem Fluß, gilt und lebt nur im Ganzen, so daß sich selbst in Fragmenten das Ganze erkennen läßt, und solch ein abgesonderter Theil die Anschauung und den Genuß einer ungestörten Totalität gewährt. Die Haut, obschon jetzt die meisten Statuen schadhaft und von der Witterung in ihrer Oberfläche angefressen sind, scheint weich und elastisch, und durch den Marmor selbst glüht noch in jenem unübertrefflichen Pferdekopf z. B. die feurige Lebenskraft. — Dieß

leise Ineinanderfließen der organischen Umrisse, das sich mit der gewissenhaftesten Ausarbeitung, ohne regelmäßige Flächen oder etwas nur Kreisrundes, Konveres zu bilden, verbindet, giebt erst jenen Duft der Lebendigkeit, jene Weiche und Idealität aller Theile, jenes Zusammenstimmen, das als der geistige Hauch der Beseelung sich über das Ganze breitet.

c) Wie treu nun aber auch die Formen im Einzelnen und Allgemeinen ausgedrückt sind, so ist diese Treue doch kein Kopiren des Natürlichen als solchen. Denn die Skulptur hat es immer nur mit der Abstraktion der Form zu thun, und muß deshalb einerseits das vom Leiblichen fortlassen, was das eigentlich Natürliche darin ist, d. h. was auf die bloßen Naturfunktionen hindeutet, andererseits darf sie nicht zu der äußersten Partikularisation fortgehn, sondern, wie z. B. beim Haar, nur das Allgemeinere der Formen auffassen und darstellen. In dieser Weise allein zeigt sich die menschliche Gestalt, wie sie es in der Skulptur soll, statt als bloße Naturform, als Gestalt und Ausdruck des Geistes. Hiermit hängt dann auch näher die Seite zusammen, daß sich zwar der geistige Gehalt durch die Skulptur im Leiblichen ausdrückt, doch beim ächten Ideal nicht sosehr in das Aeußere heraustritt, daß dieses Aeußere als solches in seiner Anmuth und Grazie allein schon, oder in überwiegendem Maaße, das Wohlgefallen des Beschauers zu sich heranziehn könnte. Im Gegentheil muß das ächte strengere Ideal die Geistigkeit wohl verkörpern und nur durch die Gestalt und deren Ausdruck gegenwärtig machen, aber die Gestalt dennoch immer von diesem ihrem geistigen Inhalt allein zusammengehalten, getragen und vollständig durchdrungen zeigen. Das Schwellen des Lebens, die Weiche und Lieblichkeit, oder sinnliche Fülle und Schönheit des leiblichen Organismus muß eben so wenig für sich den Zweck der Darstellung abgeben, als das Individuelle der Geistigkeit schon zum Ausdruck des dem Zuschauer, seiner eigenen

Kenntniß und Anschauung der Beschaffenheit dieser Theile gehört, sowohl in ihrem ruhigen Zustande, als auch in ihrer Bewegung. Die Art und Weise, wie die verschiedenen Glieder in jedem Zustande der Ruhe und Bewegung sich stellen, legen, runden, abplatten u. s. f., muß aufs Genaueste ausgedrückt seyn. Diese gründliche Durcharbeitung und Herausstellung aller einzelnen Theile finden wir in allen antiken Werken, und die Beseelung wird nur durch die unendliche Sorgfalt und Wahrheit erreicht. Das Auge, indem es solche Werke anschaut, kann zunächst eine Menge Unterschiede nicht deutlich erkennen, und erst bei gewisser Beleuchtung kommen dieselben durch einen stärkeren Gegensatz von Licht und Schatten zur Evidenz, oder werden erst dem Tasten erkennbar. Allein obgleich diese feinen Nüancen sich beim nächsten Anblick nicht bemerken lassen, so ist der allgemeine Eindruck, den sie hervorbringen, doch nicht verloren; sie kommen theils bei einer anderen Stellung des Beschauers zum Vorschein, theils ergiebt sich daraus wesentlich das Gefühl der organischen Flüssigkeit aller Glieder und ihrer Formen. Dieser Duft der Belebung, diese Seele materieller Formen liegt allein darin, daß jeder Theil für sich in seiner Besonderheit vollständig da ist, ebensosehr aber durch den vollsten Reichthum der Uebergänge in stetem Zusammenhange nicht nur mit den zunächst liegenden, sondern mit dem Ganzen bleibt. Dadurch ist die Gestalt auf jedem Punkte vollkommen belebt; auch das Einzelnste ist zweckmäßig, alles hat seinen Unterschied, seine Eigenthümlichkeit und Auszeichnung, und bleibt doch in durchgängigem Fluß, gilt und lebt nur im Ganzen, so daß sich selbst in Fragmenten das Ganze erkennen läßt, und solch ein abgesonderter Theil die Anschauung und den Genuß einer ungestörten Totalität gewährt. Die Haut, obschon jetzt die meisten Statuen schadhaft und von der Witterung in ihrer Oberfläche angefressen sind, scheint weich und elastisch, und durch den Marmor selbst glüht noch in jenem unübertrefflichen Pferdekopf z. B. die feurige Lebenskraft. — Dieß

leise Ineinanderfließen der organischen Umrisse, das sich mit der gewissenhaftesten Ausarbeitung, ohne regelmäßige Flächen oder etwas nur Kreisrundes, Konveres zu bilden, verbindet, giebt erst jenen Duft der Lebendigkeit, jene Weiche und Idealität aller Theile, jenes Zusammenstimmen, das als der geistige Hauch der Beseelung sich über das Ganze breitet.

c) Wie treu nun aber auch die Formen im Einzelnen und Allgemeinen ausgedrückt sind, so ist diese Treue doch kein Kopiren des Natürlichen als solchen. Denn die Skulptur hat es immer nur mit der Abstraktion der Form zu thun, und muß deshalb einerseits das vom Leiblichen fortlassen, was das eigentlich Natürliche darin ist, d. h. was auf die bloßen Naturfunktionen hindeutet, andererseits darf sie nicht zu der äußersten Partikularisation fortgehn, sondern, wie z. B. beim Haar, nur das Allgemeinere der Formen auffassen und darstellen. In dieser Weise allein zeigt sich die menschliche Gestalt, wie sie es in der Skulptur soll, statt als bloße Naturform, als Gestalt und Ausdruck des Geistes. Hiermit hängt dann auch näher die Seite zusammen, daß sich zwar der geistige Gehalt durch die Skulptur im Leiblichen ausdrückt, doch beim ächten Ideal nicht sosehr in das Aeußere heraustritt, daß dieses Aeußere als solches in seiner Anmuth und Grazie allein schon, oder in überwiegendem Maaße, das Wohlgefallen des Beschauers zu sich heranziehn könnte. Im Gegentheil muß das ächte strengere Ideal die Geistigkeit wohl verkörpern und nur durch die Gestalt und deren Ausdruck gegenwärtig machen, aber die Gestalt dennoch immer von diesem ihrem geistigen Inhalt allein zusammengehalten, getragen und vollständig durchdrungen zeigen. Das Schwellen des Lebens, die Weiche und Lieblichkeit, oder sinnliche Fülle und Schönheit des leiblichen Organismus muß eben so wenig für sich den Zweck der Darstellung abgeben, als das Individuelle der Geistigkeit schon zum Ausdruck des dem Zuschauer, seiner eigenen

Partikularität nach, verwandteren und angenäherten Subjektiven fortgehen darf.

2. Die besonderen Seiten der idealen Skulpturgestalt als solcher.

Wenden wir uns jetzt zur bestimmteren Betrachtung der Hauptmomente, auf welche es bei der idealen Skulpturgestalt ankommt, so wollen wir hier im Wesentlichen Winckelmann folgen, der mit größtem Sinn und Glück die besonderen Formen und die Art und Weise angegeben hat, in welcher dieselben von den griechischen Künstlern behandelt und gebildet worden sind, um als Ideal der Skulptur gelten zu können. Die Lebendigkeit, dieß Zerfließende, entflieht zwar den Bestimmungen des Verstandes, der hier das Besondere nicht so festzuhalten und zu durchdringen vermag als in der Architektur, im Ganzen aber, wie wir schon sahen, läßt sich doch ein Zusammenhang der freien Geistigkeit und der körperlichen Formen angeben.

Der nächste allgemeine Unterschied, den wir in dieser Rücksicht machen können, betrifft die Bestimmung des Skulpturwerks überhaupt, nach welcher die menschliche Gestalt Geistiges auszudrücken hat. Der geistige Ausdruck nun, obschon er über die ganze leibliche Erscheinung ausgegossen seyn muß, faßt sich am meisten in der Gesichtsbildung zusammen, wogegen die übrigen Glieder nur durch ihre Stellung, in sofern dieselbe aus dem in sich freien Geiste herkommt, Geistiges in sich wiederzuspiegeln im Stande sind.

Mit der Betrachtung der idealen Formen erstens des Kopfes wollen wir beginnen, sodann zweitens von der Stellung des Körpers sprechen, woran sich dann drittens das Princip für die Bekleidung schließt.

a) In der idealen Bildung des menschlichen Hauptes begegnet uns vor allem das sogenannte griechische Profil.

α. Dieß Profil liegt in der specifischen Verbindung der Stirn und Nase; in der fast geraden oder nur sanft gebogenen

Linie nämlich, in welcher die Stirn sich zur Nase ohne Unterbrechung fortsetzt, so wie näher in der senkrechten Richtung dieser Linie auf eine zweite hin, welche, wenn man sie von der Nasenwurzel nach dem Kanal des Ohres zieht, mit jener ersten Stirn- und Nasenlinie einen rechten Winkel macht. In solcher Linie stehen Nase und Stirn durchgängig in der idealen schönen Skulptur zu einander, und es fragt sich daher, ob dieß eine bloß nationale und künstlerische Zufälligkeit oder physiologische Nothwendigkeit ist.

Camper, der holländische bekannte Physiologe, hat besonders diese Linie näher als die Schönheitslinie des Gesichts charakterisirt, indem er in ihr den Hauptunterschied der menschlichen Gesichtsbildung und des thierischen Profils findet, und die Modifikationen dieser Linie deshalb auch durch die verschiedenen Menschenracen verfolgt, wokin ihm freilich Blumenbach (de variet. nation. §. 60.) widerspricht. Im Allgemeinen aber ist die angedeutete Linie in der That eine sehr bezeichnende Unterscheidung des menschlichen und thierischen Aussehens. Bei den Thieren bilden Maul und Nasenknochen zwar auch eine mehr oder weniger gerade Linie, aber das specifische Hervortreten der thierischen Schnauze, die sich, als gleichsam nächste praktische Beziehung zu den Gegenständen, nach Vornen drängt, bestimmt sich wesentlich durch das Verhältniß zum Schädel, an welchem das Ohr weiter herauf oder herabgestellt ist, so daß nun die zur Nasenwurzel oder zum Oberkiefer — dahin, wo die Zähne einsitzen, — fortgezogene Linie mit dem Schädel, statt wie beim Menschen einen rechten, hier einen spitzen Winkel bildet. Jeder Mensch hat für sich ein allgemeines Gefühl von diesem Unterschiede, der sich allerdings auf bestimmtere Gedanken zurückführen läßt.

αα. In der Kopfbildung der Thiere ist das Hervorragende das Maul, als Freßwerkzeug, mit dem Ober- und Unterkiefer, den Zähnen und Kaumuskeln. Diesem Hauptorgan sind die übri-

gen Organe nur als dienend und behülflich beigegeben. Vornehmlich die Nase zum Herumschnuppern nach Nahrung; untergeordneter das Auge zum Spähen. Das ausdrückliche Hervortreten dieser dem Naturbedürfniß und den Befriedigungen desselben ausschließlich gewidmeten Formationen giebt dem thierischen Kopf den Ausdruck bloßer Zweckmäßigkeit für Naturfunktionen, ohne alle geistige Idealität. So kann man denn auch von den Freßwerkzeugen aus den gesammten thierischen Organismus verstehen. Die bestimmte Art der Nahrung nämlich fordert eine bestimmte Struktur des Mauls, eine besondere Art der Zähne, mit denen dann wieder der Bau der Kiefern, Kaumuskeln, Backenknochen, und weiterhin der Rückenwirbel, die Schenkelknochen, Klauen u. s. f. im engsten Zusammenhange stehn. Der thierische Körper dient bloßen Naturzwecken und erhält durch diese Abhängigkeit von dem nur Sinnlichen der Ernährung den Ausdruck der Geistlosigkeit. — Soll nun das menschliche Antlitz schon seiner leiblichen Gestalt nach ein geistiges Gepräge haben, so müssen diejenigen Organe, welche beim Thier als die bedeutendsten erscheinen, beim Menschen zurücktreten, und denen Platz machen, die nicht auf ein praktisches, sondern auf ein *theoretisches*, ideelles Verhältniß deuten.

ββ. Das menschliche Gesicht hat deshalb einen *zweiten* Mittelpunkt, in welchem sich das seelenvolle, geistige Verhalten zu den Dingen kund giebt. Dieß ist in der *oberen* Parthie des Gesichts der Fall, in der sinnenden Stirn und dem darunter liegenden seelendurchgängigen Auge mit seiner Umgebung. Mit der Stirn hängt nämlich das Sinnen, die Reflexion, das Insichgehn des Geistes zusammen, dessen Inneres sodann aus dem Auge in klarer Koncentration herausschaut. Durch das Hervortreten nun der Stirn, während der Mund und die Backenknochen zurückstehn, erhält das menschliche Angesicht den *geistigen* Charakter. Dieß Vorwärtsgehen der Stirn wird dadurch nothwendig das Bestimmende für den ganzen Bau des Schädels, der

nun nicht mehr zurückfällt, und den Schenkel eines spitzen Winkels bildet, als dessen äußerste Spitze das Maul sich hervordrängt, sondern von der Stirn aus läßt sich durch die Nase zur Spitze des Kinns eine Linie ziehn, welche mit einer zweiten über den Hinterschädel gegen die Spitze der Stirn hingezogenen, einen rechten oder dem rechten sich annähernden Winkel bildet.

γγ. Den Uebergang *drittens* und die Verbindung des unteren und oberen Theils des Gesichts, der nur theoretischen geistigen Stirn und des praktischen Organs für die Ernährung, macht die *Nase*, welche auch ihrer natürlichen Funktion nach als Riechorgan in der Mitte steht zwischen dem praktischen und theoretischen Verhalten zur Außenwelt. Sie gehört zwar in dieser Mitte noch dem thierischen Bedürfniß an, denn das Riechen hängt wesentlich mit dem Geschmack zusammen, weshalb denn auch beim Thier die Nase im Dienste des Mauls und der Ernährung steht, aber das Riechen selbst ist noch kein wirkliches praktisches Verzehren der Gegenstände, wie das Fressen und Schmekken, sondern nimmt nur das Resultat des Processes auf, in welchen die Gegenstände mit der Luft und deren unsichtbarem, heimlichem Auflösen eingehn. Wird nun der Uebergang von Stirn und Nase so gemacht, daß sich die Stirn für sich herauswölbt und gegen die Nase hin zurückzieht, während diese ihrer Seits gegen die Stirn hin eingedrückt bleibt und dann erst wieder sich hervorhebt, so bilden beide Theile des Gesichts, der theoretische der Stirn und der aufs Praktische hindeutende der Nase und des Mundes, einen markirten Gegensatz, durch welchen die gleichsam zu beiden Systemen gehörige Nase von der Stirn ab zum System des Mundes hingezogen wird. Dann erhält die Stirn in ihrer isolirten Stellung einen Ausdruck der Härte und der eigensinnigen geistigen Koncentration in sich gegen die beredte Mittheilung des Mundes, der zum Organ der Ernährung wird, und sogleich die Nase als Werkzeug für den Beginn der Begierde, für den Vorsatz des Riechens in ihren Dienst nimmt, und sie

auf das physische Bedürfniß hinausgerichtet zeigt. Hiermit hängt dann ferner die Zufälligkeit der Form zusammen, zu deren undeterminirbaren Modifikationen sodann Nase und Stirn fortgehn können. Die Art der Wölbung, das Hervor- und Zurücktreten der Stirn verliert die feste Bestimmtheit, und die Nase kann platt oder scharf, herabhängend, gebogen, tiefer eingedrückt und aufgestülpt seyn.

Bei der Mildrung und Ausgleichung dagegen, bei der schönen Harmonie, welche das griechische Profil in dem sanften ununterbrochenen Zusammenhang der geistigen Stirn und der Nase zwischen den oberen und unteren Gesichtstheilen hervorbringt, erscheint die Nase, eben durch diesen Zusammenhang, mehr der Stirne angeeignet, und erhält dadurch, als zum System des Geistigen herübergezogen, selber einen geistigen Ausdruck und Charakter. Das Riechen wird gleichsam zu einem theoretischen Riechen, zu einer feinen Nase für's Geistige; wie sich denn auch die Nase in der That durch Rümpfen u. s. f., wie unbedeutend diese Bewegungen auch seyn mögen, dennoch höchst regsam für den Ausdruck geistiger Beurtheilungen und Empfindungsweisen zeigt. So sagen wir z. B. von einem stolzen Menschen, er trage die Nase hoch, oder schreiben einem jungen Mädchen mit aufgeworfenem Näschen Schnippischkeit zu.

Aehnliches gilt auch vom Munde. Er hat zwar einerseits die Bestimmung, das Werkzeug für die Befriedigung des Hungers und Durstes zu seyn, drückt aber andererseits auch geistige Zustände, Gesinnungen und Leidenschaften aus. Schon beim Thiere dient er in dieser Beziehung zum Schreien, beim Menschen zum Sprechen, Lachen, Seufzen u. s. f., wobei die Züge des Mundes selbst schon einen charakteristischen Zusammenhang mit den geistigen Zuständen beredter Mittheilung oder der Freude, des Schmerzes u. s. f. haben.

Man sagt nun freilich, eine solche Gesichtsbildung sey eben den Griechen nur als die eigentlich schöne vorgekommen, Chinesen, Juden, Aegypter dagegen hielten ganz andere, ja entgegengesetzte Bildungen für ebenso schön, oder für schöner noch, so daß, Instanz gegen Instanz genommen, das griechische Profil darum noch nicht als der Typus der ächten Schönheit erwiesen sey. Dieß ist jedoch nur ein oberflächliches Gerede. Das griechische Profil darf als keine nur äußerliche und zufällige Form angesehen werden, sondern kommt dem Ideal der Schönheit an und für sich zu, weil es erstens diejenige Gesichtsbildung ist, in welcher der Ausdruck des Geistigen das bloß Natürliche ganz in den Hintergrund stellt, und zweitens am meisten sich der Zufälligkeit der Form entzieht, ohne doch eine bloße Gesetzmäßigkeit zu zeigen, und alle und jede Individualität zu verbannen. —

β. Was ferner die einzelnen Formen näher angeht, so will ich aus dem breiten Detail dessen, was hier zu erwähnen wäre, nur einige Hauptpunkte herausheben. Wir können in dieser Rücksicht zuerst von der Stirn, dem Auge und Ohr, als dem mehr auf das Theoretische und Geistige bezüglichen Theile des Gesichts sprechen, dem sich zweitens Nase, Mund und Kinn als die relativ mehr dem Praktischen zugehörigen Bildungen anschließen. Drittens haben wir vom Haar als äußerlicher Umgebung zu reden, durch welche sich der Kopf zu einem schönen Oval in sich abrundet.

αα. Die Stirn ist in den Idealen der klassischen Skulpturgestalt weder herausgewölbt noch überhaupt hoch, denn obschon das Geistige in der Gesichtsbildung heraustreten soll, so ist es doch nicht die Geistigkeit als solche, welche die Skulptur darzustellen hat, sondern die noch ganz im Leiblichen sich ausdrückende Individualität. In Herkulesköpfen z. B. ist deshalb die Stirn vorzugsweise niedrig, weil Herkules mehr die muskelvoll nach Außen gerichtete körperliche, als die nach Innen gewendete geistige Kräftigkeit hat. Im Uebrigen erscheint die Stirn vielfach modificirt, niedriger bei weiblichen reizenden und jugendlichen, höher bei würdevollen und geistig sinnenderen Gestalten. Gegen die Schläfe

hin fällt sie nicht in scharfem Winkel ab, und senkt sich an den Schläfen nicht ein, sondern rundet sich eiförmig in sanfter Wölbung und ist haarbewachsen. Denn die scharfen unbehaarten Winkel und eingesunkenen Vertiefungen an den Schläfen, kommen nur der Hinfälligkeit des zunehmenden Alters, nicht aber der ewig blühenden Jugend der idealen Götter und Helden zu.

In Rücksicht auf das Auge müssen wir sogleich feststellen, daß der idealen Skulpturgestalt außer der eigentlich malerischen Farbe auch noch der Blick des Auges abgeht. Man kann zwar historisch erweisen wollen, daß die Alten an einigen Tempelbildern der Minerva und anderer Götter das Auge gemalt haben, weil man an einigen Statuen noch Farbenspuren auffindet, bei heiligen Bildern jedoch haben sich die Künstler oft gegen den guten Geschmack so viel als möglich an das Traditionelle gehalten. Bei anderen zeigt sich's, daß sie müssen eingesetzte Augen von Edelsteinen gehabt haben. Dieß geht dann aber aus der bereits oben angedeuteten Lust hervor, die Götterbilder so reich und prächtig als möglich auszuschmücken. Und im Ganzen sind dieß entweder Anfänge oder religiöse Traditionen und Ausnahmen, und außerdem giebt die Färbung dem Auge noch immer nicht den in sich koncentrirten Blick, der dem Auge erst einen vollständigen Ausdruck verleiht. Wir können es deshalb hier als ausgemacht ansehn, daß an den wahrhaft klassischen und freien Statuen und Büsten, die aus dem Alterthum auf uns gekommen sind, der Augenstern so wie der geistige Ausdruck des Blicks fehlt. Denn obschon häufig in den Augapfel auch der Augenstern eingezeichnet, oder durch eine konische Vertiefung und eine Wendung angedeutet ist, welche den Glanzpunkt des Augensterns und dadurch eine Art von Blick ausdrückt, so bleibt dieß dennoch wieder nur die ganz äußerliche Gestalt des Auges, und ist nicht seine Belebung, nicht der Blick als solcher, der Blick der innern Seele.

Da liegt die Vorstellung nahe, es müsse den Künstler viel kosten, das Auge, diese einfache Beseelung, aufzuopfern. Blickt

man doch jedem Menschen zuerst vor Allem ins Auge, um einen Anhalt, einen Erklärungspunkt und Grund für seine gesammte Erscheinung zu finden, die sich aus dem Einheitspunkt des Blikkes in ihrer einfachsten Weise fassen läßt. Der Blick ist das Seelenvollste, die Koncentration der Innigkeit und empfindenden Subjektivität; wie durch einen Händedruck und schneller noch setzt der Mensch sich durch den Blick des Auges mit dem Menschen in Einheit. Und dieses Seelenvollste muß die Skulptur entbehren. In der Malerei dagegen tritt dieser Ausdruck des Subjektiven entweder in seiner ganzen Innigkeit oder in mannigfaltiger Berührung mit den Außendingen, und der dadurch hervorgerufenen besonderen Interessen, Empfindungen und Leidenschaften durch die Nüancen der Färbung hervor. Aber die Sphäre des Künstlers ist in der Skulptur weder die Innigkeit der Seele in sich, die Zusammenfassung des ganzen Menschen in das einfache Ich, das im Blick als diesem letzten Lichtpunkt erscheint, noch die zerstreute mit der Außenwelt verwickelte Subjektivität. Die Skulptur hat die Totalität der äußerlichen Gestalt zum Zweck, in welche sie die Seele auseinanderschlagen und sie durch diese Mannigfaltigkeit darstellen muß, so daß ihr die Zurückführung auf den einen einfachen Seelenpunkt und die Augenblicklichkeit des Blicks nicht erlaubt ist. Das Skulpturwerk hat nicht eine Innerlichkeit als solche, welche sich nun auch für sich als dieses Ideelle des Blicks, den anderen Körpertheilen gegenüber, kund geben und in den Gegensatz von Auge und Leib treten dürfte, sondern was das Individuum als inneres, geistiges ist, bleibt ganz in der Totalität der Gestalt ergossen, welche nur der betrachtende Geist, der Beschauer, zusammenfaßt. Ebenso zweitens blickt das Auge in die Außenwelt hinaus; es sieht wesentlich auf etwas, und zeigt dadurch den Menschen in seiner Beziehung auf eine mannigfaltige Aeußerlichkeit, so wie in der Empfindung für das, was ihn umgiebt und um ihn vorgeht. Das ächte Skulpturbild aber ist gerade dieser Verbindung mit den Außendingen entzogen, und

versenkt in das Substantielle seines geistigen Gehalts, selbstständig in sich, ohne Zerstreuung und Verwickelung. Drittens erhält der Blick des Auges seine entwickelte Bedeutung durch den Ausdruck der übrigen Gestalt, in deren Gebehrde und Rede, obschon er sich gegen diese Entwickelung als der nur formelle Punkt der Subjektivität abscheidet, in welchen sich die ganze Mannigfaltigkeit der Gestalt und ihrer Umgebung zusammennimmt. Solche partikuläre Breite nun aber ist dem Plastischen fremd, und so wäre der speciellere Ausdruck im Blick, der nicht zugleich im Ganzen der Gestalt seine weitere entsprechende Entfaltung fände, nur eine zufällige Besonderheit, welche das Skulpturbild von sich fern zu halten hat. Aus diesen Gründen entbehrt die Skulptur nicht nur nichts durch die Blicklosigkeit ihrer Gestalten, sondern sie muß ihrem ganzen Standpunkte nach diese Art des Seelenausdrucks fehlen lassen. Und so war es wieder der große Sinn der Alten, daß sie fest die Beschränkung und Umgränzung der Skulptur erkannten und streng dieser Abstraktion treu bleiben. Dieß ist ihr hoher Verstand in der Fülle ihrer Vernunft und der Totalität ihrer Anschauung. — Es kommen zwar auch in der alten Skulptur Fälle vor, in welchen das Auge nach einem bestimmten Punkte sieht, wie z. B. in der schon mehrerwähnten Statue des Faun, der zum jungen Bacchus hinschaut; dieß Hinlächeln ist seelenvoll ausgedrückt, doch auch hier ist das Auge nicht sehend, und die eigentlichen Götterstatuen in ihren einfachen Situationen sind nicht in so speciellen Bezügen in Betreff auf die Wendung des Auges und Blicks dargestellt.

Was nun näher die Gestalt des Auges in idealen Skulpturwerken angeht, so ist es seiner Form nach groß, offen, oval, seiner Stellung nach gegen die Linie der Stirn und Nase im rechten Winkel und tief liegend. — Die Größe des Auges rechnet schon Winckelmann (Winckelm. Werke Bd. IV. Buch 5. c. 5. §. 20. p. 198.) so zur Schönheit, wie ein großes Licht schöner sey, als ein kleines. „Die Größe aber, fährt er fort, ist

dem Augenknochen oder dessen Kasten gemäß, und äußert sich in dem Schnitte, und in der Oeffnung der Augenlieder, von denen das obere gegen den inneren Winkel einen rundern Bogen, als das untere, an schönen Augen beschreibt." Bei Profilköpfen von erhabner Arbeit bildet der Augapfel selbst ein Profil und erhält gerade durch diese abgeschnittene Oeffnung eine Großartigkeit und einen offenen Blick, dessen Licht zugleich, nach Winckelmann's Bemerkung, auf Münzen durch einen erhabenen Punkt auf dem Augapfel sichtbar gemacht ist. Doch sind nicht alle großen Augen schön, denn sie werden es einerseits erst durch den Schwung der Augenlieder, andererseits durch die tiefere Lage. Das Auge nämlich darf sich nicht vordrängen und in die Aeußerlichkeit gleichsam herauswerfen, denn eben dieß Verhältniß zur Außenwelt ist für das Ideal entfernt, und mit dem Sich zurückziehen auf sich, auf das substantielle In sich seyn des Individuums vertauscht. Das Vorliegen der Augen aber mahnt sogleich daran, daß der Augapfel bald herausgetrieben bald wieder zurückgezogen wird, und besonders beim Glotzen nur anzeigt, der Mensch sey aus sich heraus, entweder in Gedankenlosigkeit hinstierend oder ganz ebenso geistlos in den Anblick irgend eines sinnlichen Gegenstandes versenkt. In dem Skulpturideal der Alten liegt das Auge sogar tiefer als in der Natur. (Winckelm. l. c. §. 21.). Winckelmann giebt hiefür den Grund an, daß bei größeren Statuen, welche den Blick des Beschauers ferner standen, das Auge ohne diese tiefere Lage, da außerdem der Augapfel mehrentheils glatt war, ohne Bedeutung und gleichsam erstorben gewesen seyn würde, wenn nicht eben durch Erhabenheit der Augenknochen, das dadurch vermehrte Spiel des Lichts und Schattens das Auge wirksamer gemacht hätte. Doch hat diese Vertiefung des Auges noch eine andere Bedeutung. Tritt nämlich die Stirn dadurch weiter hervor als in der Natur, so überwiegt der sinnende Theil des Gesichts, und der geistige Ausdruck springt schärfer heraus, während nun auch der verstärkte Schatten in den Augenhöhlen sei-

nerseits selbst eine Tiefe und unzerstreute Innerlichkeit zu empfinden giebt, ein Erblinden nach Außen, und eine Zurückgezogenheit auf das Wesentliche der Individualität, deren Tiefe sich über die ganze Gestalt ergießt. Auch auf den Münzen aus bester Zeit liegen die Augen tief, und die Augenknochen sind erhöht. Dagegen werden die Augenbrauen nicht durch einen breiteren Bogen kleiner Härchen ausgedrückt, sondern nur durch die schneidende Schärfe der Augenknochen angedeutet, welche, ohne die Stirn in ihrer fortlaufenden Form, wie dieß die Brauen durch ihre Farbe und relative Erhabenheit thun, zu unterbrechen, sich wie ein elliptischer Kranz um die Augen hinziehn. Die höhere und dadurch selbstständigere Wölbung der Augenbrauen ist nie für schön gehalten worden.

Von den Ohren drittens sagt Winckelmann (l. c. §. 29.), daß die Alten auf deren Ausarbeitung den größten Fleiß verwendeten, so daß z. B. bei geschnittenen Steinen die geringe Sorgfalt in der Ausführung des Ohrs ein untrügliches Kennzeichen für die Unächtheit des Kunstwerks sey. Besonders Portraitstatuen gäben oft die eigenthümlich individuelle Gestalt des Ohres wieder. Man könne deshalb aus der Form des Ohrs häufig die dargestellte Person selbst, wenn dieselbe bekannt sey, errathen, und aus einem Ohre mit einer ungewöhnlich großen inneren Oeffnung z. B. auf einen Markus Aurelius schließen. Ja das Unförmliche selbst hätten die Alten angedeutet. — Als eine eigene Art von Ohren an idealen Köpfen, an einigen des Herkules z. B. führt Winckelmann plattgeschlagene und an den knorpelichten Flügeln geschwollene Ohren an. Sie deuten auf Ringer und Pankratiasten, wie denn auch Herkules (l. c. §. 33.) in den Spielen dem Pelops zu Ehren zu Elis den Preis als Pankratiast davontrug

ββ. In Rücksicht auf den Theil des Gesichts, welcher sich von Seiten der natürlichen Funktion mehr auf das Praktische der Sinne bezieht, haben wir zweitens noch von der bestimmteren Form der Nase, des Mundes und des Kinns zu sprechen.

Die Verschiedenheit in der Form der Nase giebt dem Gesicht die mannigfachste Gestalt und die vielseitigsten Unterschiede des Ausdrucks. Eine scharfe Nase mit dünnen Flügeln sind wir z. B. mit einem scharfen Verstande in Zusammenhang zu bringen gewohnt, während uns eine breite und herabhängende oder thierisch aufgestülpte auf Sinnlichkeit, Dummheit und Brutalität überhaupt deutet. Sowohl von solchen Extremen als auch von deren partikulären Mittelstufen in Form und Ausdruck hat aber die Skulptur sich frei zu halten, und vermeidet deshalb, wie wir bereits beim griechischen Profil sahen, nicht nur die Abtrennung von der Stirn, sondern auch das Herauf- und Herunterbiegen, die scharfe Spitze und breitere Rundung, die Hebung in der Mitte und Senkung nach der Stirn und dem Munde, überhaupt die Schärfe und Dicke der Nase, indem sie an die Stelle dieser vielfältigen Modifikationen gleichsam eine indifferente, wenn auch immer noch von Individualität leise belebte Form setzt.

Nächst dem Auge gehört der Mund zu dem schönsten Theile des Gesichts, wenn er nicht seiner natürlichen Zweckmäßigkeit, zum Werkzeug für das Essen und Trinken zu dienen, sondern seiner geistigen Bedeutsamkeit nach gestaltet ist. In dieser Beziehung steht er in Mannigfaltigkeit und Reichthum des Ausdrucks nur dem Auge nach, obschon er die feinsten Nüancen des Spottes, der Verachtung, des Neides, die ganze Gradation der Schmerzen und der Freude durch die leisesten Bewegungen und das regsamste Spiel derselben lebendig darzustellen vermag, und ebenso in seiner ruhenden Gestalt Liebreiz, Ernst, Sinnlichkeit, Sprödigkeit, Hingebung u. s. f. bezeichnet. Für die partikulären Nüancen nun aber des geistigen Ausdrucks gebraucht ihn die Skulptur weniger, und hat vornehmlich das bloß Sinnliche, das auf Naturbedürfnisse hindeutet, aus der Gestalt und dem Schnitt der Lippen zu entfernen. Sie bildet deshalb den Mund überhaupt weder übervoll noch karg, denn allzu dünne Lippen deuten auch

auf Kargheit des Empfindens; die Unterlippe voller als die obere, was auch bei Schiller der Fall war, in dessen Bildung des Mundes jene Bedeutsamkeit und Fülle des Gemüths zu lesen war. Diese idealere Form der Lippen giebt dem thierischen Maul gegenüber den Anblick einer gewissen Bedürfnißlosigkeit, während man beim Thier, wenn der obere Theil sich vordrängt, sogleich an das Losfahren auf die Speise und das Ergreifen derselben erinnert wird. Beim Menschen ist der Mund, der geistigen Beziehung nach, hauptsächlich der Sitz der Rede, das Organ für die freie Mittheilung des bewußten Innern, wie das Auge der Ausdruck der empfindenden Seele. Die Ideale der Skulptur nun haben ferner die Lippen nicht fest geschlossen, sondern bei den Werken aus der Blüthezeit der Kunst (l. c. §. 25 p. 206.) steht der Mund etwas offen, ohne jedoch die Zähne sichtbar zu machen, die mit dem Ausdruck des Geistigen nichts zu schaffen haben. Man kann dieß dadurch erklären, daß bei der Thätigkeit der Sinne, besonders beim strengen festen Hinblicken auf bestimmte Gegenstände, der Mund sich schließt, bei dem blicklosen freien Versunkenseyn dagegen leise sich öffnet, und die Mundwinkel sich nur um ein Weniges herunterneigen.

Das Kinn endlich drittens vervollständigt in seiner idealen Gestalt den geistigen Ausdruck des Mundes, wenn es nicht wie beim Thier ganz fehlt, oder wie in den ägyptischen Skulpturwerken zurückgedrängt und mager bleibt, sondern tiefer selbst als gewöhnlich heruntergezogen ist, und nun in der rundlichen Völligkeit seiner gewölbten Form, besonders bei kürzeren Unterlippen, noch mehr Großheit erhält. Ein volles Kinn nämlich bringt den Eindruck einer gewissen Sattheit und Ruhe hervor. Alte rührige Weiber dagegen wackeln mit dem dürren Kinn und magern Muskeln, und Göthe z. B. vergleicht die Kiefer mit zwei Zangen, die greifen wollen. All diese Unruhe geht bei einem vollen Kinn verloren. Das Grübchen jedoch, das man jetzt für etwas Schönes hält, ist als ein zufälliger Liebreiz nichts

zur Schönheit selbst wesentlich Gehöriges; statt dessen aber gilt ein großes rundes Kinn für ein untrügliches Merkmal antiker Köpfe. Bei der mediceischen Venus z. B. ist es kleiner, doch hat man ausgefunden, daß es gelitten habe.

γγ. Zum Schluß bleibt uns jetzt nur noch vom Haar zu sprechen übrig. Das Haar überhaupt hat mehr den Charakter eines vegetabilischen als eines animalischen Gebildes, und beweist weniger die Stärke des Organismus, als es vielmehr ein Zeichen der Schwäche ist. Die Barbaren lassen die Haare platt hängen, oder tragen sie rund abgeschnitten, nicht wallend oder gelockt. Die Alten dagegen wendeten in ihren idealen Skulpturwerken auf die Ausarbeitung des Haares große Sorgfalt, worin die Neueren weniger fleißig und geschickt sind. Freilich ließen auch die Alten, wenn sie in allzu hartem Stein arbeiteten, das Haupthaar nicht in frei hängenden Locken wallen, sondern stellten es (Winckelmann l. c. §. 37. p. 218.) wie kurz geschnitten und hernach fein gekämmt dar. Bei Statuen aus Marmor aber sind in der guten Zeit die Haare lockigt und groß bei männlichen Köpfen gehalten und bei weiblichen, wo die Haare hinaufgestrichen und oben zusammengebunden dargestellt wurden, sieht man sie wenigstens, wie Winckelmann sagt, schlangenweis und mit nachdrücklichen Vertiefungen gezogen, um ihnen Mannigfaltigkeit nebst Licht und Schatten zu geben, was durch niedrige Furchen nicht geschehen kann. Außerdem ist bei den besonderen Göttern der Wurf und die Anordnung des Haars verschieden. In ähnlicher Weise macht auch die christliche Malerei Christus durch eine bestimmte Art des Scheitels und der Locken kenntlich, nach welchem Vorbilde sich denn jetziger Zeit Manche auch ein Aussehen wie Herr Christus geben.

γ. Diese besonderen Theile nun haben sich der Form nach zum Kopf, als einem Ganzen, zusammenzuschließen. Die schöne Gestalt wird hier durch eine Linie bestimmt, welche dem Eirund am nächsten kommt, und alles Scharfe, Spitze, Winklichte dadurch

zur Harmonie und einem fortlaufenden milden Zusammenhange der Form auflöst, ohne doch bloß regelmäßig und abstrakt symmetrisch zu seyn, oder in die vielseitige Verschiedenheit der Linien und ihrer Wendung und Biegung wie bei den übrigen Körpertheilen auszulaufen. Zur Bildung dieses in sich zurückkehrenden Ovals gehört besonders für den vordern Anblick des Gesichts der schöne freie Schwung vom Kinn zum Ohr, so wie die schon oben erwähnte Linie, welche die Stirn, die Augenknochen entlang beschreibt. Ebenso der Bogen über das Profil von der Stirn über die Spitze der Nase zum Kinn herunter, und die schöne Wölbung des Hinterkopfs zum Nacken.

Soviel wollte ich von der idealen Gestalt des Kopfs, ohne mich in das weitere Detail einzulassen, anführen.

b) Was nun die übrigen Glieder, Hals, Brust, Rücken, Leib, Arme, Hände, Schenkel und Füße anbetrifft, so geht hier eine andere Ordnung an. Sie können in ihrer Form zwar schön seyn, aber nur sinnlich, lebendig schön, ohne durch ihre Gestalt als solche schon, wie das Gesicht es thut, das Geistige auszusprechen. Die Alten haben nun auch für die Gestalt dieser Glieder und deren Ausarbeitung den höchsten Schönheitssinn bewiesen, doch dürfen auch diese Formen in der ächten Skulptur sich nicht bloß als Schönheit des Lebendigen geltend machen, sondern müssen als Glieder der menschlichen Gestalt zugleich den Anblick des Geistigen geben, soviel dieß die Leiblichkeit als solche im Stande ist. Denn sonst würde der Ausdruck des Innern sich nur auf das Antlitz koncentriren, während doch in der Plastik der Skulptur das Geistige gerade durch die gesammte Gestalt hindurchergossen erscheinen, und sich nicht für sich, dem Leiblichen gegenüber, isoliren soll.

Fragen wir nun, durch welche Mittel Brust, Leib, Rücken und die Extremitäten zum Ausdruck des Geistes mitwirken und dadurch selber außer der schönen Lebendigkeit auch den Hauch eines geistigen Lebens aufnehmen können, so sind diese Mittel:

Erstens die Stellung, in welche die Glieder, in soweit dieselbe vom Innern des Geistes ausgeht und frei vom Innern her bestimmt ist, zu einander gebracht werden;

Zweitens die Bewegung oder Ruhe in ihrer vollen Schönheit und Freiheit der Form.

Drittens giebt diese Art der Stellung und Bewegung in ihrem bestimmten Habitus und Ausdruck näher die besondere Situation an, in welcher das Ideal, das niemals nur in Abstrakto Ideal seyn kann, gefaßt ist.

Auch über diese Punkte will ich noch einige allgemeine Bemerkungen hinzufügen.

α. In Rücksicht auf die Stellung ist das Erste, was sich schon der oberflächlichen Betrachtung darbietet, die aufrechte Stellung des Menschen. Der thierische Leib läuft mit dem Boden parallel, Maul und Auge verfolgen dieselbe Richtung des Rückgrats, und das Thier kann dieß sein Verhältniß zur Schwere nicht selbstständig aus sich aufheben. Das Entgegengesetzte ist beim Menschen der Fall, indem das gerade aus schauende Auge in seiner natürlichen Richtung im rechten Winkel mit der Linie der Schwere und des Leibes steht. Der Mensch kann zwar auch wie die Thiere auf Vieren gehn, und die Kinder thun es in der That; sobald aber das Bewußtseyn zu erwachen beginnt, reißt der Mensch sich von dem thierischen Gebundenseyn an den Boden los, und steht frei für sich aufrecht da. Dieß Stehn ist ein Wollen, denn hören wir auf, stehen zu wollen, so wird unser Körper zusammensinken und zu Boden fallen. Dadurch schon hat die aufrechte Stellung einen geistigen Ausdruck, in sofern das sich Aufheben vom Boden mit dem Willen und deshalb mit Geistigem und Innerm in Zusammenhang bleibt; wie man denn auch von einem in sich freien und selbstständigen Menschen, der seine Gesinnungen, Ansichten, Vorsätze und Zwecke nicht von Anderen abhängig macht, zu sagen gewohnt ist, daß er sich auf seine eigenen Füße stelle.

Nun ist aber die aufrechte Stellung noch nicht als solche schön, sondern wird es erst durch die Freiheit ihrer Form. Steht nämlich der Mensch abstrakt nur gerade, läßt er die Hände ganz gleichmäßig am Leibe, ohne sie davon abzutrennen, herunterhangen, während die Beine ebenso dicht nebeneinander bleiben, so giebt dieß einen widerwärtigen Eindruck von Steifheit, auch wenn darin zunächst kein Zwang zu sehen ist. Das Steife macht hier einerseits die abstrakte, gleichsam architektonische Regelmäßigkeit aus, in welcher die Glieder durch die gleiche Lage zueinander verharren, andererseits zeigt sich darin keine geistige Bestimmung von Innen her; denn Arme, Beine, Brust, Leib, alle Glieder stehn und hängen dann, wie sie dem Menschen von Hause aus gewachsen sind, ohne durch den Geist und sein Wollen und Empfinden in ein verändertes Verhältniß gebracht zu werden. Dasselbe ist es mit dem Sitzen. Umgekehrt entbehrt auch das Zusammenkauern und Hocken am Boden der Freiheit, weil es auf etwas Subordinirtes, Unselbstständiges und Knechtisches deutet. Die freie Stellung dagegen vermeidet Theils die abstrakte Regelmäßigkeit und Winklichkeit, und bringt auch die Stellung der Glieder in Linien, welche sich der Form des Organischen nähern, Theils läßt sie geistige Bestimmungen hindurchscheinen, so daß aus der Stellung die Zustände und Leidenschaften des Innern erkennbar werden. Erst in diesem Falle kann die Stellung als eine Gebehrde des Geistes gelten.

In Anwendung der Stellungen als Gebehrde muß die Skulptur jedoch mit großer Vorsicht verfahren, und hat dabei manche Schwierigkeit zu überwinden. Einerseits nämlich leitet sich dann die wechselseitige Beziehung der Glieder zwar aus dem Innern des Geistes her, andererseits aber darf diese Bestimmung von Innen die einzelnen Theile nicht in einer Weise stellen, welche der Struktur des Körpers, und den Gesetzen derselben widerstrebt, und somit nur den Anblick eines den Gliedern angethanen Zwanges geben, oder in Gegensatz gegen das schwere

Material gerathen würde, in welchem die Skulptur die Konceptionen des Künstlers auszuführen die Aufgabe hat. Drittens muß die Stellung schlechthin ungezwungen scheinen, d. h. wir müssen den Eindruck erhalten, als wenn der Körper die Stellung wie von selber einnähme, weil sonst Körper und Geist sich als etwas Verschiedenes, Auseinandertretendes zeigen, und in das Verhältniß des bloßen Befehls von der einen und des abstrakten Gehorsams von der anderen Seite treten, während Beide doch in der Skulptur ein und dasselbe unmittelbar zusammenstimmende Ganze ausmachen sollen. Die Ungezwungenheit ist in dieser Rücksicht ein Haupterforderniß. Der Geist als Inneres muß die Glieder total durchdringen, und diese ebenso den Geist und seine Bestimmungen als den eigenen Inhalt ihrer Seele in sich aufnehmen. Was endlich näher die Art der Gebehrde angeht, welche die Stellung in der idealen Skulptur auszudrücken beauftragt werden kann, so geht schon aus dem, was wir früher ausführten, hervor, daß es nicht die schlechthin veränderliche, augenblickliche Gebehrde seyn darf. Die Skulptur muß nicht so darstellen, wie wenn Menschen durch Hüon's Horn mitten in Bewegung und Handlung versteinert oder gefroren wären. Im Gegentheil muß die Gebehrde, obgleich sie auf ein charakteristisches Handeln allenfalls hindeuten kann, doch nur ein Beginnen und Zubereiten ausdrücken, eine Intention, oder sie muß ein Aufhören und Zurückkehren aus der Handlung zur Ruhe bezeichnen. Die Ruhe und Selbstständigkeit des Geistes, der die Möglichkeit einer ganzen Welt in sich schließt, ist das für die Skulpturgestalt Gemäßeste.

β. Wie mit der Stellung verhält es sich nun auch zweitens mit der Bewegung. Sie findet als eigentliche Bewegung in der Skulptur als solcher, in sofern dieselbe noch nicht aus sich zu der einer weiteren Kunst sich annähernden Darstellungsweise fortgeht, weniger ihren Platz. Das ruhige Götterbild in seiner seligen Beschlossenheit in sich kampflos hinzustellen ist ihre Hauptaufgabe. Eine Mannigfaltigkeit der Bewegungen fällt da von

selber fort; es ist mehr ein in sich versunkenes Dastehn oder Liegen, was zur Darstellung kommt; dieß in sich Trächtige, das nicht zu einer bestimmten Handlurg fortgeht, und somit auch seine ganze Kraft nicht auf einen Moment reducirt, und diesen Moment zur Hauptsache macht, sondern die ruhige gleiche Dauer. Man muß sich vorstellen können, daß die Göttergestalt in derselben Stellung unvergänglich so dastehen werde. Das Herausgegangenseyn aus sich, das sich Hineinreißen in die Mitte einer bestimmten konfliktvollen Handlung, die Anstrengung des Augenblicks, die nicht so aushalten kann und will, sind der ruhigen Idealität der Skulptur entgegen, und treten mehr nur da auf, wo in Gruppen und Reliefs schon mit einem Anklang an das Princip der Malerei besondere Momente einer Handlung zur Darstellung gebracht werden. Der Effekt durch gewaltsame Affekte und deren vorübergehenden Ausbrnch thut zwar seine sofortige Wirkung, dann aber hat er sie auch gethan, und man kehrt nicht dahin gern zurück. Denn das Hervorstechende, das vorgestellt wird, ist die Sache des Augenblicks, die man auch im Augenblick sieht und kennt, während gerade die innere Fülle und Freiheit, das Unendliche und Ewige, worin man sich dauernd versenken mag, zurückgesetzt ist.

γ. Hiemit soll aber nicht gesagt seyn, daß die Skulptur, wo sie ihr strenges Princip festhält und auf ihrem Gipfel steht, die bewegte Stellung ganz von sich ausschließen müsse; sie würde in diesem Falle das Göttliche nur in seiner Unbestimmtheit und Indifferenz vorstellig machen. In sofern sie im Gegentheil das Substantielle als Individualität zu fassen und in leiblicher Gestalt vor die Anschauung zu bringen hat, so wird auch der innere und äußere Zustand, zu welchem sie ihren Inhalt und dessen Form ausprägt, individuell seyn müssen. Diese Individualität einer bestimmten Situation nun ist es, welche sich durch die Stellung und Bewegung des Körpers vornehmlich ausdrückt. Wie jedoch das Substantielle in der Skulptur die Hauptsache ist, und die

Individualität sich aus demselben noch nicht zu partikulärer Selbstständigkeit herausgerungen hat, so muß auch die besondere Bestimmtheit der Situation nicht von der Art seyn, daß sie die einfache Gediegenheit jenes Substantiellen trübt oder aufhebt, indem sie es entweder in die Einseitigkeit und den Kampf von Kollisionen hereinzieht, oder überhaupt ganz in die überwiegende Wichtigkeit und Mannigfaltigkeit des Besondern überführt, sondern sie muß mehr nur eine, für sich genommen, unwesentlichere Bestimmtheit, oder auch ein heitres Spiel harmloser Lebendigkeit auf der Oberfläche der Individualität bleiben, deren Substantialität dadnrch nichts an ihrer Tiefe, Selbstständigkeit und Ruhe einbüßt. Doch ist dieß ein Punkt, den ich früher bereits bei Gelegenheit der Situation, in welcher das Ideal in seiner Bestimmtheit zur Darstellung kommen dürfe, in fortlaufendem Bezuge auf das Ideal der Skulptur besprochen habe (Aesth. Erste Abth. p. 258—261) und deshalb hier übergehen will.

c) Der letzte wichtige Punkt, der jetzt noch in Betracht kommt, ist die Frage nach der Bekleidung in der Skulptur. Auf den ersten Blick kann es scheinen, als wenn die nackte Gestalt und deren geistdurchdrnngene sinnliche Schönheit des Körpers in seiner Stellung und Bewegung dem Ideal der Skulptur am gemäßesten und die Bekleidung nur ein Nachtheil wäre. In diesem Sinne hört man auch heutigen Tages besonders wieder die Klage, daß die moderne Skulptur so häufig genöthigt würde, ihre Gestalten zu bekleiden, während doch keine Kleidung die Schönheit der menschlichen organischen Formen erreiche. Hieran schließt sich dann sogleich das weitere Bedauern über den Mangel an Gelegenheit für unsere Künstler, das Nackte zu studieren, das den Alten immer vor Augen gestanden habe. Im Allgemeinen läßt sich hierüber nur sagen, daß von Seiten der sinnlichen Schönheit allerdings dem Nackten müsse der Vorzug gegeben werden, daß aber die sinnliche Schönheit als solche nicht der letzte Zweck der Skulptur sey; so daß also die Griechen keinen

Irrthum begingen, wenn sie die mehrsten männlichen Figuren zwar unbekleidet, bei weitem aber die Mehrzahl der weiblichen bekleidet darstellten.

α. Die Kleidung überhaupt, abgesehen von künstlerischen Zwecken, findet ihren Grund eines Theils in dem Bedürfniß, sich vor den Einflüssen der Witterung zu schützen, indem die Natur dem Menschen nicht wie dem Thiere, das mit Fell, Federn, Haaren, Schuppen u. s. f. bedeckt ist, diese Sorge abgenommen, sondern ihm dieselbe im Gegentheil überlassen hat. Anderen Theils ist es das Gefühl der Schamhaftigkeit, welche den Menschen antreibt, sich mit Kleidern zu bedecken. Scham, ganz allgemein genommen, ist ein Beginn des Zorns über etwas, was nicht seyn soll. Der Mensch nun, der sich seiner höheren Bestimmung, Geist zu seyn, bewußt wird, muß das nur Animalische als eine Unangemessenheit ansehn, und vornehmlich die Theile seines Körpers, Leib, Brust, Rücken und Beine, welche bloß thierischen Funktionen dienen, oder nur auf das Aeußere als solches deuten, und keine direkt geistige Bestimmung und keinen geistigen Ausdruck haben, als eine Unangemessenheit gegen das höhere Innere zu verbergen streben. Bei allen Völkern, bei denen ein Anfang der Reflexion gemacht ist, finden wir deshalb auch in stärkerem oder geringerem Grade das Gefühl der Scham und das Bedürfniß der Bekleidung. Schon in der Erzählung der Genesis ist dieser Uebergang höchst sinnvoll ausgesprochen. Adam und Eva, ehe sie vom Baume der Erkenntniß gegessen haben, spazieren in unbefangener Nacktheit im Paradiese umher, kaum aber ist das geistige Bewußtseyn in ihnen erwacht, so sehen sie, daß sie nackt seyen, und schämen sich ihrer Nacktheit. Dasselbe Gefühl herrscht auch bei den übrigen asiatischen Nationen. So sagt z. B. Herodot (I. c. 10.) bei Gelegenheit der Erzählung, wie Gyges zum Thron gelangte, daß es bei den Lydiern und fast bei allen Barbaren selbst einem Manne, nackend gesehn zu werden, für große Schande gelte, wofür die

Geschichte von der Frau des Königes Kandaules von Lydien ein Beleg ist. Kandaules nämlich giebt seine Gemahlin nackt dem Anblick des Gyges, seines Trabanten und Lieblings, preis, um denselben zu überzeugen, daß es die schönste Frau sey. Sie, vor der es geheim gehalten werden sollte, erfährt die Schmach dennoch; indem sie den Gyges, der im Schlafgemach versteckt gewesen war, aus der Thür schlüpfen sieht. Aufgebracht läßt sie am folgenden Tage den Gyges kommen, und erklärt ihm, da der König ihr dieß gethan, und Gyges gesehen, was er nicht habe sehen sollen, erlaube sie ihm nur die Wahl, den König zur Strafe zu tödten, und dann sie und das Reich zu besitzen, oder zu sterben. Gyges wählt das Erstere und besteigt, nach Ermordung des Königs, den Thron und das Bett der Wittwe. Dagegen stellten die Aegypter häufig oder meistentheils ihre Statuen nackt dar, so daß die männlichen nur eine Schürze anhatten, und an der Gestalt der Isis die Bekleidung nur durch einen feinen kaum bemerkbaren Saum um die Beine bezeichnet war; doch geschah dieß weder aus Mangel an Scham noch aus Sinn für die Schönheit organischer Formen. Denn bei ihrem symbolischen Standpunkte, kann man sagen, war es ihnen nicht um das Gestalten der dem Geist angemessenen Erscheinung, sondern um die Bedeutung, das Wesen und die Vorstellung dessen zu thun, was die Gestalt sollte in's Bewußtseyn bringen, und sie ließen so die menschliche Gestalt, ohne Reflexion auf die weitere oder entferntere Gemäßheit zum Geist, in ihrer natürlichen Form, die sie auch mit vieler Treue abbildeten.

β. Bei den Griechen endlich finden wir Beides, nackte und bekleidete Figuren. Und so bekleideten sie sich auch in der Wirklichkeit eben so sehr, als sie es sich nach der anderen Seite zur Ehre anrechneten, zuerst nackt gekämpft zu haben. Besonders die Lacedämonier rangen zuerst ohne Kleider. Doch geschah dieß bei ihnen nicht etwa aus Sinn für die Schönheit, sondern aus starrer Gleichgültigkeit gegen das Zarte und Geistige, das in

der Scham liegt. Im griechischen Nationalcharakter, bei dem das Gefühl der persönlichen Individualität wie sie unmittelbar da ist, und ihr Daseyn geistig beseelt, so hoch gesteigert war, als der Sinn für freie schöne Formen, mußte es nun auch dazu fortgehn, das Menschliche in seiner Unmittelbarkeit, das Leibliche wie es dem Menschen gehört und von seinem Geist durchdrungen ist, für sich auszubilden, und die menschliche Gestalt als Gestalt, da sie die freiste und schönste ist, über alles Andere zu achten. In diesem Sinne warfen sie allerdings, nicht aus Gleichgültigkeit gegen das Geistige, sondern aus Gleichgültigkeit gegen das nur Sinnliche der Begierde, um der Schönheit willen, jene Scham ab, welche das bloß Körperliche am Menschen nicht will sehn lassen, und eine Menge ihrer Darstellungen sind daher mit voller Absicht nackt.

Dieser Mangel an jeder Art der Bekleidung konnte sich nun aber eben so wenig durchweg geltend machen. Denn wie ich schon vorhin beim Unterschiede des Kopfs und der übrigen Glieder bemerkte, läßt sich in der That nicht läugnen, daß der geistige Ausdruck an der Gestalt sich beschränkt auf das Gesicht und auf die Stellung und Bewegung des Ganzen, auf die Gebehrde, die vornehmlich durch die Arme, Hände und die Stellung der Beine sprechend wird. Denn diese Organe, welche nach Außen thätig sind, haben eben durch ihre Art der Stellung und Bewegung noch am meisten den Ausdruck einer geistigen Aeußerung. Die übrigen Glieder dagegen sind und bleiben nur einer bloß sinnlichen Schönheit fähig, und die Unterschiede, die an ihnen sichtbar werden, können nur die der körperlichen Stärke, Ausarbeitung der Muskeln, oder der Weiche und Milde, so wie die Unterschiede des Geschlechts, des Alters, der Jugend, Kindheit u. s. w. seyn. Für den Ausdruck des Geistigen daher in der Gestalt wird die Nacktheit dieser Glieder auch im Sinne der Schönheit gleichgültig, und der Sittsamkeit gemäß ist es, solche Körpertheile, wenn es nämlich auf die überwiegende Darstellung

des Geistigen im Menschen abgesehn ist, zu verhüllen. Was die ideale Kunst überhaupt an jeder einzelnen Parthie thut, die Bedürftigkeit des animalischen Lebens in seinen ausführlichen Anstalten, Aederchen, Runzeln, Härchen der Haut u. s. f. zu vertilgen, und nur die geistige Auffassung der Form in ihrem lebendigen Umriß herauszuheben, dieß thut hier die Kleidung. Sie verdeckt den Ueberfluß der Organe, die für die Selbsterhaltung des Leibes, für die Verdauung u. s. f. freilich nothwendig, sonst aber für den Ausdruck des Geistigen überflüssig sind. Ohne Unterschied kann deshalb nicht gesagt werden, daß die Nacktheit der Skulpturgestalten durchweg einen höheren Schönheitssinn, eine größere sittliche Freiheit und Unverdorbenheit beurkunde. Die Griechen leitete auch hierin ein richtiger, geistiger Sinn.

Kinder, wie z. B. Amor, bei denen die leibliche Erscheinung ganz unbefangen ist, und die geistige Schönheit gerade in dieser gänzlichen Unbefangenheit und Rücksichtslosigkeit besteht; ferner Jünglinge, Jünglingsgötter, Heldengötter und Heroen, wie Perseus, Herkules, Theseus, Jason, bei denen der Heldenmuth, der Gebrauch und die Ausarbeitung des Körpers zu Werken körperlicher Stärke und Ausdauer die Hauptsache ist; die Ringer in den Nationalkampfspielen, wo nicht der Inhalt der Handlung, Geist und Individualität des Charakters, sondern allein die Körperlichkeit der That, die Kraft, Gelenkigkeit, Schönheit, das freie Spiel der Muskeln und Glieder das Interessante seyn konnte; eben so Faunen und Satyrn; Bacchantinnen in der Raserei des Tanzes; so wie auch Aphrodite, in sofern in ihr der sinnliche weibliche Liebreiz ein Hauptmoment ist — stellten deshalb die Alten nackt dar. Wo dagegen eine sinnende höhere Bedeutsamkeit, ein innerer Ernst des Geistigen hervorstechen, überhaupt das Natürliche nicht das Vorwaltende seyn soll, tritt Bekleidung ein. So führt z. B. schon Winckelmann an, daß unter zehn Frauenstatuen nur etwa eine unbekleidet wäre. Von den Göttinnen sind besonders Pallas, Juno, Vesta, Diana, Ceres und die

Musen in Gewänder gehüllt; von den Göttern hauptsächlich Jupiter, der bärtige indische Bacchus, und andere.

γ. Was nun endlich das Princip für die Bekleidung betrifft, so ist dieß ein vielbesprochener Lieblingsgegenstand, der schon gewissermaßen trivial geworden ist. Ich will deshalb darüber nur kurz Folgendes bemerken.

Wir brauchen es im Ganzen nicht zu bedauern, daß unser Gefühl für Schicklichkeit sich scheut, ganz nackte Gestalten hinzustellen; denn wenn nur die Bekleidung, statt die Stellung zu verdecken, sie vollständig durchscheinen läßt, so geht nicht allein nichts verloren, sondern die Kleidung hebt im Gegentheil die Stellung erst recht heraus, und ist in dieser Rücksicht sogar als ein Vortheil anzusehn, in sofern sie uns den unmittelbaren Anblick dessen entzieht, was als bloß sinnlich bedeutungslos ist, und nur das zeigt, was in Bezug auf die durch Stellung und Bewegung ausgedrückte Situation steht.

αα. Lassen wir dieß Princip gelten, so kann es scheinen, als wäre für die künstlerische Behandlung zunächst diejenige Kleidung am vortheilhaftesten, welche die Gestalt der Glieder und dadurch auch die Stellung so wenig als möglich verdeckt, wie dieß in unserer genau anschließenden, modernen Kleidung der Fall ist. Unsere engen Aermel und Beinkleider gehen den Umrissen der Gestalt nach und hindern daher, indem sie die ganze Form der Glieder sichtbar machen, den Gang und die Gebehrde am allerwenigsten. Die langen weiten Gewänder und pauschigten Hosen der Orientalen dagegen würden mit unserer Lebhaftigkeit und Vielgeschäftigkeit ganz unverträglich seyn, und passen sich nur für Leute, welche wie die Türken den ganzen Tag über mit untergeschlagenen Beinen dasitzen, oder nur langsam und äußerst gravitätisch einherschreiten. Aber wir wissen zugleich, und der erste beste Anblick von modernen Statuen oder Gemälden kann es uns erweisen, daß unsere heutige Kleidung ganz unkünstlerisch ist. Was wir nämlich bei ihr eigentlich sehen, sind, wie ich

früher schon an einer anderen Stelle ausgeführt habe, nicht die feinen, freien lebendigen Umrisse des Körpers in ihrer zarten und flüssigen Ausarbeitung, sondern gestreckte Säcke mit steifen Falten. Denn wenn auch das Allgemeinste der Formen übrig bleibt, so gehn doch die schönen organischen Wellen verloren, und wir erblicken näher nur etwas durch äußere Zweckmäßigkeit Hervorgebrachtes, etwas Zugeschnittenes, das hier zusammengenäht, da herübergezogen, dort fest ist, überhaupt schlechthin unfreie Formen, und nach Näthen, Knopflöchern, Knöpfen hin und her gelegte Falten und Flächen. In der That ist also solche Kleidung eine bloße Ueberdeckung und Einhüllung, welche durchaus einer eigenen Form entbehrt, andererseits aber an der organischen Gestaltung der Glieder, denen sie im Allgemeinen folgt, gerade das sinnlich Schöne, die lebendigen Rundungen und Schwellungen verbirgt, und an deren Stelle nur den sinnlichen Anblick von einem mechanisch verarbeiteten Stoffe giebt. Dieß ist das ganz Unkünstlerische in der modernen Kleidung.

ββ. Das Princip für die künstlerische Art der Gewandung liegt nun darin, daß sie gleichsam wie ein Architekturwerk behandelt wird. Das architektonische Werk ist nur eine Umgebung, in welcher der Mensch sich zugleich frei bewegen kann, und die nun auch ihrerseits, als abgetrennt von dem, was sie umschließt, ihre eigene Bestimmung für ihre Gestaltungsweise in sich haben und zeigen muß. Ferner ist das Architektonische des Tragens und des Getragenen für sich selbst seiner eigenen mechanischen Natur nach gestaltet. Ein solches Princip befolgt die Bekleidungsart, die wir in der idealen Skulptur der Alten befolgt finden. Besonders der Mantel ist wie ein Haus, in welchem man sich frei bewegt. Er ist einerseits zwar getragen, aber nur an einem Punkt, an der Schulter z. B. befestigt, im Uebrigen aber entwickelt er seine besondere Form nach den Bestimmungen seiner eigenen Schwere, hängt, fällt, wirft Falten, frei für sich, und erhält nur durch die Stellung die besonderen Mo-

difikationen dieser freien Gestaltung. Die gleiche Freiheit des Fallens ist mehr oder weniger auch bei den anderen Theilen der antiken Bekleidung nicht wesentlich verkümmert und macht gerade das Kunstgemäße aus; indem wir dann allein nichts Gedrücktes und Gemachtes sehen, dessen Form eine bloß äußere Gewalt und Nöthigung zeigt, sondern etwas auch für sich selbst Geformtes, das dennoch vom Geist her durch die Stellung der Figur seinen Ausgangspunkt nimmt. Deshalb sind die Gewänder der Alten nur soviel es nöthig ist, um nicht hinabzufallen, vom Körper gehalten und durch seine Stellung bestimmt, sonst aber hängen sie frei umher, und machen selbst in ihrem Bewegtwerden durch die Bewegungen des Körpers dieß Princip immer noch geltend. Dieß ist schlechthin nothwendig, denn ein Anderes ist der Körper, ein Anderes die Bekleidung, die deshalb für sich zu ihrem Rechte kommen und in ihrer Freiheit erscheinen muß. Die moderne Kleidung dagegen ist entweder durchweg vom Körper getragen und nur dienend, so daß sie nun auch die Stellung zu überwiegend ausdrückt, und doch die Formen der Glieder nur verunstaltet, oder wo sie im Faltenwurf u. s. f. eine selbstständige Gestalt gewinnen könnte, bleibt es wieder nur der Schneider, der diese Form nach der Zufälligkeit der Mode macht. Der Stoff ist einerseits von den verschiedenen Gliedern und deren Bewegungen, andererseits durch seine eigenen Näthe hinüber und herüber gezerrt. — Aus diesen Gründen ist die antike Kleidung die ideale Norm für Skulpturwerke und der modernen bei Weitem vorzuziehn. Ueber die Form und Einzelnheiten der alten Bekleidungsweise nun ist mit antiquarischer Gelehrsamkeit unendlich viel geschrieben, denn obschon Männer sonst nicht das Recht haben, über Mode in Kleidern, Art der Zenge, Verbrämung, Schnitt und all das anderweitige Detail zu schwatzen, so ist doch durch das Antiquarische ein honetter Grund gegeben, auch diese geringen Dinge als wichtig zu behandeln

und weitläufiger zu besprechen, als es selbst den Frauen in ihrem Felde gestattet ist.

γγ. Einen ganz anderen Gesichtspunkt nun aber müssen wir aufstellen, wenn es sich fragt, ob die moderne, überhaupt jede andere als die antike Kleidung, in allen Fällen durchaus solle verworfen werden. Diese Frage gewinnt besonders bei Portraitstatuen an Wichtigkeit, und wir wollen sie, da ihr Hauptinteresse ein Princip für die Gegenwart der Kunst berührt, hier etwas ausführlicher behandeln.

Wenn in unseren Tagen das Portrait eines seiner Zeit noch angehörigen Individuums gemacht werden soll, so gehört dazu nothwendig, daß auch die Bekleidung und äußere Umgebung aus dieser selbst individuellen Wirklichkeit genommen sey, denn eben, weil es eine wirkliche Person ist, die hier den Gegenstand des Kunstwerks abgiebt, wird gerade auch dieß Aeußerliche, wozu wesentlich die Kleidung gehört, in seiner Wirklichkeit und Treue das Nothwendigste. Hauptsächlich ist dieser Forderung Folge zu leisten, wenn es darauf ankommt, bestimmte Charaktere, die in irgend einer *besonderen* Sphäre groß und wirksam gewesen sind, ihrer Individualität nach vor Augen zu stellen. In einem Gemälde oder in Marmor erscheint das Individuum für die unmittelbare Anschauung in körperlicher Weise, d. h. in der Bedingtheit des Aeußern, und das Portrait über diese Bedingtheit hinausheben zu wollen, wäre um so widersprechender, als das Individuum sodann etwas schlechthin in sich selbst Unwahres an ihm hätte; indem das Verdienst, das Eigenthümliche und Ausgezeichnete wirklicher Menschen eben in ihrer Thätigkeit auf das Wirkliche, in ihrem Leben und Wirken in bestimmten Berufskreisen besteht. Soll uns diese individuelle Thätigkeit anschaulich werden, so muß die Umgebung nicht heterogen und störend seyn. Ein berühmter General z. B. hat in Ansehung der unmittelbaren Umgebung unter Kanonen, Flinten, Pulverdampf als General existirt, und wenn wir ihn uns in seiner

Thätigkeit vorstellen wollen, so denken wir daran, wie er seinen Adjutanten Ordre austheilt, Schlachtlinien ordnet, den Feind angreift u. s. f. Und näher ist solch ein General nicht General überhaupt, sondern zeichnet sich besonders in einer bestimmten Waffengattung aus; er ist etwa Anführer der Infanterie, oder ein tüchtiger Husar und dergleichen mehr. Zu diesem allen gehört nun auch seine eigenthümliche eben diesen Umständen anpassende Kleidung. Ferner ist ein berühmter General — ein berühmter General, doch darum noch kein Gesetzgeber, kein Dichter, vielleicht nicht einmal ein religiöser Mann, regiert u. s. f. hat er auch nicht, kurz er ist keine Totalität, und diese allein ist idealischer, göttlicher Art. Denn die Göttlichkeit der idealen Skulpturgestalten ist gerade darin zu suchen, daß ihr Charakter und Individualität keinen besonderen Verhältnissen und Zweigen der Thätigkeit angehört, sondern diesem Getheiltseyn entnommen, oder, wenn die Vorstellung solcher Verhältnisse angeregt wird, so dargestellt ist, daß wir von diesen Individuen glauben müssen, sie seyen alles in allem zu leisten im Stande.

Deswegen bleibt es eine sehr oberflächliche Forderung, die Helden des Tages oder jüngsten Vergangenheit, wenn ihre Heldenschaft beschränkterer Art ist, in idealer Kleidung darzustellen. Diese Forderung zeigt zwar einen Eifer für das Schöne der Kunst, aber einen Eifer, der unverständig ist, und aus Liebe für die Antike übersieht, daß die Größe der Alten zugleich wesentlich in dem hohen Verstande alles dessen, was sie thaten, liegt; indem sie zwar das, was an sich idealisch ist, dargestellt haben; dem aber, was es nicht ist, eine solche Form nicht haben aufdringen wollen. Ist der ganze Gehalt der Individuen nicht idealisch, so darf es auch nicht die Kleidung seyn, und wie ein kräftiger, bestimmter, entschlossener General nicht deshalb schon ein Gesicht hat, das die Formen eines Mars vertrüge, so würden hier die Gewänder griechischer Götter dieselbe Mummerei seyn, als wenn man einen bärtigen Mann in Mädchenkleider steckte.

Dessen ohnerachtet macht auch die moderne Kleidung wieder dadurch manche Schwierigkeit, daß sie der Mode unterworfen, und schlechthin veränderlich ist. Denn es ist die Vernünftigkeit der Mode, daß sie über das Zeitliche das Recht, es immer von Neuem wieder zu verändern, ausübt. Ein zugeschnittener Rock kommt bald wieder aus der Mode, und damit er gefalle, dazu gehört, daß er eben Mode sey. Wenn aber die Mode vorüber ist, hört auch die Gewöhnung auf, und was vor wenigen Jahren noch gefiel, wird sogleich lächerlich. Deshalb sind auch nur solche Bekleidungsarten für Statuen beizubehalten, welche den specifischen Charakter einer Zeit in einem mehr dauernden Typus ausprägen, im Allgemeinen aber ist es räthlich, einen Mittelweg zu finden, wie es unsere heutigen Künstler thun. Dennoch bleibt es im Ganzen immer mißlich, Portraitstatuen, wenn sie nicht entweder klein sind oder es bei ihnen nur auf eine familiäre Darstellung abgesehen ist, moderne Kleider zu geben. Am besten machen sich deshalb bloße Büsten, die denn auch leichter ideal gehalten werden können, mit bloßem Halse und Brust, da hier der Kopf und die Physiognomie die Hauptsache bleiben, und das Uebrige nur ein gleichsam unbedeutendes Beiwesen ist. Bei großen Statuen dagegen, besonders wenn sie ruhig dastehn, sehen wir eben, weil sie in Ruhe sind, sogleich was sie anhaben, und ganze Männerfiguren selbst in Portraitgemälden können sich in ihrer modernen Kleidung nur schwer über das Unbedeutende erheben. So sind z. B. Herder und Wieland vom alten Tischbein in ganzer Figur sitzend gemalt und von guten Künstlern in Kupfer gestochen. Man fühlt jedoch gleich, daß es ganz etwas Mattes, Oedes und Ueberflüssiges ist, ihre Hosen, Strümpfe und Schuhe zu sehen, und vollends ihre gemächliche, selbstgefällige Haltung auf einem Sessel, wo sie die Hände behaglich über dem Magen zusammen legen.

Anders aber verhält es sich mit Portraitstatuen von Individuen, die entweder der Zeit ihrer Wirksamkeit nach weit von

uns abliegen, oder überhaupt in sich selbst von idealer Größe sind. Denn das Alte ist gleichsam zeitlos geworden und in die unbestimmtere allgemeine Vorstellung zurückgetreten, so daß es bei dieser Loslösung von seiner partikulären Wirklichkeit auch in seiner Bekleidung einer idealen Darstellung fähig wird. Mehr noch gilt dieß für Individuen, welche durch ihre Selbstständigkeit und innere Fülle der bloßen Beschränktheit eines besonderen Berufs, und der Wirksamkeit nur in einer bestimmten Zeit entzogen, für sich selbst eine freie Totalität, eine Welt von Verhältnissen und Thätigkeiten ausmachen, und deshalb auch in Ansehung der Bekleidung über die Familiarität des Alltäglichen in ihrer gewöhnlichen zeitlichen Aeußerlichkeit hinweggehoben erscheinen müssen. Schon bei den Griechen finden sich Statuen des Achill und Alexander, bei denen die individuelleren Portraitzüge so fein sind, daß man in diesen Gestalten eher Götterjünglinge als Menschen zu erkennen glaubt. Bei dem genialen großherzigen Jüngling Alexander ist dieß vollständig am Platz. In ähnlicher Weise steht nun aber auch Napoleon z. B. so hoch, und ist ein so umfassender Geist, daß nichts hindert, ihn in idealer Kleidung hinzustellen, die selbst bei Friedrich dem Großen nicht unpassend seyn würde, wenn es sich darum handelte, ihn in seiner ganzen Größe zu feiern. Zwar kommt auch hier wesentlich der Maaßstab der Statuen in Betracht. Bei kleinen Figürchen, die etwas Familiäres haben, stören Napoleons dreieckiger kleiner Hut, die bekannte Uniform, die übereinandergeschlagenen Arme keineswegs, und wollen wir den großen Friedrich als „den ollen Fritz" vor uns sehen, so kann man ihn mit Hut und Stock wie auf Tabacksdosen vorstellen.

3. Individualität der idealen Skulpturgestalten.

Wir haben bis jetzt das Skulpturideal sowohl in seinem allgemeinen Charakter als auch nach den nähern Formen seiner besonderen Unterschiede betrachtet. Drittens bleibt uns jetzt nur

noch herauszuheben übrig, daß die Ideale der Skulptur, in sofern sie ihrem Inhalte nach in sich substantielle Individualitäten, ihrer Gestalt nach die menschliche Körperform darzustellen haben, auch zur unterscheidbaren Besonderheit der Erscheinung fortgehn müssen, und deshalb einen Kreis besonderer Individuen bilden, wie wir ihn schon aus der klassischen Kunstform her als den Kreis der griechischen Götter kennen. Man könnte sich zwar vorstellen, es dürfe nur Eine höchste Schönheit und Vollendung geben, welche sich nun auch in ihrer ganzen Vollständigkeit in Einer Statue koncentriren lasse, aber diese Vorstellung von einem Ideal als solchen ist schlechthin abgeschmackt und thöricht. Denn die Schönheit des Ideals besteht eben darin, daß sie keine bloß allgemeine Norm ist, sondern wesentlich Individualität und deshalb auch Besonderheit und Charakter hat. Dadurch allein kommt erst Lebendigkeit in die Skulpturwerke hinein, und erweitert die Eine abstrakte Schönheit zu einer Totalität in sich selbst bestimmter Gestalten. Im Ganzen jedoch ist dieser Kreis seinem Gehalt nach beschränkt, indem eine Menge von Kategorien, die wir z. B. in unserer christlichen Anschauung zu gebrauchen gewohnt sind, wenn wir den Ausdruck menschlicher und göttlicher Eigenschaften darstellen wollen, beim eigentlichen Ideal der Skulptur fortfallen. So haben z. B. die moralischen Gesinnungen und Tugenden, wie das Mittelalter und die moderne Welt sie zu einem in jeder Epoche wieder modificirten Pflichtenkreis zusammenstellten, bei den idealen Göttern der Skulptur keinen Sinn und sind für diese Götter nicht vorhanden. Wir dürfen deswegen die Darstellung der Aufopferung, des besiegten Eigennutzes, den Kampf gegen das Sinnliche, den Sieg der Keuschheit u. s. f. hier ebensowenig erwarten, als den Ausdruck der Liebesinnigkeit, der unwandelbaren Treue, der männlichen und weiblichen Ehre und Ehrbarkeit, oder den Ausdruck religiöser Demuth, Unterwerfung und Beseligung in Gott. Denn alle

diese Tugenden, Eigenschaften und Zustände beruhen Theils auf dem Bruch des Geistigen und Leiblichen, Theils gehn sie über das Leibliche hinaus in die bloße Innigkeit des Gemüths zurück, oder zeigen die einzelne Subjektivität in der Trennung von seiner anundfürsichseyenden Substanz, so wie im Streben der Wiedervermittelung mit derselben. Ferner ist der Kreis dieser eigentlichen Götter der Skulptur zwar eine Totalität, doch wie wir schon bei Betrachtung der klassischen Kunstform sahen, kein nach Begriffsunterschieden streng zu gliederndes Ganzes. Dennoch sind die einzelnen Gestalten jede von der andern als in sich abgeschlossene bestimmte Individuen zu unterscheiden, obgleich sie nicht durch abstrakt ausgeprägte Charakterzüge auseinandertreten, sondern im Gegentheil viel Gemeinsames in Rücksicht auf ihre Idealität und Göttlichkeit behalten.

Die näheren Unterschiede nun können wir nach folgenden Gesichtspunkten durchgehn.

Erstens kommen bloß äußere Kennzeichen, beihergestellte Attribute, Art der Kleidung, Bewaffnung und dergleichen in Betracht; Abzeichen, in deren bestimmteren Angabe Winckelmann besonders weitläufig gewesen ist.

Zweitens aber liegen die Hauptunterschiede nicht nur in so äußerlichen Merkmalen und Zügen, sondern in dem individuellen Bau und Habitus der ganzen Gestalt. Das Wesentlichste in dieser Rücksicht ist der Unterschied des Alters, Geschlechts, sowie der verschiedenen Kreise, aus welchen die Bildwerke ihren Inhalt und ihre Form nehmen, indem von den Göttern zu Heroen, Satyrn, Faunen, Portraitstatuen fortgegangen wird, und die Darstellung sich endlich auch zur Auffassung thierischer Bildungen verliert.

Drittens endlich wollen wir einen Blick auf die einzelnen Gestalten werfen, zu deren individuellen Form die Skulptur jene allgemeineren Unterschiede verarbeitet. Hier vornehmlich ist es das breiteste Detail, das sich aufdrängt, und uns

Einzelnes, das sich überdieß vielfach in's Empirische verläuft, mehr nur beispielsweise anzuführen erlaubt.

a) Was nun erstens die Attribute und sonstiges äußerliches Beiwesen angeht, Art des Putzes, Waffen, Geräthe, Gefäße, überhaupt Dinge, welche zur Beziehung auf die Umgebung gehören, so sind diese Äußerlichkeiten in den hohen Werken der Skulptur sehr einfach, mäßig und beschränkt gehalten, so daß nicht mehr davon vorhanden ist, als zur Andeutung und zum Verständniß gehört. Denn es ist die Gestalt für sich, ihr Ausdruck, und nicht das äußerliche Beiwesen, was die geistige Bedeutung und deren Anschauung geben muß. Umgekehrt aber werden dergleichen Bezeichnungen ebenso nothwendig, um die bestimmten Götter wiedererkennen zu lassen. Die allgemeine Göttlichkeit nämlich, welche in jedem einzelnen Gotte das Substantielle der Darstellung abgiebt, bringt durch diese gleiche Grundlage eine nahe Verwandtschaft des Ausdrucks und der Gestalten hervor, so daß nun jeder Gott auch wieder seiner Besonderheit enthoben werden, und auch ebenso andere Zustände und Darstellungsweisen durchgehen kann, als die ihm sonst eigenthümlichen. Dadurch tritt an ihm die besondere Charakteristik überhaupt nicht durchweg in vollem Ernste hervor, und es sind oft nur solche Äußerlichkeiten, die übrig bleiben, um ihn erkennbar zu machen. Aus diesen Bezeichnungen nun will ich nur die folgenden andeuten.

α. Von den eigentlichen Attributen habe ich schon bei Gelegenheit der klassischen Kunstform und ihrer Götter gesprochen. In der Skulptur verlieren dieselben noch mehr ihren selbstständigen symbolischen Charakter und behalten nur das Recht, als die mit irgend einer Seite der bestimmten Götter in Verwandtschaft stehende äußerliche Bezeichnung an der Gestalt, die nur sich selber darstellt, oder neben derselben zu erscheinen. Sie sind vielfach von Thieren hergenommen, wie z. B. Zeus mit dem Adler dargestellt wird, Juno mit dem Pfau, Bacchus mit Tiger und Panther, die seinen Wagen ziehn, weil, wie Winckelmann

(Bd. 2. S. 503.) sagt, dieses Thier einen beständigen Durst hat, und begierig ist nach Wein; ebenso Venus mit dem Hasen oder der Taube. — Andere Attribute sind Geräthschaften oder Werkzeuge, die auf Thätigkeit und Handlungen Bezug haben, welche jedem Gott seiner bestimmten Individualität gemäß zugeschrieben werden. So wird z. B. Bacchus mit dem Thyrsusstab abgebildet, um den sich Epheublätter und Bänder schlingen, oder er hat einen Kranz von Lorbeerblättern, um ihn als Sieger auf seinem Zuge nach Indien zu bezeichnen, oder auch eine Fackel, mit welcher er der Ceres leuchtete.

Dergleichen Bezüglichkeiten, von denen ich allerdings hier nur die allerbekanntesten angeführt habe, setzen besonders den Scharfsinn und die Gelehrsamkeit der Antiquare in Bewegung, und bringen sie zu einer Kleinigkeitskrämerei, die dann freilich oft zu weit geht, und Bedeutsamkeit in Dingen sieht, in welchen keine liegt. So z. B. nahm man zwei berühmte in Schlummer liegende weibliche Figuren im Vatikan und der Villa Medicis bloß deswegen für Darstellungen der Kleopatra, weil sie ein Armband von der Gestalt einer Viper trugen, und den Archäologen beim Anblick der Schlange sogleich der Tod der Kleopatra ganz ebenso einfiel, wie einem frommen Kirchenvater etwa die erste Schlange, welche im Paradiese die Eva verführte, in Gedanken kommt. Nun war es aber allgemein die Sitte griechischer Frauen, Armbänder in Form von Schlangenwindungen zu tragen, und die Armbänder selbst hießen Schlangen. So hat denn auch schon Winckelmann's richtiger Sinn (Bd. V. B. 6. K. 2. S. 56; VI. 11. 2. S. 222.) diese Figuren nicht mehr für Kleopatra angesehn, und Visconti (Mus. Pio-Clement. Tom. 2. p. 89 — 92.) sie endlich bestimmt für eine Ariadne erkannt, wie sie vor Schmerz über die Entfernung des Theseus zuletzt in Schlummer gesunken ist. — Wie unendlich oft man sich nun auch in solchen Beziehungen hat irre führen lassen, und so sehr die Art des Scharfsinns kleinlich erscheint, die von dergleichen unbedeutenden Äußerlichkeiten ausgeht, so ist diese Untersuchungsweise und Kritik doch nothwendig, weil oft die nähere Bestimmtheit einer Gestalt nur auf solchem Wege zu ermitteln ist. Doch kommt auch hierbei wieder die Schwierigkeit vor, daß wie die Gestalt, so auch die Attribute nicht jedesmal nur auf einen Gott schließen lassen, sondern mehreren gemeinschaftlich sind. Die Schaale z. B. sieht man außer bei Jupiter, Apoll, Merkur, Aeskulap auch noch bei Ceres und Hygiea; die Kornähre haben gleichfalls mehrere weibliche Gottheiten; die Lilie findet sich in der Hand der Juno, Venus und Hoffnung, und selbst den Blitz führt nicht nur Zeus, sondern auch Pallas, welche wiederum ihrerseits die Aegide nicht allein, sondern gleichmäßig mit Zeus, Juno und dem Apollo trägt (Winckelm. Bd. 2. S. 491.). Der Ursprung der individuellen Götter aus einer gemeinschaftlichen, unbestimmteren allgemeinen Bedeutung führt selbst alte Symbole mit sich, die dieser allgemeineren und dadurch der gemeinschaftlichen Natur der Götter angehörten.

β. Anderweitiges Beiwesen, Waffen, Gefäße, Pferde u. s. f., findet mehr in solchen Werken Platz, welche schon aus der einfachen Ruhe der Götter zur Darstellung von Handlungen, Gruppen, Reihen von Figuren, wie dieß in Reliefs der Fall seyn darf, heraustreten, und deshalb auch von äußerlich mannigfaltigen Bezeichnungen und Andeutungen einen breiteren Gebrauch machen können. Auch auf Weihgeschenken, die in Kunstwerken aller Art, vornehmlich in Statuen bestanden, auf den Statuen der olympischen Sieger, hauptsächlich aber auf Münzen und geschnittenen Steinen hatte dann der reiche, schöpferische Witz der griechischen Erfindsamkeit einen großen Spielraum, symbolische und sonstige Bezüglichkeiten z. B. auf die Lokalität der Stadt u. s. f. anzubringen.

γ. Tiefer nun schon aus der Äußerlichkeit in die Individualität der Götter hineingenommen sind solche Kennzeichen, welche der bestimmten Gestalt selber angehören und einen integrirenden

Theil derselben ausmachen. Hierher ist die specifische Art der Bekleidung, Bewaffnung, des Haarschmucks, Putzes u. s. f. zu zählen, in Bezug auf welche ich mich jedoch zur näheren Erläuterung mit wenigen Anführungen aus Winckelmann begnügen will, der in der Auffassung solcher Unterschiede sehr scharfsinnig war. Unter den besonderen Göttern ist Zeus vornehmlich durch die Art des Haarwurfs zu erkennen, so daß Winckelmann behauptet, (Bd. IV. B. 5. K. 1. §. 29.) ein Kopf würde schon durch die Haare seiner Stirn oder durch seinen Bart, wenn auch weiter nichts vorhanden wäre, als ein Jupiterkopf bestimmt werden können. „Auf der Stirne, sagt W. nämlich (l. c. §. 31.), erheben sich die Haare aufwärts, und deren verschiedene Abtheilungen fallen, in einen engen Bogen gekrümmt, wieder herunter." Und diese Art das Haar darzustellen, war so durchgreifend, daß sie selbst bei den Söhnen und Enkeln des Zeus beibehalten wurde. So z. B. ist in dieser Rücksicht das Haupt des Jupiter von dem des Aeskulap kaum zu unterscheiden, der dafür aber einen andern Bart hat, besonders auf der Oberlippe, wo derselbe mehr im Bogen gelegt ist, während er bei Jupiter sich „mit einmal um die Winkel des Mundes herumdrehet, und sich mit dem Bart auf dem Kinne vermischt." Auch den schönen Kopf einer Statue des Neptun in der Villa Medicis, später in Florenz, weiß Winckelmann durch den krauseren Bart, der über der Oberlippe außerdem auch dicker ist, und durch das lockigere Haupthaar von Köpfen des Jupiter zu unterscheiden. Pallas, ganz im Unterschiede der Diana, trägt das Haar lang vom Haupte ab gebunden, und dann unter dem Bande in Locken reihenweise herabhängend, Diana dagegen von allen Seiten hinaufgestrichen und auf dem Wirbel in einen Knaul gebunden. Das Haupt der Ceres ist bis auf das Hintertheil mit ihrem Gewande bedeckt, dabei trägt sie nebst Aehren ein Diadem wie Juno, „vor welchem sich die Haare, wie Winckelmann bemerkt, (IV. 5. 2. §. 10.) in einer lieblichen Verwirrung zerstreut erheben, so daß dadurch vielleicht ihre Betrübniß über

den Raub ihrer Tochter Proserpina angedeutet werden soll." — Die ähnliche Individualität geht nun auch durch andere Äußerlichkeiten, wie z. B. Pallas an ihrem Helm und dessen bestimmter Gestalt, an ihrer Art der Bekleidung u. s. f. zu erkennen ist.

b) Die wahrhaft lebendige Individualität nun aber, in sofern sie sich in der Skulptur durch die freie schöne Körpergestalt ausprägen soll, darf sich nicht bloß durch solche Nebendinge, wie Attribute, Haarwuchs, Waffen und sonstige Werkzeuge, Keule, Dreizack, Scheffel u. s. f. kundgeben, sondern muß sowohl in die Gestalt selbst, als auch in deren Ausdruck eindringen. In solcher Individualisirung nun waren die griechischen Künstler um so feiner und schöpferischer, als die Göttergestalten eben eine wesentlich gleiche substantielle Grundlage hatten, aus welcher nun, ohne sich davon abzutrennen, die charakteristische Individualität so herausgearbeitet werden mußte, daß diese Grundlage darin schlechthin lebendig und gegenwärtig blieb. Vorzüglich ist in den besten antiken Skulpturwerken die feine Aufmerksamkeit zu bewundern, mit welcher die Künstler darauf bedacht waren, jeden der kleinsten Züge der Gestalt und des Ausdrucks in Harmonie mit dem Ganzen zu bringen, eine Aufmerksamkeit, aus welcher dann allein diese Harmonie selber hervorgeht.

Fragen wir weiter nach allgemeinen Hauptunterschieden, welche sich als die nächsten Grundlagen für die bestimmtere Besonderung der Körperformen und ihres Ausdrucks geltend machen können, so ist

α. das Erste der Unterschied kindlicher und jugendlicher Gestalten von denen eines späteren Alters. Beim echten Ideal, sagte ich bereits früher, sey jeder Zug, jeder einzelnste Theil der Gestalt ausgedrückt, und ebenso das Geradlinige, das sich so fortgehen läßt, die abstrakt ebenen Flächen, wie das Cirkelrunde, Verstandesrunde durchaus vermieden, und dagegen die lebendige Mannigfaltigkeit der Linien und Formen in der verbindenden Nüancirung ihrer Uebergänge aufs Schönste durchgebildet. Im kindlichen und jugendlichen Alter nun fließen die Gränzen der

Formen mehr unmerklich in einander, und verlaufen sich so sanft, daß man sie, wie Winckelmann sagt (VII. S. 78.), mit der Fläche eines von den Winden nicht beunruhigten Meeres vergleichen kann, von welchem man, obwohl es in steter Bewegung ist, dennoch sagt, daß es still sey. Bei vorgerückterem Alter hingegen treten die Unterscheidungen markirter hervor und müssen zu bestimmterer Charakteristik ausgearbeitet seyn. Vortreffliche männliche Gestalten gefallen deshalb beim ersten Anblick auch sogleich mehr, weil alles ausdrucksvoller ist, und wir deshalb die Kenntniß, Weisheit und Geschicklichkeit des Künstlers um so schneller bewundern lernen. Denn ihrer Weiche und geringeren Anzahl der Unterschiede wegen scheinen jugendliche Gestalten leichter. In der That aber ist das Gegentheil der Fall. In sofern nämlich „die Bildung ihrer Theile zwischen dem Wachsthum und der Vollendung gleichsam unbestimmt gelassen ist," (Winckelmann VII. S. 80.) müssen die Gelenke, Knochen, Sehnen, Muskeln zwar weicher und zarter, dennoch aber ebenso angedeutet werden. Darin feiert eben die alte Kunst ihren Triumph, daß auch an den zartesten Gestalten jedesmal alle Theile und deren bestimmte Organisation in fast unscheinbaren Nüancen von Erhöhung und Vertiefung in einer Weise bemerklich sind, durch welche sich das Wissen und die Virtuosität eines Künstlers nur einem streng forschenden, aufmerksamen Beobachter kund geben. Wäre z. B. an einer zarten männlichen Figur, wie der jugendliche Apoll, nicht mit vollkommener, obschon halb versteckter, Einsicht die ganze Struktur des menschlichen Körpers wirklich und gründlich angegeben, so würden die Glieder wohl rund und voll erscheinen, aber zugleich schlaff und ohne Ausdruck und Mannigfaltigkeit, so daß das Ganze schwerlich erfreuen könnte. — Als ein auffallendstes Beispiel des Unterschiedes jugendlicher Körper vom männlichen im späteren Alter sind die Knaben und der Vater in der Gruppe des Laokoon anzuführen.

Im Ganzen aber ziehn die Griechen bei Darstellung ihrer

Götterideale für Skulpturwerke das noch jugendliche Alter vor, und deuten selbst in Köpfen und Statuen des Jupiter oder Neptun kein Greisenalter an.

β. Ein wichtigerer zweiter Unterschied betrifft das Geschlecht, in welchem die Gestalt dargestellt wird, den Unterschied männlicher und weiblicher Formen. Im Allgemeinen läßt sich von den letzteren dasselbe sagen, was ich schon von dem früheren jugendlicheren Alter dem späteren gegenüber in der Kürze angab. Die weiblichen Formen sind zarter, weicher, die Sehnen und Muskeln, obschon sie nicht fehlen dürfen, weniger angedeutet, die Uebergänge fließender, sanfter, doch bei der Verschiedenheit des Ausdrucks vom stillen Ernst, der strengeren Macht und Hoheit an bis zur weichsten Anmuth und Grazie des Liebreizes höchst nüancenvoll und mannigfaltig. Der gleiche Reichthum der Formen findet in den männlichen Gestalten statt, bei denen noch außerdem der Ausdruck der ausgearbeiteten körperlichen Stärke und des Muthes hinzukommt. Die Heiterkeit des Genusses aber bleibt allen gemeinsam, eine Frohheit und selige Gleichgültigkeit, die über alles Besondere hinaus ist, verknüpft zugleich mit einem stillen Zug der Trauer, jenem Lächeln in Thränen, bei dem es weder zum Lächeln noch zur Thräne kommt.

Zwischen dem männlichen und weiblichen Charakter ist hier aber nicht durchweg eine strenge Gränze zu ziehn, denn die jugendlicheren Göttergestalten des Bacchus und Apollo gehn oft bis zur Zartheit und Weiche weiblicher Formen, ja zu einzelnen Zügen der weiblichen Organisation fort, ja es giebt selbst Darstellungen des Herkules, in welchen er so jungfräulich gebildet erscheint, daß man ihn mit der Jole, seiner Geliebten, verwechselt hat. Diesen Uebergang nicht nur, sondern selbst die Verbindung männlicher und weiblicher Formen haben die Alten sodann in den Hermaphroditen ausdrücklich dargestellt.

γ. Drittens endlich fragt es sich nach den Hauptunterschieden, welche in die Skulpturgestalt dadurch hereinkommen, daß

sie einem der bestimmten Kreise angehört, die den Gehalt der idealen für die Skulptur geeigneten Weltanschauung ausmachen.

Die organischen Formen, deren die Skulptur sich in ihrer Plastik überhaupt bedienen kann, sind die Formen des Menschlichen einer- und des Thierischen andererseits. In Rücksicht auf das Thierische haben wir schon gesehen, daß es auf der Höhe der strengeren Kunst nur als Attribut neben die Göttergestalt treten dürfe, wie wir z. B. neben der jagenden Diana eine Hirschkuh finden, und neben Zeus den Adler. Eben so gehören hieher der Panther, Greifen und ähnliche Gebilde. Außer den eigentlichen Attributen erhalten nun aber die thierischen Formen, Theils vermischt mit der menschlichen, Theils auch selbstständige Gültigkeit. Doch ist der Kreis solcher Darstellungen beschränkt. Außer den Bocksformen ist es vornehmlich das Roß, dessen Schönheit und feurige Lebendigkeit sich Eingang in die plastische Kunst verschafft, sey es nun in Vereinigung mit der menschlichen Bildung, oder sey es in seiner vollständigen freien Gestalt. Das Pferd steht nämlich überhaupt schon mit dem Muth, der Tapferkeit und Gewandtheit menschlicher Heldenschaft und heroischer Schönheit in nahem Bezuge, während andere Thiere, wie z. B. der Löwe, welchen Herkules, der Eber, den Meleager erlegt, das Objekt dieser heroischen Thaten selbst sind, und deshalb mit in den Kreis der Darstellung, wenn diese sich zu Gruppen und auf Reliefs zu bewegteren Situationen und Handlungen ausbreitet, einzutreten ein Recht haben.

Das Menschliche seinerseits giebt, in sofern es in Form und Ausdruck als reines Ideal gefaßt wird, die gemäße Gestalt für das Göttliche ab, welches, als noch an das Sinnliche gebunden, nicht fähig ist, in die einfache Einheit eines Gottes zusammenzugehn, und sich nur durch einen Kreis göttlicher Gebilde auslegen kann. Eben so aber umgekehrt bleibt das Menschliche, sowohl seinem Gehalt als seinem Ausdrucke nach, auch im Gebiete der menschlichen Individualität als solcher stehn, obschon

dieselbe anderen Theils bald mit dem Göttlichen, bald mit dem Thierischen in Verwandtschaft und Einigung gebracht wird.

Hierdurch erhält die Skulptur folgende Gebiete, denen sie ihren Inhalt zur Ausgestaltung entnehmen kann. Als den wesentlichen Mittelpunkt habe ich mehrfach bereits den Kreis der besonderen Götter genannt. Ihr Unterschied von den Menschen besteht vornehmlich darin, daß wie sie in Rücksicht auf ihren Ausdruck über die Endlichkeit der Sorge und verderblichen Leidenschaft hinaus zur seligen Stille und ewigen Jugend in sich gesammelt erscheinen, nun auch die Körperformen nicht nur von der endlichen Partikularität des Menschlichen gereinigt sind, sondern auch, ohne an Lebendigkeit zu verlieren, dennoch alles, was auf die Nothdurft und Bedürftigkeit des sinnlich Lebendigen hindeutet, von sich abstreifen. Ein interessanter Gegenstand z. B. ist es, daß die Mutter ihr Kind stillt; die griechischen Göttinnen aber sind immer kinderlos dargestellt. Juno schleudert den jungen Herkules der Mythe nach von sich und läßt die Milchstraße dadurch entstehen; der majestätischen Gattin des Zeus einen Sohn zuzugesellen war der antiken Anschauung zu niedrig. Selbst Aphrodite erscheint in der Skulptur nicht als Mutter; Amor ist wohl in ihrer Umgebung, doch weniger im Verhältniß des Kindes. Aehnlich wird auch dem Jupiter zur Amme eine Ziege gegeben, und Romulus und Remus werden von einer Wölfin gesäugt. Unter ägyptischen und indischen Bildern dagegen giebt es noch viele, auf welchen Götter von Göttinnen die Muttermilch empfangen. Bei den griechischen Göttinnen ist die Jungfräulichkeit der Gestalt, welche die Naturbestimmung des Weibes am wenigsten hervortreten läßt, überwiegend.

Dieß macht einen wichtigen Gegensatz der klassischen Kunst gegen die romantische aus, in welcher die Mutterliebe einen Hauptgegenstand abgiebt. Von den Göttern als solchen geht sodann die Skulptur zu den Heroen und jenen Gestalten fort,

welche wie die Centauren, Faune und Satyrfiguren Mischungen von Menschen und Thieren sind.

Die Heroen sind nur durch sehr feine Unterschiede von den Göttern abgegränzt; und ebenso über das bloß Menschliche in seinem gewöhnlichen Daseyn erhoben. Von einem Battus auf Münzen von Cyrene sagt Winckelmann z. B. (IV. S. 105.), „er würde durch einen einzigen Blick zärtlicher Lust einen Bacchus, und durch einen Zug von göttlicher Großheit einen Apollo abbilden können." Doch gehen hier die menschlichen Formen, wo es darauf ankommt, die Gewalt des Willens und der Körperkraft darstellig zu machen, besonders in gewissen Theilen aufs Große, in die Muskeln legten die Künstler eine schnelle Wirkung und Regung, und in heftigen Handlungen setzten sie alle Triebfedern der Natur in Bewegung. Indem jedoch an demselben Helden eine ganze Reihe unterschiedener, ja entgegengesetzter Zustände vorkommt, so nähern sich die männlichen Formen auch hier wieder häufig den weiblichen. So z. B. am Achilles bei seinem ersten Erscheinen unter den Mädchen des Lykomedes. Hier tritt er nicht in der Heldenstärke auf, die er vor Troja entfaltet, sondern in Weiberkleidern und einem Reize der Gestalt, der das Geschlecht fast zweifelhaft läßt. Auch Herkules ist nicht immer in dem Ernst und der Kraft zu jenen mühseligen Arbeiten, die er verrichtete, dargestellt, sondern ebenso wie er der Omphale dient, so wie auch in der Ruhe der Vergötterung und überhaupt in den mannigfaltigsten Situationen. In anderen Beziehungen haben die Heroen oft wieder die größte Verwandtschaft mit den Gestalten der Götter selbst, Achill z. B. mit Mars, und es ist deshalb die Sache des gründlichsten Studiums, aus der Charakterisirung ganz ohne weitere Attribute gleich die bestimmte Bedeutung einer Statue zu erkennen. Dennoch wissen geübte Kunstkenner selbst aus einzelnen Stücken sogleich auf den Charakter und Form der ganzen Gestalt zu schließen und das Fehlende sich zu ergänzen, woraus man wiederum den feinen Sinn und die

Konsequenz der Individualisirung in der griechischen Kunst bewundern lernt, deren Meister auch den kleinsten Theil dem Charakter des Ganzen angemessen zu erhalten und auszuführen verstanden.

Was die Satyrn und Faunen anbetrifft, so ist in ihren Kreis das hineinverlegt, was von dem hohen Ideal der Götter ausgeschlossen bleibt, menschliches Bedürfniß, Lebensfröhlichkeit, sinnlicher Genuß, Befriedigung der Begierde und dergleichen mehr. Doch sind besonders die jungen Satyrn und Faunen von den Alten meist in solcher Schönheit der Gestalt dargestellt, daß, wie Winckelmann behauptet (IV. S. 78.), „eine jede Figur derselben, den Kopf ausgenommen, mit einem Apollo könnte verwechselt werden, sonderlich mit demjenigen, welcher Sauroktonos heißt, und einerlei Stand der Beine mit den Faunen hat." Am Kopf sind die Faunen und Satyrn durch die gespitzten Ohren, die straubigten Haare und kleinen Hörnchen kenntlich.

Zu einem zweiten Kreise schließt sich das Menschliche als solches zusammen. Hieher gehört besonders die menschliche Schönheit der Gestalt, wie sie sich in ihrer durchgebildeten Kraft und Geschicklichkeit in den Kampfspielen kund giebt; Ringer, Diskuswerfer u. s. f. bilden deshalb einen Hauptgegenstand. In solchen Produktionen geht die Skulptur dann schon dem mehr Portraitartigen entgegen, in welchem die Alten jedoch, selbst da, wo sie wirkliche Individuen darstellten, noch immer das Princip der Skulptur, wie wir es haben kennen lernen, festzuhalten verstanden.

Das letzte Gebiet endlich, das die Skulptur ergreift, ist die Darstellung von Thiergestalten als solchen, besonders Löwen, Hunden u. s. f. Auch in diesem Felde wußten die Alten das Princip der Skulptur, das Substantielle der Gestalt aufzufassen und individuell zu verlebendigen, geltend zu machen, und gelangten darin zu solcher Vollkommenheit, daß z. B. die Kuh des Myron berühmter geworden ist, als selbst seine übrigen Werke. Göthe hat sie in Kunst und Alterthum (II. Bds. 1stes Heft) mit großer Anmuth geschildert und vorzüglich darauf aufmerksam gemacht,

daß, wie wir schon oben sahen, solche thierische Funktion wie das Säugen hier nur im Felde des Thierischen vorkommt. Alle Einfälle der Dichter in alten Epigrammen entfernt er, und betrachtet sinnvoll nur die Naivetät der Konception, aus der das vertraulichste Bild entspringt.

c) Zum Schluß dieses Kapitels haben wir jetzt noch von den einzelnen Individuen, zu deren Charakter und Lebendigkeit die so eben angeführten Unterschiede herausgearbeitet werden, einiges Nähere hauptsächlich von der Darstellung der Götter anzuführen.

α. Wie überhaupt, so könnte man zwar auch in Rücksicht auf die geistigen Götter der Skulptur die Meinung geltend machen wollen, die Geistigkeit sei eigentlich die Befreiung von der Individualität, und so müßten auch die Ideale, je idealer und herrlicher, um desto weniger von einander als Individuen unterschieden bleiben; aber die erstaunungswürdig von den Griechen gelöste Aufgabe der Skulptur bestand in dieser Beziehung gerade darin, der Allgemeinheit und Idealität der Götter zum Trotz, ihnen dennoch Individualität und Unterscheidbarkeit erhalten zu haben, wie sehr sich freilich in bestimmten Sphären das Bestreben aufthut, die festen Grenzen aufzuheben, und die besonderen Formen auch in ihrem Uebergange darzustellen. Nimmt man nun ferner die Individualität in der Weise, daß gewissen Gottheiten bestimmte Züge gleichsam wie Portraitzüge eigen waren, so scheint dadurch ein fester Typus an die Stelle lebendiger Production zu treten und der Kunst zu schaden. Dieß ist aber eben so wenig der Fall. Im Gegentheil war die Erfindung in der Individualisirung und Lebendigkeit um so feiner, jemehr ein substantieller Typus derselben zu Grunde lag.

β. Was ferner die einzelnen Götter selbst angeht, so liegt die Vorstellung nahe, daß über allen diesen Idealen ein Individuum als ihr Herrscher stehe. Diese Würde und Hoheit hat vor allem Phidias der Gestalt und dem Ausdruck des Zeus beigelegt, doch

wird der Vater der Götter und Menschen zugleich mit einem heiteren, gnädigen Blick in thronender Milde hingestellt, in männlichem Alter, nicht mit der Wangenfülle der Jugend, ohne jedoch umgekehrt an irgend eine Härte der Form oder Andeutung der Gebrechlichkeit und des Alters anzustreifen. Am verwandtesten mit Jupiter in Gestalt und Ausdruck sind seine Brüder, Neptun und Pluto, deren interessante Statuen in Dresden z. B. bei aller Eigenthümlichkeit dennoch verschieden gehalten sind; Zeus in der Milde der Hoheit, Neptun wilder, Pluto, der mit dem Serapis der Aegypter zusammengeht, düsterer, getrübter.

Wesentlicher von Jupiter unterschieden bleiben Bacchus und Apollo, Mars und Merkur; jene in jugendlicherer Schönheit und Zartheit der Formen, diese männlicher, obschon bartlos; Merkur rüstiger, schlanker, mit besonderer Feinheit der Gesichtszüge; Mars nicht etwa wie Herkules in der Stärke der Muskeln und übrigen Formen, sondern als jugendlicher, schöner Held in idealer Bildung.

Von den Göttinnen will ich nur der Juno, Pallas, Diana und Venus Erwähnung thun.

Wie Zeus unter den männlichen Gottheiten, so hat Juno unter den weiblichen in ihrer Gestalt und im Ausdruck derselben die meiste Hoheit; die großen rundgewölbten Augen sind stolz und gebieterisch, eben so der Mund, der sie, besonders im Profil gesehen, sogleich kenntlich macht. Im Ganzen giebt sie den Eindruck „einer Königinn, die herrschen will, verehrt seyn und Liebe erwecken muß" (Winckelmann IV. S. 116.).

Pallas dagegen hat den Ausdruck strengerer Jungfräulichkeit und Züchtigkeit; Zärtlichkeit, Liebe, und jede Art weiblicher Schwäche ist von ihr ferngehalten, das Auge weniger offen als das der Juno, mäßig gewölbt und in stillem Sinnen etwas gesenkt, wie das Haupt, das sich nicht wie bei der Gattinn des Zeus stolz emporrichtet, obschon es mit einem Helm gewaffnet ist.

Von der gleichen Jungfräulichkeit der Gestalt wird Diana

abgebildet, doch mit größerem Reiz begabt, leichter, schlanker, wenn auch ohne Selbstgewißheit und Freude über ihre Anmuth. Sie steht nicht in ruhiger Betrachtung da, sondern ist meist gehend, vorwärtsdringend vorgestellt, mit geradeaus in die Weite schauendem Auge.

Venus endlich, die Göttinn der Schönheit als solcher, ist nebst den Grazien und Horen allein von den Griechen unbekleidet dargestellt worden, wenn auch nicht von allen Künstlern. Bei ihr hat die Nacktheit einen vollwichtigen Grund, weil sie die sinnliche Schönheit und deren Sieg, überhaupt Anmuth, Liebreiz, Zärtlichkeit, durch Geist ermäßigt und erhoben, zum Hauptausdruck hat. Ihr Auge, selbst wo sie ernster und erhabener seyn soll, ist kleiner als bei Pallas und Juno, nicht in der Länge, doch enger durch das untere, in etwas gehobene Augenlied, wodurch das liebäugelnde Schmachten aufs Schönste ausgedrückt ist. Im Ausdruck jedoch ist sie wie in der Gestalt verschieden, bald ernster, mächtiger, bald zierlicher und zärtlicher, bald von reiferem, bald von jugendlicherem Alter. Wie z. B. Winckelmann (IV. S. 112.) die mediceische Venus mit einer Rose vergleicht, die nach einer schönen Morgenröthe beim Aufgang der Sonne aufbricht. Die himmlische Venus dagegen wurde mit einem Diadem, das dem der Juno gleicht, und welches auch die Venus victrix trägt, bezeichnet.

γ. Die Erfindung nun dieser plastischen Individualität, deren ganzer Ausdruck durch die Abstraktion der bloßen Form vollständig bewirkt wird, war in dem gleichen Maaße einer unübertroffenen Vollendung nur bei den Griechen einheimisch, und hat ihren Grund in der Religion selbst. Eine geistigere Religion kann sich mit innerer Betrachtung und Andacht begnügen, so daß für sie Skulpturwerke mehr nur als Luxus und Ueberfluß gelten; eine so sinnlich anschauende aber, wie die griechische, muß immer fortproduciren, indem für sie dieß künstlerische Schaffen und Erfinden eine selbst religiöse Thätigkeit und Ersättigung

und für das Volk die Anschauung solcher Werke nicht eine bloße Betrachtung ist, sondern selbst zur Religion und zum Leben gehört. Ueberhaupt thaten die Griechen alles für's Oeffentliche und Allgemeine, in welchem jeder seinen Genuß, seinen Stolz, seine Ehre fand. In dieser Oeffentlichkeit nun ist die Kunst der Griechen nicht bloß ein Schmuck, sondern ein lebendiges, nothwendig zu befriedigendes Bedürfniß, ähnlich wie zu ihrer Glanzzeit bei den Venetianern die Malerei. Daraus allein können wir uns, bei den Schwierigkeiten der Skulptur, die ungeheure Menge von Bildsäulen, diese Wälder von Statuen aller Art erklären, die zu tausend, zweitausend in einer Stadt, in Elis, Athen, Korinth und selbst in jeder geringeren Stadt, und ebenso in Großgriechenland und auf den Inseln in großer Anzahl sich befanden.

Drittes Kapitel.

Wir haben uns bis jetzt in unserer Betrachtung zunächst nach den allgemeinen Bestimmungen umgesehn, aus welchen wir den für die Skulptur gemäßesten Inhalt und die demselben entsprechende Form entwickeln konnten. Als diesen Inhalt fanden wir das klassische Ideal, so daß wir zweitens die Art und Weise festzustellen hatten, in welcher die Skulptur unter den besonderen Künsten am geeignetsten sey, das Ideal zu gestalten. Indem nun das Ideal wesentlich nur als Individualität zu fassen ist, so breitet sich nicht nur die innere künstlerische Anschauung zu einem Kreise idealer Gestalten auseinander, sondern auch die äußere Darstellungsweise und Ausführung zu vorhandenen Kunstwerken zerfällt zu besondern Arten der Skulptur. In dieser Rücksicht bleiben uns jedoch noch folgende Gesichtspunkte zu besprechen übrig:

Erstens die Darstellungsweise, welche, in sofern sie an die wirkliche Ausführung geht, entweder einzelne Statuen, oder Gruppen bildet, bis sie endlich im Relief schon zum Princip der Malerei den Uebergang macht;

Zweitens das äußere Material, in welchem diese Unterschiede real werden;

Drittens die geschichtlichen Entwickelungsstufen innerhalb der in den verschiedenen Arten und Materialen vollbrachten Kunstwerke.

1. Die einzelne Statue, die Gruppe und das Relief.

Wie wir bei der Architektur einen wesentlichen Unterschied zwischen selbstständiger und dienender Baukunst machten, so können wir jetzt auch einen ähnlichen Unterschied zwischen solchen Skulpturwerken feststellen, welche selbstständig für sich dastehn, und zwischen solchen, welche mehr nur zur Ausschmückung architektonischer Räume dienen. Für die ersteren ist die Umgebung nichts als ein selber durch die Kunst bereitetes Lokal, während bei den anderen die Beziehung auf das Bauwerk, dessen Schmuck sie bilden, das Wesentliche bleibt, und nicht nur die Form, sondern zum größten Theil auch den Inhalt des Skulpturwerks bestimmt. Im Großen und Ganzen können wir in dieser Rücksicht sagen, daß einzelne Statuen ihrer selbst wegen dastehn, Gruppen dagegen und mehr noch Reliefs sich dieser Selbstständigkeit zu begeben anfangen, und von der Architektur zu den Zwecken dieser Kunst verwendet werden.

a) Was die einzelne Statue anbetrifft, so ist ihre ursprüngliche Aufgabe die echte Aufgabe der Skulptur überhaupt, Tempelbilder zu verfertigen, wie sie in der Halle des Tempels aufgestellt wurden, wo die ganze Umgebung sich auf sie bezog.

α. Hier bleibt die Skulptur in ihrer gemäßesten Reinheit, indem sie die Göttergestalt situationslos, in schöner, einfacher, thatloser Ruhe, oder doch frei, unangefochten, ohne bestimmte Handlung und Verwicklung, wie ich es schon mehrfach geschildert habe, in unbefangenen Situationen ausführt.

β. Das nächste Heraustreten der Gestalt aus dieser strengeren Hoheit oder seligen Versenkung besteht darin, daß in der ganzen Stellung sich der Beginn einer Handlung oder das Ende derselben andeutet, ohne daß dadurch die göttliche Ruhe gestört und die Gestalt in Konflikt und Kampf dargestellt wird. Von dieser Art sind die berühmte mediceische Venus und der Apoll von Belvedere. Zu Lessing's und Winckelmann's Zeit wurde

diesen Statuen als den höchsten Idealen der Kunst eine unbeschränkte Bewunderung gezollt; jetzt sind sie, seitdem man im Ausdruck tiefere und in den Formen lebendigere und gründlichere Werke hat kennen lernen, in ihrem Werthe etwas heruntergedrückt, und man setzt sie in eine schon spätere Zeit, in welcher die Glätte der Ausarbeitung schon das Gefällige und Angenehme im Auge hat, und nicht mehr im strengen echten Styl beharrt. Ein englischer Reisender nennt sogar (Morn. Chron. v. 26. Juli 1825) den Apollo geradezu einen theatralischen Stutzer (a theatrical coxcomb), und der Venus giebt er zwar große Sanftheit, Süße, Symmetrie und schüchterne Grazie zu, aber nur eine fehlerlose Geistlosigkeit, eine negative Vollkommenheit und — a good deal of insipidity. Wir können die Fortbewegung aus jener strengeren Stille und Heiligkeit allgemein so fassen. Die Skulptur ist allerdings die Kunst des hohen Ernstes, aber dieser hohe Ernst der Götter, da dieselben keine Abstraktionen, sondern individuelle Gestaltungen sind, führt ebenso die absolute Heiterkeit, und dadurch den Reflex auf das Wirkliche und Endliche mit sich, in welchem die Heiterkeit der Götter nicht das Gefühl des Versenktseyns in solchen endlichen Gehalt, aber das Gefühl der Versöhnung, der geistigen Freiheit und des Beisichseyns ausdrückt.

γ. Darum hat die griechische Kunst sich in die ganze Heiterkeit des griechischen Geistes ergossen, und ein Wohlgefallen, eine Freude und Beschäftigung an einer unendlichen Menge höchst erfreulicher Situationen gefunden. Denn nachdem sie einmal aus den steiferen Abstraktionen des Darstellens sich zur Hochachtung der lebendigen Idividualität, die alles in sich vereinigt, herausgerungen hatte, so ward ihr das Lebendige und Heitere lieb, und die Künstler ergingen sich nun in einer Mannigfaltigkeit von Darstellungen, welche aber nicht in's Peinliche, Grausige, Verschrobene und Quälende abschweifen, sondern in der Gränze harmloser Menschlichkeit bleiben. Die Alten haben nach dieser Seite hin viel

Skulpturwerke von der höchsten Vortrefflichkeit geliefert. Ich will hier von den vielfachen mythologischen Gegenständen scherzhafter, aber ganz reiner heiterer Natur nur die Spiele Amors anführen, welche schon näher an die gewöhnliche Menschlichkeit herantreten, so wie andere, in denen die Lebendigkeit der Darstellung das Hauptinteresse ist, und das Aufgreifen und die Beschäftigung mit solchen Stoffen die Heiterkeit und Harmlosigkeit selbst ausmacht. In dieser Sphäre z. B. waren der Würfelspieler und Trabant des Polyklet so geschätzt, als seine argivische Here; eines gleichen Ruhmes erfreute sich der Diskuswerfer und Läufer des Myron; wie lieblich ferner und gepriesen ist nicht der sitzende Knabe, der sich einen Dorn aus der Ferse zieht, und andere Darstellungen ähnlichen Inhalts kennt man in Menge zum Theil dem Namen nach. Es sind dieß der Natur abgelauschte Momente, die flüchtig vorübergehn, hier aber vom Bildner fixirt erscheinen.

b) Von solchen Anfängen der Richtung nach Außen geht dann die Skulptur zur Darstellung bewegterer Situationen, Konflikte und Handlungen und dadurch zu Gruppen fort. Denn mit der bestimmteren Handlung kommt die konkretere Lebendigkeit zum Vorschein, die sich zu Gegensätzen, Reaktionen und damit auch zu wesentlichen Beziehungen mehrerer Figuren und deren Verschlingung auseinanderbreitet.

α. Das Nächste sind jedoch auch hier bloße ruhige Zusammenstellungen, wie z. B. die zwei kolossalen Rossebändiger, die zu Rom auf dem Monte Cavallo stehn, und auf Kastor und Pollux gedeutet werden. Man schreibt die eine Statue dem Phidias, die andere dem Praxiteles ohne festen Beweis zu, obschon die hohe Vortrefflichkeit der Konception und die zugleich zierliche Gründlichkeit der Ausführung so gewichtige Namen rechtfertigt. Es sind dieß nur freie Gruppen, die noch keine eigentliche Handlung oder Folge derselben ausdrücken, und für die Skulpturdarstellung und öffentliche Aufstellung vor dem Parthenon, wo sie ursprünglich sollen gestanden haben, ganz geeignet sind.

β. Die Skulptur geht nun aber in der Gruppe ebensosehr zweitens zur Darstellung von Situationen, welche Konflikte, zwiespaltige Handlungen, Schmerz, u. s. f. zum Inhalte haben, fort. Hier können wir wieder den echten Kunstsinn der Griechen rühmen, welcher dergleichen Gruppen nicht selbstständig für sich hinstellt, sondern dieselben, da die Skulptur in ihnen aus ihrem eigenthümlichen, und deshalb selbstständigen Bereich herauszutreten anfängt, in nähere Beziehung auf die Architektur brachte, so daß sie zur Ausschmückung architektonischer Räume dienten. Das Tempelbild als einzelne Statue in kampfloser Ruhe und Heiligkeit stand in der innern Zelle, welche dieses Skulpturwerks wegen da war; das äußere Giebelfeld dagegen wurde mit Gruppen ausgeschmückt, die nun bestimmte Handlungen des Gottes darstellten, und daher zu einer bewegteren Lebendigkeit herausgearbeitet werden durften. Von dieser Art ist die berühmte Gruppe der Niobiden. Die allgemeine Form für die Anordnung ist hier durch den Raum, für welchen sie bestimmt war, gegeben. Die Hauptfigur stand in der Mitte und konnte die größte, hervorstechendste Gestalt seyn; die übrigen gegen die spitzen Seitenwinkel des Giebels hin bedurften anderer Stellungen bis zum Liegen.

Von sonstigen bekannten Werken will ich nur noch der Gruppe des Laokoon Erwähnung thun. Sie ist vor vierzig oder fünfzig Jahren ein Gegenstand vieler Untersuchungen und weitläufigen Besprechens gewesen. Besonders wurde es als ein wichtiger Umstand angesehn, ob Virgil seine Beschreibung dieser Scene nach dem Skulpturwerk, oder der Künstler sein Werk nach der virgilischen Schilderung gemacht habe, ob ferner Laokoon schreie, und ob es sich überhaupt schicke, in der Skulptur einen Schrei ausdrücken zu wollen und dergleichen mehr. Mit solchen psychologischen Wichtigkeiten hat man sich ehemals herumgetrieben, weil die Winckelmann'sche Anregung und der echte Kunstsinn noch nicht durchgedrungen waren, und Stubengelehrte ohnehin zu solchen

Erörterungen aufgelegter sind, da ihnen häufig ebensosehr die Gelegenheit, wirkliche Kunstwerke zu sehen, als die Fähigkeit, dieselben in der Anschauung aufzufassen, abgeht. Das Wesentlichste, was bei dieser Gruppe in Betracht kommt, ist, daß bei dem hohen Schmerz, der hohen Wahrheit, dem krampfhaften Zusammenziehn des Körpers, dem Bäumen aller Muskeln, dennoch der Adel die Schönheit erhalten, und zur Grimasse, Verzerrung und Verrenkung auch nicht in der entferntesten Weise fortgegangen ist. Dabei gehört das ganze Werk aber ohne Zweifel dem Geiste des Stoffes, der Künstlichkeit der Anordnung, dem Verständniß der Stellung und der Art der Ausarbeitung nach einer späteren Epoche an, welche die einfache Schönheit und Lebendigkeit schon durch ein gesuchtes Hervorkehren der Kenntnisse im Baue und der Muskulatur des menschlichen Körpers zu überbieten trachtet, und durch eine allzu verfeinerte Zierlichkeit der Bearbeitung zu gefallen sucht. Der Schritt von der Unbefangenheit und Größe der Kunst zur Manier ist hier schon gethan.

γ. Skulpturwerke nun lassen sich in den mannigfaltigsten Lokalen aufstellen; vor Eingängen in Säulenhallen, auf Vorplätzen, Treppengeländern, in Nischen, u. s. f. und eben mit dieser Vielartigkeit des Ortes und der architektonischen Bestimmung, welche ihrerseits wieder einen vielfachen Bezug auf menschliche Zustände und Verhältnisse hat, ändert sich unendlich der Inhalt und Gegenstand der Kunstwerke, der sich in den Gruppen noch mehr dem Menschlichen nähern kann. Doch ist es immer eine mißliche Sache, dergleichen bewegtere, vielgestaltete Gruppen, auch wenn sie keine Konflikte zum Stoff haben, auf die Spitze der Gebäude gegen die freie Luft ohne Hintergrund zu stellen. Bald nämlich ist der Himmel grau, bald blau und blendend hell, so daß die Umrisse der Figuren nicht genau zu sehn sind. Auf diese Umrisse aber, auf die Silhouette kommt es vornehmlich an, indem sie die eigentliche Hauptsache sind, die man erkennt, und die das Uebrige allein verständlich macht. Denn bei einer Gruppe

stehen viele Theile der Gestalten der eine vor dem andern, die Arme z. B. vor dem Leib, ebenso das Bein einer Figur vor dem anderen. Schon dadurch wird in der Entfernung der Umriß solcher Theile undeutlich und unverständlich, oder doch viel weniger klar, als der Umriß der Theile, welche ganz frei stehn. Man braucht sich nur eine Gruppe auf Papier gezeichnet vorzustellen, so daß von einer Figur einige Glieder stark und scharf hingeschrieben, andere dagegen nur trübe und unbestimmt angedeutet sind. Dieselbe Wirkung thut eine Statue, und mehr noch Gruppen, die keinen anderen Hintergrund als die Luft haben, man sieht dann nur eine scharf abgeschnittene Silhouette, in welcher inwendig nur schwächere Andeutungen erkennbar bleiben.

Dieß ist der Grund, daß z. B. die Viktoria auf dem Brandenburger Thor zu Berlin nicht nur ihrer Einfachheit und Ruhe wegen von schöner Wirkung ist, sondern sich auch in Rücksicht auf die einzelnen Figuren genau erkennen läßt. Die Pferde stehn weit auseinander, ohne einander zu bedecken, und ebenso hebt sich auch die Gestalt der Viktoria hoch genug über sie hinaus. Der tieckische Apollo dagegen auf seinem von Greifen gezogenen Wagen nimmt sich auf dem Schauspielhause weniger vortrefflich aus, so kunstgerecht sonst auch die ganze Konception und Arbeit seyn mag. Ich habe durch die Vergünstigung eines Freundes die Figuren in der Werkstatt gesehen; man konnte sich eine herrliche Wirkung versprechen; so wie sie aber jetzt in der Höhe stehen, fällt immer zu viel von dem Umriß einer Gestalt auf die andere, an welcher derselbe nun seinen Hintergrund hat, und eine um so weniger freie, deutliche Silhouette erhält, als den Figuren sämmtlich die Einfachheit abgeht. Die Greifen, welche ohnehin durch ihre kürzeren Beine nicht so hoch und frei als die Pferde dastehn, haben außerdem Flügel, und Apollo seinen Schopf und die Leier im Arm. Dieß alles ist für den Standort zu viel, und trägt nur zur Unklarheit der Umrisse bei.

c) Die letzte Darstellungsweise endlich, durch welche die

Skulptur schon einen bedeutenden Schritt gegen das Princip der Malerei hin thut, ist das Relief; zunächst das Haut-Relief, dann das Bas-Relief. Hier ist die Fläche die Bedingung, so daß die Figuren auf ein und demselben Plane stehn, und die räumliche Totalität der Gestalt, von welcher die Skulptur ausgeht, mehr und mehr zu verschwinden anfängt. Das alte Relief nähert sich nun aber der Malerei noch nicht so weit, daß es zu perspektivischen Unterschieden von Vor- und Hintergründen fortschritte, sondern hält an der Fläche als solcher fest, ohne durch die Kunst des Kleinermachens die verschiedenen Gegenstände in räumliche Unterschiede vor und zurücktreten zu lassen. Am liebsten hält sie deshalb die Figuren im Profil, und stellt sie auf der gleichen Fläche nebeneinander. Bei dieser Einfachheit können dann aber sehr verwickelte Handlungen nicht zum Inhalt genommen werden, sondern Handlungen, welche schon in der Wirklichkeit mehr in ein und derselben Linie vor sich gehn, Aufzüge, Opferzüge und dergleichen, Züge olympischer Sieger u. s. f.

Dennoch hat das Relief die größte Mannigfaltigkeit, indem es nicht nur die Friese und Wände der Tempel ausfüllt und verziert, sondern sich nun auch um die Geräthschaften, Opfergefäße, Weihgeschenke, Schaalen, Trinkkrüge, Urnen, Lampen u. s. f. herzieht, Sessel, Dreifüße schmückt, und sich mit verwandten Handwerkskünsten verschwistert. Hier vornehmlich ist es der Witz der Erfindung, der zu den vielfältigsten Gestaltungen und Kombinationen ausläuft, und den eigentlichen Zweck der selbstständigen Skulptur festzuhalten nicht mehr im Stande bleibt.

2. Material der Skulptur.

Indem wir durch die Individualität, welche das Grundprincip der Skulptur abgiebt, überhaupt zur Besonderung sowohl der Kreise des Göttlichen, Menschlichen und der Natur, aus denen die Plastik ihre Gegenstände hernimmt, als auch der Darstellungsweise in einzelnen Statuen, Gruppen und Reliefs fortgetrieben

sind, so haben wir die gleiche Mannigfaltigkeit der Besonderung nun auch in dem Material aufzusuchen, dessen sich der Künstler zu seinen Darstellungen bedienen kann. Denn eine und die andere Art des Inhalts und der Auffassungsweise liegt der einen oder anderen Art des sinnlichen Materials näher, und hat eine geheime Zuneigung und Zusammenstimmung mit demselben.

Als eine allgemeine Bemerkung will ich hier nur anführen, daß die Alten, wie sie in der Erfindung unübertrefflich waren, uns ebenso auch durch die erstaunliche Ausbildung und Geschicklichkeit in der technischen Ausführung in Verwunderung setzen. Beide Seiten sind in der Skulptur gleich schwer, weil ihre Mittel der Darstellung der innern Vielseitigkeit entbehren, welche den übrigen Künsten zu Gebote steht. Die Architektur ist zwar noch ärmer, aber sie hat auch nicht die Aufgabe, den Geist selbst in seiner Lebendigkeit oder das natürlich Lebendige in der für sich unorganischen Materie gegenwärtig zu machen. Diese ausgebildete Geschicklichkeit in der durchgängig vollendeten Behandlung des Materials liegt jedoch im Begriffe des Ideals selbst, da es ein gänzliches Hereintreten in's Sinnliche und die Verschmelzung des Innern mit seinem äußeren Daseyn zum Princip hat. Dasselbe Princip macht sich deshalb auch da geltend, wo das Ideal zur Ausführung und Wirklichkeit gelangt. In dieser Rücksicht dürfen wir uns nicht wundern, wenn behauptet wird, daß die Künstler in den Zeiten der großen Kunstfertigkeit ihre Marmorwerke entweder ohne Modelle in Thon arbeiteten, oder wenn sie dergleichen hatten, doch weit freier und unbefangener dabei zu Werke gingen, „als in unseren Tagen geschieht, wo man streng genommen nur Kopien in Marmor nach vorher in Thon gearbeiteten Originalen, Modelle genannt, liefert." (Winckelm. Werk. Bd. V. S. 389. Anmerk.) Die alten Künstler erhielten sich dadurch die lebendige Begeisterung, welche bei Wiederholungen und Kopien mehr oder weniger immer verloren geht, obschon es sich nicht läugnen läßt, daß hin und wieder einzelne fehlerhafte

Theile selbst bei berühmten Kunstwerken vorkommen, als z. B. Augen, die nicht gleich groß sind, Ohren, von denen das eine niedriger oder höher steht als das andere, Füße von etwas ungleicher Länge und was dergleichen mehr ist. Sie hielten nicht auf die jedesmal strengste Abzirklung in solchen Dingen, wie es die gewöhnliche, aber sich sehr gründlich dünkende Mittelmäßigkeit der Produktion und Kunstrichterschaft, die kein anderes Verdienst hat, zu thun pflegt.

a) Unter den verschiedenartigen Materialen, in welchen die Skulptoren Götterbilder verfertigten, ist eines der ältesten das Holz. Ein Stock, ein Pfosten, auf den oben ein Kopf aufgesetzt wurde, machte den Anfang. Von den frühesten Tempelbildern sind viele aus Holz, doch auch zu Phidias Zeit blieb dieß Material noch in Gebrauch. So bestand z. B. die kolossale Minerva des Phidias zu Platää aus vergoldetem Holze, Kopf, Hände und Füße aus Marmor, (Meyer's Gesch. der bild. Künste bei den Griechen, I. S. 60 flg.) und auch Myron verfertigte noch (Paus. II. 30.) eine Hekate aus Holz mit nur einem Gesicht und einem Leib, und zwar zu Aegina, wo die Hekate am meisten verehrt und ihr jährlich ein Fest gefeiert wurde, das, wie die Aegineten behaupteten, der Thracier Orpheus ihnen gestiftet hatte.

Im Ganzen aber scheint das Holz, wenn es nicht mit Gold oder sonst in anderer Weise überzogen wird, der eigenen Fasern, so wie des Zuges dieser Fasern wegen gegen das Großartige zu sein, und sich mehr zu kleineren Arbeiten zu eignen, zu welchen es im Mittelalter häufig benutzt wurde und auch heute noch angewendet wird.

b) Als das hauptsächlichste weitere Material ist ferner Elfenbein in Verbindung mit Gold, gegossenes Erz und Marmor zu nennen.

α. Elfenbein und Gold benutzte bekanntlich Phidias zu seinen Meisterwerken, wie z. B. zu dem olympischen Jupiter und auch in der Akropolis von Athen zu der berühmten kolossalen

Pallas, welche auf der Hand eine Viktoria, selbst über Lebensgröße, trug. Die nackten Theile des Körpers waren aus Elfenbeinplatten, Gewand und Mantel aus Goldblech gemacht, das abgenommen werden konnte. Diese Art in gelblichem Elfenbein und Gold zu arbeiten, stammt aus der Zeit her, in welcher die Statuen gefärbt wurden, eine Art der Darstellung, welche sich mehr und mehr zur Einfarbigkeit des Erzes oder Marmors aufhob. Das Elfenbein ist ein sehr reinliches Material, glatt, ohne die Körnigkeit des Marmors und dabei kostbar; denn um die Kostbarkeit ihrer Götterstatuen war es den Athenienſern gleichfalls zu thun. Die Pallas zu Platää hatte nur einen Ueberzug von Gold, die zu Athen aber gediegenes Metall. Kolossal und reich zugleich sollten die Statuen seyn. Quatremère de Quincy hat ein Meisterwerk über diese Werke, über die Toreutik der Alten, geschrieben. Toreutik — τορεύειν, τόρευμα — sollte eigentlich von Graben in Metall, Graviren, Einschneiden vertiefter Figuren, wie bei geschnittenen Steinen z. B., gebraucht werden, man wendet τόρευμα aber zur Bezeichnung von ganz- oder halberhabenen Arbeiten in Metall an, die durch Formen und Gießen, nicht durch Graben oder Graviren gefertigt werden, dann auch uneigentlich von erhabenen Figuren auf irdenen Gefäßen, und allgemeiner endlich von Bildnerei in Erzen überhaupt. Quatremère nun hat besonders auch die technische Seite der Ausführung untersucht, und berechnet, wie groß die Platten aus Elephantenzähnen geschnitten werden konnten, und wie viel den kolossalen Dimensionen der Figuren nach dazu gebraucht wurden u. s. f. Nach der anderen Seite aber ist er gleichmäßig bemüht gewesen, aus den Angaben der Alten eine Zeichnung der sitzenden Gestalt des Jupiter, und besonders des großen Stuhls mit den kunstreichen Basreliefs wiederherzustellen, und so in jeder Beziehung eine Vorstellung von der Pracht und Vollendung des Werks zu geben.

Im Mittelalter ist das Elfenbein hauptsächlich zu kleineren Werken der verschiedensten Art gebraucht worden, Christus am

Kreuz, Maria u. s. f.; ohnehin zu Trinkgeschirren mit Darstellungen von Jagden und sonstigen Scenen, wobei das Elfenbein seiner Glätte und Härte wegen noch vor dem Holze viele Vortheile hat.

β. Das beliebteste und am weitesten verbreitete Material aber bei den Alten war das Erz, in dessen Guß sie es bis zur höchsten Meisterschaft zu bringen wußten. Vornehmlich zur Zeit des Myron und Polyklet wurde es allgemein zu Götterstatuen und anderen Arten von Skulpturwerken gebraucht. Die dunklere, unbestimmtere Farbe, der Glanz, die Glätte des Erzes überhaupt hat noch nicht die Abstraktion des weißen Marmors, sondern ist gleichsam wärmer. Das Erz, dessen sich die Alten bedienten, war Theils Gold und Silber, Theils Kupfer in vielfachen Mischungen. So ist z. B. das sogenannte korinthische Erz eine eigene Mischung, welche bei dem Brande von Korinth aus dem unerhörten Reichthum dieser Stadt an Statuen und Geräthen von Erz entstand. Mummius ließ viele Statuen auf Schiffen fortschleppen, wobei denn der ehrliche Mann, der sehr viel auf diesen Schatz hielt, voll Sorge, denselben sicher nach Rom zu bringen, ihn den Schiffern unter Androhung der Strafe, sie müßten gleiche Statuen, wenn sie verloren gingen, wieder schaffen, anempfahl.

Im Erzgießen nun erlangten die Alten eine unglaubliche Meisterschaft, durch welche es ihnen möglich wurde, eben so fest als dünn zu gießen. Man kann dieß zwar als etwas bloß Technisches ansehn, das mit dem eigentlich Künstlerischen nichts zu schaffen habe, aber jeder Künstler arbeitet in einem sinnlichen Stoff, und es ist die Eigenheit des Genies, dieses Stoffes vollständig Meister zu werden, so daß die Geschicklichkeit und Fertigkeit im Technischen und Handwerksmäßigen eine Seite des Genies selbst ausmacht. Bei dieser Virtuosität im Gießen kam ein solches Skulpturwerk wohlfeiler zu stehn, und konnte schneller gefördert werden, als die Ausmeißelung von Marmorstatuen. Ein zweiter Vortheil, welchen die Alten durch ihre Meisterschaft im Guß zu

erreichen verstanden, war die Reinheit des Gusses, die sie so weit trieben, daß ihre erzene Statuen gar nicht ciselirt werden brauchten, und deshalb auch in den feineren Zügen nichts verloren, was beim Ciseliren sonst nie ganz zu vermeiden ist. Betrachten wir nun die ungeheure Menge von Kunstwerken, welche mit aus dieser Leichtigkeit und Meisterschaft im Technischen entsprangen, so müssen wir in das größte Erstaunen gerathen und zugeben, daß der Kunstsinn der Skulptur ein eigener Trieb und Instinkt des Geistes sey, der gerade in solchem Maaße und solcher Verbreitung nur zu einer Zeit unter einem Volke existiren konnte. Im ganzen preußischen Staate z. B. kann man noch heutigen Tages die Erzstatuen sehr gut zählen, die einzige bronzene Kirchenthür giebt es in Gnesen, und außer dem Berliner und Breslauer Standbilde Blücher's und dem Luther zu Wittenberg nur wenige bronzene Statuen in Königsberg und Düsseldorf. (Geschrieben 1829.)

Der sehr verschiedene Ton und die unendliche Bildsamkeit und Flüssigkeit gleichsam dieses Materials, das sich mit allen Arten der Darstellung vertragen kann, erlaubt nun der Skulptur zu verschiedenartigster Mannigfaltigkeit von Produktionen überzugehn, und den so gefügigen sinnlichen Stoff einer Menge von Einfällen, Artigkeiten, Gefäßen, Zierrathen, anmuthigen Kleinigkeiten anzupassen. Der Marmor dagegen hat eine Gränze seines Gebrauchs in Darstellung von Gegenständen und in Größe derselben, wie er z. B. Urnen und Vasen mit Basreliefs in einem gewissen Maaßstabe noch liefern kann. Für kleinere Gegenstände aber wird er untauglich. Dagegen schließt das Erz, das nicht nur in Formen gegossen, sondern auch geschlagen und gravirt werden kann, fast keine Art und Größe der Darstellung aus.

Als ein näheres Beispiel läßt sich hier der Münzkunst sachgemäß Erwähnung thun. Auch in ihr haben die Alten vollendete Meisterwerke der Schönheit geliefert, obschon sie in dem technischen Theil des Prägens gegen die heutige Ausbildung des

Maschinenwesens noch weit zurückstanden. Die Münzen wurden nicht eigentlich geprägt, sondern aus fast kugelförmigen Metallstücken geschlagen. Seinen Gipfel erreichte dieser Zweig der Kunst zur Zeit Alexanders; die römischen Kaisermünzen verschlechtern sich schon; in unserer Zeit ist besonders Napoleon in seinen Münzen und Medaillen die Schönheit der Alten wieder zu erneuern bemüht gewesen, und sie sind von großer Vortrefflichkeit; in anderen Staaten aber bleibt meist der Metallwerth und die Richtigkeit die Hauptrücksicht beim Prägen der Münzen.

γ. Das letzte der Skulptur vorzüglich entsprechende Material endlich ist der Stein, der für sich sc. a. die Objektivität des Bestehens und der Dauer hat. Die Aegypter bereits meißelten ihre Skulpturkolosse mit größter Mühseligkeit der Arbeit aus dem härtesten Granit, Sienit, Basalt u. s. f.; am unmittelbarsten aber stimmt der Marmor, in seiner weichen Reinheit, Weiße, so wie in seiner Farblosigkeit und Milde des Glanzes mit dem Zwecke der Skulptur zusammen, und erhält besonders durch das Körnige und das leise Hindurchscheinen des Lichts einen großen Vorzug vor der kreidehaften todten Weiße des Gypses, der zu hell ist und die feineren Schattirungen leicht überblendet. Die vorzugsweise Anwendung des Marmors finden wir bei den Alten erst in einer spätern Epoche, zur Zeit nämlich des Prariteles und Skopas, welche in Marmorstatuen die anerkannteste Meisterschaft errangen. Phidias arbeitete zwar auch in Marmor, doch größtentheils nur Kopf, Füße und Hände; Myron und Polyklet bedienten sich hauptsächlich des Erzes; Prariteles und Skopas hingegen suchten die Farbe, dieß der abstrakten Skulptur Heterogene, zu entfernen. Allerdings läßt sich nicht läugnen, daß die reine Schönheit des Skulpturideals sich ebenso vollständig in Erz wie in Marmor ausführen lasse, wenn aber, wie dieß bei Prariteles und Skopas der Fall war, die Kunst der milderen Anmuth und Lieblichkeit der Gestalt zuzuschreiten beginnt, so zeigt sich der Marmor als das gemäßere Material. Denn der Marmor

(Meyer's Gesch. der bild. Künste bei den Griechen, I. S. 279.) „befördert vermittelst seiner Durchsichtigkeit das Weiche der Umrisse, ihr sanftes Verlaufen und lindes Zusammenstoßen; desgleichen erscheint die zarte, künstliche Vollendung an der milden Weiße des Steins viel deutlicher, als selbst am edelsten Erz je geschehen kann, welches, je schöner es grünlich anläuft, desto mehr ruhestörende Glanzlichter und Widerscheine verursacht." Ebenso war die sorgfältige Rücksicht, welche zu dieser Zeit auch in der Skulptur auf Licht und Schatten genommen wurde, dessen Nüancen und feinere Unterschiede der Marmor sichtbarer macht als das Erz, ein neuer Grund, dieß Gestein dem Gebrauch des Metalls vorzuziehn.

c) Diesen vornehmlichsten Arten des Materials haben wir zum Schluß noch Edelsteine und Glas beizugesellen.

Die alten Gemmen, Kameen und Pasten sind unschätzbar, indem sie uns im kleinsten Maaßstabe dennoch in höchster Vollendung den ganzen Umkreis der Skulptur, von der einfachen Göttergestalt an, durch die mannigfaltigsten Arten der Gruppirung hindurch bis zu allen möglichen Einfällen im Heitern und Artigen hin, wiederholen. Doch macht Winckelmann in Betreff der Stoschischen Sammlung die Bemerkung: (Bd. III. Vorr. XXVII.) „ich kam hier zuerst auf die Spur einer Wahrheit, die mir nachher in Erklärung der schwersten Denkmale von großem Nutzen gewesen, und diese bestehet in dem Satze, daß auf geschnittenen Steinen sowohl, als in erhabenen Arbeiten die Bilder sehr selten von Begebenheiten genommen sind, die nach dem trojanischen Kriege, oder nach der Rückkehr des Ulysses in Ithaka vorgefallen, wenn man etwa die Herakliden oder Abkömmlinge des Herkules ausnimmt: denn die Geschichte derselben gränzet noch mit der Fabel, die der Künstler eigener Vorwurf. Es ist mir jedoch nur ein einziges Bild der Geschichte der Herakliden bekannt."

Was erstens die Gemmen betrifft, so zeigen die echten und vollendeteren Figuren von höchster Schönheit, wie organische

Naturwerke, und können doch durch die Lupe betrachtet werden, ohne von der Reinheit ihrer Züge zu verlieren. Ich führe dieß nur deshalb an, weil die Kunsttechnik hier beinahe zu einer Kunst des Gefühls wird, indem der Künstler nicht wie der Bildhauer mit dem Auge seinem Thun zusehn und es damit regieren kann, sondern es fast im Gefühl haben muß. Denn er hält den auf Wachs geklebten Stein gegen kleine scharfe, durch ein Schwungrad gedrehte Rädchen, und läßt so die Formen ausschürfen. In dieser Weise ist es der Getastsinn, der die Konception, die Intention der Striche und Zeichnung inne hat und so vollkommen dirigirt, daß man bei diesen Steinen, wenn man sie durchs Licht sieht, eine erhobene Arbeit vor sich zu haben glaubt. —

Von entgegengesetzter Art zweitens sind die Kameen, welche die Gestalten erhaben aus dem Stein herausgeschnitten darstellen. Besonders der Onyx wurde hiezu als Material benutzt, wobei die Alten die verschieden gefärbten Lagen, besonders die weißliche und gelbbräunliche, mit Sinn und Geschmack geistreich hervorzuheben verstanden. Aemilius Paulus hat eine große Menge solcher Steine und kleinen Gefäße mit nach Rom geschleppt.

Bei den Darstellungen in diesen vielfachen Arten des Materials nun haben die griechischen Künstler keine erdichteten Situationen zu Grunde gelegt, sondern ihren Stoff jedesmal, außer Bacchanalen und Tänzen, aus den Göttermythen und Sagen geschöpft, und selbst bei Urnen und Darstellungen von Leichenbegängnissen bestimmte Bezüge vor Augen gehabt, welche im Verhältniß zu dem Individuum standen, das durch dieses Begängniß geehrt werden sollte. Das ausdrücklich Allegorische dagegen gehört dem echten Ideal nicht an, sondern kommt mehr erst in der neuern Kunst zum Vorschein.

3. Historische Entwickelung der Skulptur.

Wir haben bisher die Skulptur durchweg als den gemäßesten

Ausdruck des klassischen Ideals betrachtet. Das Ideal nun aber hat nicht nur in sich selbst eine Fortentwickelung, durch welche es sich aus sich heraus zu dem macht, was es seinem Begriffe nach ist, und ebenso über dieß Zusammenstimmen mit seiner eigenen wesentlichen Natur fortzugehn beginnt, sondern, wie wir bereits im zweiten Theile beim Verlauf der besonderen Kunstformen sahen, erhält es auch außerhalb seiner in der symbolischen Darstellungsweise eine Voraussetzung, welche es, um überhaupt schon Ideal zu seyn, überschreiten muß, so wie eine weitere Kunst, die romantische, von welcher es selber überschritten wird.

Beide Kunstformen, die symbolische wie die romantische, ergreifen nun gleichfalls als Element ihrer Darstellung die menschliche Gestalt, deren räumliche Form sie festhalten und deshalb in Weise der Skulptur sichtbar herausstellen. Wir haben deshalb, wenn es darauf ankommt, auch der historischen Entwickelung Erwähnung zu thun, nicht nur von griechischer und römischer, sondern ebenso auch von orientalischer und christlicher Skulptur zu sprechen. Doch waren es unter den Völkern, bei denen das Symbolische den Grundtypus ihrer Kunstproduktionen ausmachte, vornehmlich nur die Aegypter, welche für ihre Götter anfingen, die aus dem bloßen Naturdaseyn sich herausringende menschliche Gestalt anzuwenden, so daß wir bei ihnen hauptsächlich, da sie überhaupt ihren Anschauungen im Materiellen als solchen eine Kunsteristenz gaben, auch der Skulptur begegnen. Verbreiteter dagegen und von reichhaltigerer Entwickelung ist die christliche Skulptur, sowohl in ihrem eigentlich romantischen mittelaltrigen Charakter, als auch in ihrer weiteren Ausbildung, in welcher sie sich näher wieder dem Princip des klassischen Ideals anzuschließen, und somit das specifisch Skulpturmäßige herzustellen bestrebt ist.

Nach diesen Gesichtspunkten will ich zum Schluß dieses ganzen Abschnitts erstens noch Einiges von der ägyptischen Skulptur im Unterschiede der griechischen und als Vorstufe des echten Ideals anführen.

Ein zweites Stadium bildet sodann die eigenthümliche Fortbildung der griechischen Skulptur, der die römische sich anschließt. Hier werden wir jedoch hauptsächlich auf die Stufe zu blicken haben, welche der eigentlich idealen Darstellungsweise vorangeht, da wir die ideale Skulptur selbst in dem zweiten Kapitel bereits weitläufiger betrachtet haben.

Drittens bleibt uns dann nur noch übrig, das Princip für die christliche Skulptur in der Kürze anzugeben. Doch kann ich mich in dieser Rücksicht überhaupt nur auf das Allgemeinste einlassen.

a) Wenn wir historisch in Griechenland die klassische Kunst der Skulptur aufzusuchen im Begriff sind, so begegnet uns, ehe wir bei diesem Ziel anlangen, sogleich die ägyptische Kunst auch als Skulptur, und zwar nicht nur in Rücksicht auf die großen, von der höchsten Technik und Ausarbeitung zeugenden Werke in einem ganz eigenthümlichen Kunststyl, sondern auch als ein Ausgangspunkt und Quelle für die Formen der griechischen Plastik. Daß dieß Letztere auch der wirklichen Geschichte nach als eine äußerliche Berührung, ein Aufnehmen und Lernen von Seiten griechischer Künstler der Fall sey, muß in Betreff auf die Bedeutung der dargestellten Götterbilder auf dem Felde der Mythologie, in Ansehung der künstlerischen Behandlungsweise durch die Kunstgeschichte ausgemacht werden. Der Zusammenhang der griechischen und ägyptischen Vorstellungen von den Göttern ist durch Herodot beglaubigt und erwiesen, den äußeren Zusammenhang der Kunst glaubt Creuzer besonders in den Münzen am sichtbarsten zu finden, und hält vornehmlich viel auf alt-attische Münzen. Er zeigte mir eine, die er besaß, und in welcher allerdings das Gesicht, ein Profil, ganz den Schnitt der Physiognomien ägyptischer Bilder hatte. (1821.) Doch dieß rein Historische können wir hier auf sich beruhn lassen, und haben nur darauf zu sehn, ob statt dessen ein innerer nothwendiger Zusammenhang aufzuzeigen ist. Diese Nothwendigkeit habe ich schon oben berührt.

Dem Ideal, der vollkommenen Kunst, muß die unvollkommene vorausgehn, durch deren Negation, d. h. durch Abstreifung der ihr noch anklebenden Mängel das Ideal erst zum Ideal wird. In dieser Beziehung hat die klassische Kunst allerdings ein Werden, das jedoch außerhalb ihrer ein selbstständiges Daseyn erhalten muß, da sie als klassische alle Bedürftigkeit, alles Werden hinter sich haben und in sich vollendet seyn muß. Dieß Werden als solches nun besteht darin, daß der Gehalt der Darstellung erst dem Ideal beginnt entgegenzugehn, doch einer idealen Auffassung unfähig bleibt, indem er noch der symbolischen Anschauung angehört, welche das Allgemeine der Bedeutung und die individuelle anschaubare Gestalt noch nicht in Eins zu bilden im Stande ist. Daß die ägyptische Skulptur solch einen Grundcharakter hat, ist das Einzige, was ich hier kurz andeuten will.

α. Das Nächste, dessen zu erwähnen wäre, ist der Mangel an innerer, schöpferischer Freiheit, aller Vollendung der Technik zum Trotz. Die griechischen Skulpturwerke gehn aus der Lebendigkeit und Freiheit der Phantasie hervor, welche die vorhandenen religiösen Vorstellungen zu individuellen Gestalten umschafft, und sich in der Individualität dieser Produktion ihre eigene ideale Anschauung und klassische Vollendung objektiv macht. Die ägyptischen Götterbilder dagegen behalten einen statarischen Typus; wie schon Plato (de leg. lib. II. ed. Bekk. III. 2. p. 239.) sagt, die Darstellungen waren von Alters her von den Priestern bestimmt, und weder den Malern noch andern Meistern in Figuren war es erlaubt, Neues zu machen, noch etwas anderes zu erfinden, als das Heimische, Urväterliche, noch ist es itzt erlaubt. Du wirst daher finden, daß was vor einer Myriade von Jahren (und zwar nicht Myriade, wie man so zu sagen pflegt, sondern wirklich so viel) gemacht oder gebildet worden ist, weder schöner noch häßlicher ist, als das heutigen Tages Gearbeitete. — Mit dieser statarischen Treue war der Umstand verbunden, daß in Aegypten, wie aus Herodot (II. c. 167.) hervorgeht, die Künstler nur geringer

Achtung genossen, und mit ihren Kindern allen andern Bürgern nachstehn mußten, die keine Kunstgewerbe trieben. Außerdem wird die Kunst hier nicht aus freiem Antriebe gehandhabt, sondern bei der Herrschaft der Kasten folgte der Sohn dem Vater nicht nur überhaupt in Rücksicht auf seinen Stand, sondern auch in der Art der Ausübung seines Gewerbes und seiner Kunst, und einer setzte den Fuß in die Spur des anderen, so daß, wie schon Winckelmann sich ausdrückt, (Bd. III. B. 2. K. 1. S. 74.) „niemand scheinet einen Fußstapfen gelassen zu haben, welcher dessen eigener heißen konnte." Dadurch erhielt sich die Kunst in dieser festen Ungebundenheit des Geistes, mit welcher die Beweglichkeit des freien, künstlerischen Genies, der Trieb nicht der äußeren Ehre und Belohnung, aber der höhere Trieb verbannt ist, Künstler zu seyn, d. h. nicht als Handwerker auf mechanische, abstrakt allgemeine Weise nach fertig vorhandenen Formen und Regeln zu arbeiten, sondern die eigene Individualität in seinem Werke, als der eigenen specifischen Schöpfung, zu erblicken.

β. Was nun zweitens die Kunstwerke selbst betrifft, so giebt Winckelmann, dessen Schilderungen auch hier wiederum große Feinheit der Beobachtung und Unterscheidung beweisen, den Charakter der ägyptischen Skulptur in den Hauptzügen folgendermaßen an. (Bd. III. B. 2. K. 2. S. 77—84.)

Im Allgemeinen geht der ganzen Gestalt und ihren Formen die Grazie und Lebendigkeit ab, welche durch den eigentlich organischen Schwung der Linien hervorkommt; die Umrisse sind gerade und in wenig ausschweifenden Linien, die Stellung erscheint gezwungen und steif, die Füße dicht aneinander gedrängt, und wenn sie bei stehenden Figuren auch der eine vor den andern gesetzt sind, bleiben sie doch von gleicher Richtung und sind nicht auswärts gekehrt; ebenso hangen die Arme an männlichen Figuren, gerade und fest angedrückt, am Leibe herunter. Die Hände, sagt Winckelmann ferner, haben eine Form, wie an Menschen, welche nicht übel gebildete Hände verdorben oder vernachläßigt

haben, die Füße aber sind platter und ausgebreiteter, die Zehen gleich lang und die kleine Zehe weder gekrümmt noch einwärts gebogen, sonst jedoch Hände, Nägel, Zehen nicht übel gestaltet, wenn auch an Fingern und Zehen die Gelenke nicht angedeutet werden; wie denn auch an allen übrigen nackten Theilen die Muskeln und Knochen wenig, Nerven und Adern gar nicht bezeichnet sind, so daß im Detail, ohngeachtet der mühevollen und geschickten Ausführung, doch diejenige Art der Ausarbeitung fehlt, welche der Gestalt erst die eigentliche Beseelung und Lebendigkeit ertheilt. Die Kniee dagegen, die Knöchel und der Ellenbogen zeigen sich, wie in der Natur, erhaben. Männliche Figuren zeichnen sich besonders durch einen ungewöhnlich schmalen Leib über den Hüften aus, der Rücken wird wegen der Säule, an welche die Statuen gelehnt und mit derselben aus einem Stücke gearbeitet sind, nicht sichtbar.

Mit dieser Unbeweglichkeit nun, die nicht etwa als bloße Ungeschicklichkeit der Künstler, sondern als ursprüngliche Anschauung von den Götterbildern und ihrer geheimnißtiefen Ruhe anzusehn ist, verbindet sich zugleich die Situationslosigkeit und der Mangel an jeder Art der Handlung, welche sich in der Skulptur durch Stellung und Bewegung der Hände, durch Gebehrde und Ausdruck der Züge kund giebt. Denn wir finden zwar unter den ägyptischen Darstellungen an Obelisken und Wänden viel bewegte Figuren, doch nur als Reliefs und meist bemalt.

Um noch einiges Nähere anzuführen, so liegen die Augen nicht etwa, wie im griechischen Ideal, tief, sondern stehen im Gegentheil fast mit der Stirne gleich, und sind platt und schräg gezogen, die Augenbrauen, Augenlieder und Ränder der Lippen sind meist durch eingegrabene Linien angegeben, oder die Brauen durch einen erhobenern Streifen bezeichnet, der bis in die Schläfe reicht und dort eckigt abgeschnitten ist. Was hier also vor Allem fehlt, ist das Hervorstehen der Stirn, und damit zugleich bei ungewöhnlich hochstehenden Ohren und eingebogenen Nasen, wie

in der gemeinen Natur das Zurücktreten der Backenknochen, die im Gegentheil stark angedeutet und herausgehoben sind, wogegen das Kinn immer zurückgezogen und klein ist, der streng verschlossene Mund seine Winkel, statt unterwärts, mehr aufwärts zieht, und die Lippen nur durch einen bloßen Einschnitt von einander gesondert erscheinen. Im Ganzen mangelt daher den Gestalten nicht nur die Freiheit und Lebendigkeit, sondern dem Kopfe vornehmlich der Ausdruck der Geistigkeit, indem das Thierische vorwaltet, und dem Geiste zu selbstständiger Erscheinung herauszutreten noch nicht vergönnt.

Thiere dagegen sind, nach Winckelmann's Bericht, mit vielem Verständnisse und einer zierlichen Mannigfaltigkeit sanft ablenkender Umrisse und flüssig unterbrochener Theile ausgeführt, und wenn sich schon in den menschlichen Gestalten das geistige Leben noch von dem animalischen Typus nicht befreit und zum Ideal mit dem Sinnlichen und Natürlichen in neuer, freier Weise nicht verschmelzt hat, so zeigt sich die specifisch symbolische Bedeutung sowohl der menschlichen als auch der thierischen Gestalten ausdrücklich in jenen auch durch die Skulptur dargestellten Gebilden, in welchen menschliche und thierische Formen in eine räthselhafte Verbindung treten. —

γ. Die Kunstwerke, welche diesen Charakter noch an sich tragen, bleiben deshalb auf einer Stufe stehen, die den Bruch von Bedeutung und Gestalt noch nicht überwunden hat, weil für sie die Bedeutung noch das Hauptsächliche ist, und es daher mehr auf die Vorstellung derselben in ihrer Allgemeinheit, als auf die Einlebung in eine individuelle Gestalt und auf den Genuß der künstlerischen Anschauung ankommt.

Die Skulptur geht hier noch aus dem Geiste eines Volkes hervor, von dem man einerseits sagen kann, daß es erst bis zum Bedürfniß des *Vorstellens* hindurchgegangen sey, indem es sich damit begnügt, in dem Kunstwerke das *angedeutet* zu finden, was in der Vorstellung, und hier zwar, was in der

religiösen Vorstellung liegt. Wir dürfen deshalb die Aegypter, wie weit sie es auch in dem Fleiße und der Vollendung der technischen Ausführung gebracht haben, dennoch in Betreff der Skulptur noch ungebildet nennen, in sofern sie für ihre Gestalten noch nicht die Wahrheit, Lebendigkeit und Schönheit fordern, durch die das freie Kunstwerk beseelt wird. Allerdings bleiben die Aegypter andererseits nicht bei der bloßen Vorstellung und deren Bedürfnissen stehn, sondern gehen auch zur Anschauung und Veranschaulichung menschlicher und thierischer Gestalten fort, ja sie wissen sogar die Formen, die sie wiedergeben, ohne Verzerrung, klar, in richtigen Verhältnissen aufzufassen und hinzustellen, aber sie hauchen ihnen weder das Leben ein, welches die menschliche Gestalt sonst schon in der Wirklichkeit hat, noch das höhere Leben, durch welches sich ein Wirken und Weben des Geistes in diesen ihm angemessen gemachten Formen ausdrücken könnte. Ihre Werke zeigen im Gegentheil nur einen lebloseren Ernst, ein unaufgeschlossenes Geheimniß, so daß die Gestalt nicht ihr eigenes individuelles Inneres, sondern eine ihr noch fremde weitere Bedeutung ahnen lassen soll. Um nur ein Beispiel anzuführen, so ist eine häufig wiederkehrende Figur die Isis, welche den Horus auf den Knien hält. Hier haben wir, äußerlich genommen, denselben Gegenstand, wie in der christlichen Kunst Maria mit dem Kinde. In der ägyptischen symmetrischen, geradlinigen, unbeweglichen Stellung aber zeigt sich, wie neuerdings gesagt ist, (Cours d'Archéologie par Raoul-Rochette, 1 — 12me leçon. Paris 1828; Kunstbl. Nr. 8. zum Morgenbl. 1829.) „weder eine Mutter, noch ein Kind; keine Spur von Neigung, von Lächeln oder Liebkosung, kurz nicht der geringste Ausdruck irgend einer Art. Ruhig, unrührbar, unerschüttert ist diese göttliche Mutter, die ihr göttliches Kind säugt, oder vielmehr, es ist weder Göttinn, noch Mutter, noch Sohn, noch Gott; es ist nur das sinnliche Zeichen eines Gedankens, der keines Affekts und keiner Leidenschaft fähig ist, nicht die wahre Darstellung einer wirklichen

Handlung, noch weniger der richtige Ausdruck eines natürlichen Gefühls."

Dieß eben macht den Bruch von Bedeutung und Daseyn und die Bildungslosigkeit für die Kunstanschauung bei den Aegyptern aus. Ihr innerer, geistiger Sinn ist noch so verdumpft, daß er nicht das Bedürfniß der Präcision einer wahren und lebendigen, bis zur Bestimmtheit durchgeführten Darstellung hegt, zu welcher das anschauende Subjekt nichts hinzuzuthun, sondern sich nur, da vom Künstler alles gegeben ist, empfangend und reproducirend zu verhalten braucht. Es muß schon ein höheres Selbstgefühl der eigenen Individualität, als die Aegypter es haben, erwacht seyn, um sich nicht mit dem Unbestimmten und Obenhinnigen in der Kunst zu begnügen, sondern den Anspruch auf Verstand, Vernünftigkeit, Bewegung, Ausdruck, Seele und Schönheit bei Kunstwerken geltend zu machen.

b) Dieß Selbstgefühl sehen wir in Betreff der Skulptur vollständig zuerst bei den Griechen lebendig werden, und finden dadurch alle die Mängel dieser ägyptischen Vorstufe getilgt. Doch haben wir in der Fortentwickelung nicht etwa einen gewaltsamen Sprung von den Unvollkommenheiten einer noch symbolischen Skulptur zur Vollendung des klassischen Ideals zu machen, sondern das Ideal hat, wie ich schon mehrfach sagte, in seinem eigenen Bereiche, wenn auch auf eine höhere Stufe erhoben, das Mangelhafte, wodurch es zunächst an der Vollendung verhindert wird, abzustreifen.

α. Als solcher Anfänge innerhalb der klassischen Skulptur selbst will ich hier der sogenannten Aegineten und der altetruriſchen Kunstwerke ganz kurz Erwähnung thun.

Diese beiden Stufen oder Style gehen schon über denjenigen Standpunkt hinaus, der sich, wie bei den Aegyptern, begnügt, die zwar nicht naturwidrigen, aber doch unlebendigen Formen ganz so zu wiederholen, wie er sie von Anderen empfangen hat, und zufrieden ist, für die Vorstellung eine Gestalt hinzustellen, aus

welcher die Vorstellung sich ihren eigenen religiösen Inhalt abstrahiren und sich desselben erinnern könne, nicht aber für die Anschauung in einer Weise zu arbeiten, durch welche sich das Werk als die eigene Konception und Lebendigkeit des Künstlers darthut.

Ebensosehr aber dringt diese eigene Vorstufe der idealen Kunst noch nicht bis zum wirklich Klassischen hindurch, weil sie sich einerseits noch im Typischen und dadurch Unlebendigen befangen zeigt, andererseits zwar der Lebendigkeit und Bewegung entgegengeht, doch zunächst nur die Lebendigkeit des Natürlichen selbst statt jener geistbeseelten Schönheit erreichen kann, welche das Leben des Geistes in der Lebendigkeit seiner Naturgestalt ungetrennt darstellt, und die individuellen Formen dieser schlechthin vollbrachten Einigung gleichmäßig aus der Anschauung des Vorhandenen als aus der freien Schöpfung des Genius nimmt. —

Mit den äginetischen Kunstwerken, über welche man gestritten hat, ob sie der griechischen Kunst angehörten oder nicht, ist man erst in neuester Zeit näher bekannt geworden. Man muß bei ihnen sogleich in Ansehung der künstlerischen Darstellung den Kopf und die übrigen Glieder wesentlich unterscheiden. Der ganze Körper nämlich mit Ausnahme des Kopfs zeugt von der treusten Auffassung und Nachbildung der Natur. Selbst die Zufälligkeiten der Haut sind nachgeahmt und mit einer bewundrungswürdigen Behandlung des Marmors vortrefflich ausgeführt, die Muskeln stark herausgehoben, das Knochengerüst des Körpers bezeichnet, die Gestalten bei strenger Zeichnung gedrungen, doch mit solcher Kenntniß des menschlichen Organismus wiedergegeben, daß die Figuren dadurch bis zur Täuschung lebendig erscheinen, ja daß man sich, nach Wagner's Bericht (über die ägin. Bildwerke mit kunstgeschichtl. Anmerk. von Schelling. 1817) fast davor entsetzt und sich scheut, sie anzurühren.

Dagegen ist bei der Bearbeitung der Köpfe auf getreue Darstellung der Natur gänzlich Verzicht geleistet; ein gleichförmiger

Schnitt der Gesichter geht bei aller Verschiedenheit der Handlung, Charaktere, Situationen durch alle Köpfe hindurch, die Nasen sind spitz, die Stirn liegt noch zurück, ohne frei und gerade aufzusteigen, die Ohren stehen hoch, die langgeschlitzten Augen sind flach und schief gestellt, der geschlossene Mund endet in aufwärts gezogenen Winkeln, die Wangen sind flach gehalten, doch das Kinn ist stark und eckigt. Ebenso wiederkehrend ist die Form der Haare und das Gefältel der Gewänder, in welchen das Symmetrische, das sich auch in der Stellung und Gruppirung vornehmlich geltend macht, und dann eine eigenthümliche Art der Zierlichkeit vorherrschen. Man hat diese Gleichförmigkeit Theils auf eine unschöne Auffassung nationaler Züge geschoben, Theils daraus hergeleitet, daß die Ehrfurcht vor dem alten Herkommen einer noch unvollkommenen Kunst den Künstlern die Hände gebunden habe. Der in sich selbst und seiner Produktion lebendige Künstler aber läßt sich eben die Hände so nicht binden, und dieß Typische bei sonstiger großer Geschicklichkeit muß deshalb schlechthin auf eine Gebundenheit des Geistes, der sich noch nicht frei und selbstständig in seinem künstlerischen Schaffen weiß, gedeutet werden.

Die Stellungen endlich sind ebenso gleichförmig, doch nicht eigentlich steif, sondern mehr schroff, kalt, und zum Theil bei den Kämpfern Stellungen ähnlich, wie sie Handwerker bei ihren Handthierungen, Tischler z. B. beim Hobeln, zu machen pflegen.

Um aus diesen Schilderungen ein allgemeines Resultat zu ziehen, so können wir sagen, was diesen für die Kunstgeschichte höchst interessanten Bildwerken in ihrem Zwiespalte von Tradition und Naturnachahmung fehle, sey die geistige Beseelung. Denn nach dem, was ich schon im zweiten Kapitel ausgeführt habe, läßt sich das Geistige nur in Gesicht und Stellung ausdrücken. Die übrigen Glieder bezeichnen zwar Naturunterschiede des Geistes, Geschlechts, Alters u. s. f., aber das eigentlich Geistige kann nur die Stellung wiedergeben. Gesichtszüge und

Stellung aber sind in den Aegineten gerade das noch relativ Geistlose.

Die hetrurischen Kunstwerke nun, die durch Inschriften als echt legitimirt sind, zeigen eben dieselbe Nachahmung der Natur in einem noch höheren Maaße, doch sind sie in Stellung und Gesichtszügen freier, und einige darunter gehen ganz gegen das Portraitmäßige hin. So spricht z. B. Winckelmann (Bd. III. K. 2. §. 10. S. 188. u. Taf. VI. A.) von einer männlichen Statue, die ganz Portrait zu seyn, doch aus späterer Zeit der Kunst herzurühren scheint. Es ist ein Mann in Lebensgröße, der eine Art von Redner, eine obrigkeitliche, würdige Person darstellt, und von großer, ungezwungener Natürlichkeit und Bestimmtheit des Ausdrucks und der Stellung ist. Merkwürdig und bezeichnend würde es seyn, wenn auf römischem Boden nicht das Ideale, sondern die wirkliche und prosaische Natur von Hause wäre heimisch gewesen.

β. Die eigentlich ideale Skulptur nun zweitens hat, um den Gipfelpunkt des Klassischen zu erreichen, vor allem das bloß Typische und die Ehrfurcht vor dem Ueberkommen aufzugeben, und der künstlerischen Freiheit der Produktion Raum zu schaffen. Dieser Freiheit allein gelingt es, auf der einen Seite die Allgemeinheit der Bedeutung in die Individualität der Gestalt ganz hineinzuarbeiten, andererseits die sinnlichen Formen zur Höhe des echten Ausdrucks ihrer geistigen Bedeutung zu erheben. Dadurch sehen wir das Starre und Gefesselte, das in den Anfängen der älteren Kunst liegt, so wie das Hinausragen der Bedeutung über die Individualität, durch welche der Inhalt sich ausdrücken soll, zu derjenigen Lebendigkeit befreit, in welcher die körperlichen Formen nun auch ihrerseits sowohl die abstrakte Gleichförmigkeit eines hergebrachten Charakters, als auch die täuschende Natürlichkeit verlieren, und dagegen zu der klassischen Individualität fortgehn, welche die Allgemeinheit der Form ebenso zur Besonderheit belebt, als sie die Sinnlichkeit und Realität derselben dem Ausdruck der Begeistigung vollkommen durchgängig macht. Diese Art der Lebendigkeit betrifft nicht nur die Gestalt, sondern auch die Stellung, Bewegung, Gewandung, Gruppirung, genug alle Seiten, welche ich oben näher unterschieden und besprochen habe.

Was sich hier in Einheit setzt, ist die Allgemeinheit und Individualität, welche sowohl in Betreff des geistigen Gehalts als solchen, als auch in Rücksicht auf die sinnliche Form in Einklang gebracht seyn müssen, ehe sie mit einander in die unauflösbare Verbindung, die das wahrhaft Klassische ist, zu treten vermögen. Diese Identität aber hat selbst wieder ihren Stufengang. Auf der einen Seite nämlich neigt das Ideal noch zu der Hoheit und Strenge hin, welche dem Individuellen zwar seine lebendige Regung und Bewegung nicht mißgönnt, doch es noch fester unter der Herrschaft des Allgemeinen zusammenhält, während sich auf der anderen Seite das Allgemeine mehr und mehr in das Individuelle hinein verliert, und indem es dadurch von seiner Tiefe einbüßt, das Verlorene nur durch Ausbildung des Individuellen und Sinnlichen zu ersetzen weiß, und deshalb vom Hohen zum Gefälligen, Zierlichen, zur Heiterkeit und schmeichelnden Anmuth herübertritt. In der Mitte liegt eine zweite Stufe, welche die Strenge der ersten zu weiterer Individualität forführt, ohne jedoch schon in der bloßen Anmuthigkeit ihren Hauptzweck erreicht zu finden.

γ. In der römischen Kunst drittens zeigt sich schon die beginnende Auflösung der klassischen Skulptur. Hier nämlich ist das eigentlich Ideale nicht mehr das Tragende für die ganze Konception und Ausführung; die Poesie geistiger Belebung, der innere Hauch und Adel in sich vollendeter Erscheinung, diese eigenthümlichen Vorzüge der griechischen Plastik verschwinden und machen im Ganzen der Vorliebe für das mehr Portraitartige Platz. Diese sich ausbildende Naturwahrheit der Kunst geht durch alle Seiten hindurch. Dennoch behauptet in diesem ihren eigenen Kreise die römische Skulptur noch immer eine so hohe Stufe,

daß sie nur, in sofern ihr das eigentlich Vollendete im Kunstwerk, die Poesie des Ideals, im wahren Sinne des Wortes, abgeht, der griechischen wesentlich nachsteht.

c) Was dagegen die christliche Skulptur anbetrifft, so hat dieselbe von Hause aus ein Princip der Auffassung und Darstellungsweise, welches mit dem Material und den Formen der Skulptur nicht so unmittelbar zusammenfällt, als dieß im klassischen Ideal der griechischen Phantasie und Kunst der Fall ist. Denn das Romantische, wie wir im zweiten Theile sahen, hat es wesentlich mit dem aus der Aeußerlichkeit in sich gegangenen Innern, mit der geistigen auf sich bezogenen Subjektivität zu thun, welche zwar im Aeußern erscheint, dieß Aeußere aber sich für sich seiner Partikularität nach ergehn läßt, ohne es zu einer Verschmelzung mit dem Innern und Geistigen zu nöthigen, wie das Ideal der Skulptur es fordert. Schmerz, Qual des Leibes und Geistes, Marter und Buße, Tod und Auferstehung, die geistige subjektive Persönlichkeit, die Innigkeit, Liebe, Herz und Gemüth, dieser eigentliche Inhalt der religiösen, romantischen Phantasie ist kein Gegenstand, für welchen die abstrakte Außengestalt als solche in ihrer räumlichen Totalität, und das Materielle in seinem nicht ideell gesetzten sinnlichen Daseyn die schlechthin gemäße Form und das ebenso kongruente Material liefern könnten. Die Skulptur giebt deshalb im Romantischen auch nicht den Grundzug für die übrigen Künste und das gesammte Daseyn, wie in Griechenland, ab, sondern weicht der Malerei und Musik, als den gemäßeren Künsten der Innerlichkeit und der freien vom Innern durchzogenen Partikularität des Aeußern. Wir finden zwar auch in christlicher Zeit die Skulptur in Holz, Marmor, Erz, Silber- und Goldarbeiten vielfach ausgeübt und oft zu großer Meisterschaft gebracht, doch ist sie nicht die Kunst, welche, wie die griechische Skulptur, das wahrhaft gemäße Bild des Gottes aufstellt. Die religiöse romantische Skulptur bleibt im Gegentheil mehr als die griechische ein Schmuck

der Architektur. Die Heiligen stehen meist in Nischen der Thürmchen und Strebepfeiler, oder an den Eingangsthüren; während die Geburt, die Taufe, die Leidens- und Auferstehungsgeschichte und so viele andere Begebnisse aus dem Leben Christi, die großen Anschauungen des Weltgerichts u. s. f. sogleich durch ihre innere Mannigfaltigkeit zum Relief über Kirchthüren, an Kirchenmauern, Taufbecken, Chorstühlen u. s. f. hinleiten, und sich leicht zum Arabeskenartigen herüberneigen. Ueberhaupt erhält hier, um der geistigen Innerlichkeit willen, deren Ausdruck vorwaltet, die gesammte Skulptur in höherem Grade ein malerisches Princip, als dieß der idealen Plastik erlaubt ist. Auf der andern Seite ergreift die Skulptur das mehr gewöhnliche Leben, und dadurch das Portraitartige, das sie auch, wie in der Malerei, aus den religiösen Darstellungen nicht entfernt hält. Der Gänsemann z. B. auf dem Markte zu Nürnberg, der von Göthe und Meyer sehr geschätzt wird, ist ein Bauernkerl von höchst lebendiger Darstellung in Erz, (denn in Marmor ging's nicht), der auf jedem Arm eine Gans zum Verkauf trägt. Auch die vielen Skulpturen, die sich an der St. Sebalduskirche und an so vielen anderen Kirchen und Gebäuden, besonders aus der dem Peter Vischer vorangehenden Epoche, vorfinden, und religiöse Gegenstände, aus der Leidensgeschichte z. B. darstellen, geben von dieser Art des Partikularen der Gestalt, des Ausdrucks, der Mienen und Gebehrden, hauptsächlich in den Gradationen des Schmerzes, eine deutliche Anschauung.

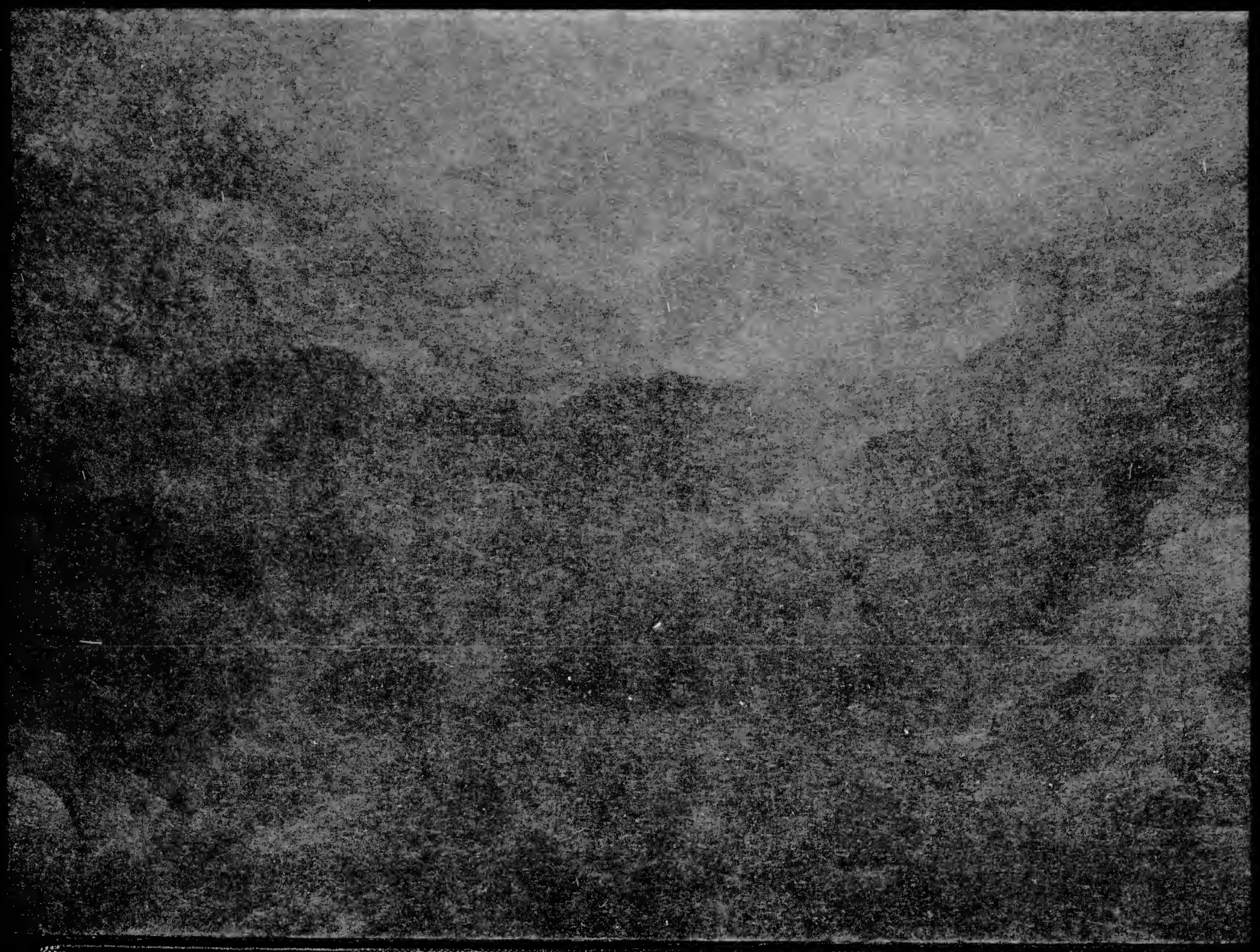
Am meisten bleibt deshalb die romantische Skulptur, welche häufig genug zu den größten Verirrungen abgeschweift ist, dem eigentlichen Princip der Plastik da getreu, wo sie sich den Griechen enger wieder anschließt, und nun entweder antike Stoffe im Sinne der Alten selber, oder Standbilder von Helden und Königen und Portraite skulpturmäßig zu behandeln und der Antike anzunähern bemüht ist. Dieß ist besonders heutigen Tages der Fall. Doch hat die Skulptur auch im Felde religiöser Gegenstände Vortreffliches zu leisten gewußt. Ich will in dieser Beziehung nur

an Michel Angelo erinnern. Seinen todten Christus, von dem hier in der königlichen Sammlung ein Abguß vorhanden ist, kann man nicht genugsam bewundern. Das Marienbild in der Frauenkirche zu Brügge, ein vorzügliches Werk, wollen Einige nicht für echt gelten lassen; vor Allem aber hat mich das Grabmal des Grafen von Nassau zu Breda angezogen. (Hegel's verm. Schriften, Bd. II. S. 561.) Der Graf liegt mit seiner Gattinn lebensgroß aus weißem Alabaster auf einer schwarzen Marmorplatte. Auf der Ecke des Steines stehen Regulus, Hannibal, Cäsar und ein römischer Krieger in gebeugter Stellung und tragen über sich eine der unteren ähnliche schwarze Platte. Nichts ist interessanter, als einen Charakter, wie den des Cäsar, von Michel Angelo vorgestellt zu sehen. Für religiöse Gegenstände jedoch gehört der Geist, die Macht der Phantasie, die Kraft, Gründlichkeit, Kühnheit und Tüchtigkeit eines solchen Meisters dazu, um das plastische Princip der Alten mit der Art der Beseelung, die im Romantischen liegt, in solcher produktiven Eigenthümlichkeit verbinden zu können. Denn die ganze Richtung des christlichen Sinns, wie gesagt, ist, wo die religiöse Anschauung und Vorstellung an der Spitze steht, nicht auf die klassische Form der Idealität gerichtet, welche die nächste und höchste Bestimmung der Skulptur ausmacht. —

Von hier ab können wir den Uebergang aus der Skulptur in ein anderes Princip der künstlerischen Auffassung und Darstellung machen, das zu seiner Realisation nun auch eines andern sinnlichen Materials bedarf. In der klassischen Skulptur war es die objektive *substantielle* Individualität als menschliche, welche den Mittelpunkt abgab, und die menschliche Gestalt als solche so hoch stellte, daß sie dieselbe abstrakt als bloße Schönheit der *Gestalt* festhielt und für das Göttliche aufbewahrte. Deshalb ist nun aber der Mensch, wie er hier dem Inhalt und der Form nach in die Darstellung eingeht, *nicht* der volle, ganze *konkrete* Mensch; der Anthropomorphismus der Kunst bleibt in

der alten Skulptur unvollendet. Denn was ihm abgeht, ist ebensosehr die Menschheit in ihrer objektiven und zugleich mit dem Princip *absoluter Persönlichkeit* identificirten *Allgemeinheit*, als auch dasjenige, was man so gewöhnlich das Menschliche nennt, das Moment *subjektiver Einzelnheit*, menschlicher Schwachheit, Besonderheit, Zufälligkeit, Willkür, unmittelbarer Natürlichkeit, Leidenschaft u. s. f., ein Moment, welches in jene Allgemeinheit hineingenommen seyn muß, damit die *ganze Individualität*, das Subjekt in seinem totalen Umfange und in dem unendlichen Kreise seiner Wirklichkeit, als Princip des Inhalts und der Darstellungsweise erscheinen könne.

In der klassischen Skulptur kommt das Eine dieser Momente, das Menschliche seiner unmittelbaren Naturseite nach theils nur in Thieren, Halbthieren, Faunen u. s. f. zum Vorschein, ohne in die Subjektivität zurückgerufen und in ihr negativ gesetzt zu seyn, theils geht diese Skulptur an ihr selbst in das Moment der Besonderheit und Richtung nach Außen nur in dem *gefälligen* Style, in den tausend Heiterkeiten und Einfällen über, zu denen auch die antike Plastik sich herausbewegt. Dagegen fehlt ihr durchaus das Princip der Tiefe und Unendlichkeit des Subjektiven, der *innern* Versöhnung des Geistes mit dem Absoluten, der ideellen Einigung des Menschen und der Menschheit mit Gott. Den Inhalt, der diesem Princip gemäß in die Kunst hereinkommt, bringt zwar die christliche Skulptur zur Anschauung, doch gerade ihre Kunstdarstellung zeigt, daß die Skulptur für die Verwirklichung dieses Inhalts nicht genüge, so daß noch andere Künste auftreten müßten, um das in's Werk zu setzen, was die Skulptur zu erreichen unfähig bleibt. Diese neuen Künste, indem sie der romantischen Kunstform am entsprechendsten sind, können wir unter dem Namen der *romantischen Künste* zusammenfassen.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

COLUMBIA UNIVERSITY
0032249543